

सिद्धान्ताचार्य पंडित कैलाशचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

संपादक मंडल

डा० वागीश शास्त्री

बालचन्द्र जैन

नवलाल जैन

डा. द्विष्टाधर जोहरापुरकर

पं० माणिकचन्द्र चवरे

सतीश कुमार जैन

प्रबन्ध सम्पादक

बाबूलाल जैन फागुल्ल

सिद्धान्ताचार्य पंडित कैलाशचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन समिति
रीवा (म. प्र.)

१९८०

प्रकाशक

प्रबन्ध-समिति, सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन समिति
रीवा, मध्यप्रदेश

●

प्रकाशन वर्ष

1980

●

मूल्य

40 00

●

मुद्रक

बाबूलाल जैन फागल्ल

महावीर प्रेम,

भैलपुर, 'वागण्णी' (उ० प्र०)

Siddhantacharya Pandit Kailashchandra Shastri Felicitation Volume

Editorial Board

**Dr Vaggesh Shastri
Balchandra Jain
Nandlal Jain
Dr Vidyadhar Jhapiarkar
Pandit Manikchand Chavre
Satish Kumar Jain**

Managing Editor

Babulal Jain Phagulla

**Siddhantacharya
Pandit Kailashchandra Shastri
Felicitations Committee, REWA, M. P.**

1980

Publisher

Executive Committee, Siddhantacharya Pt K C Shastri
Felicitations Committee, Rewa, M P

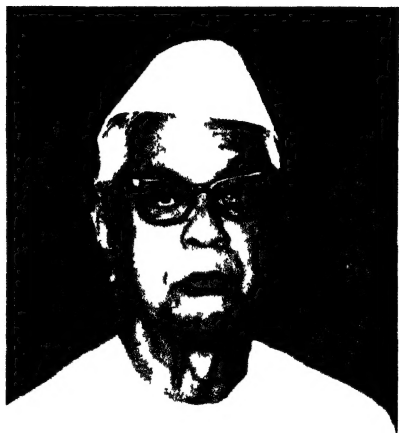
Year of Publication
1980

All Rights Reserved

Price
Rs. 40.00

Printers

Babulal Jain Phagulla
Mahavir Press
Bhelupur, Varanasi, U P (India)



मिस्त्र बा विनायक ग ॥

परामर्शदाता सम्पादक मण्डल

डा० बी० एन० शुक्ल, कुलपति, संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी	
डा० पी० एन० कौठेकर, कुलपति विक्रम विश्वविद्यालय, उज्जैन	
डा० ज्योतिप्रसाद जैन	लखनऊ
डा० जगदीशचन्द्र जैन	बम्बई
डा० नथमल टाट्या	लाहूर
डा० मोहनलाल मेहता	पूना
स्वामी सत्यप्रकाश सरस्वती	इलाहाबाद
प० नाथूलाल शास्त्री	इन्दौर
प्रो० कृष्णदत्त बाजपेयी	सागर
श्री दलमुख भाई मालवणिया	अहमदाबाद
श्री अगरचन्द नाहटा	बीकानेर
प्रो० टी० जी० कालघाटगी	धारवाड



प्रबन्ध समिति

साहू श्रेयान्स प्रसाद	संरक्षक	डा० नगेन्द्र प्रसाद	संस्थागत सदस्य
मिश्रीलाल काला	"	डॉ० राजाराम जैन	"
एन० के० फीरोविया	"	डॉ० डी० सी० जैन	"
निर्मलचन्द जैन, एडवोकेट	अध्यक्ष	प्रेमचन्द राजकृष्ण जैन	सदस्यगण
सुल्तान सिंह वाकलीवाल	उपाध्यक्ष एवं स्वागतार्थ्यक्ष	सुरेश बारोलिया	"
धन्यकुमार सिंघई	उपाध्यक्ष	डॉ० सुरेन्द्र जैन	"
रमेशचन्द्र जैन	"	नीरज जैन	"
रतनलाल गगवाल	"	निर्मलचन्द भूरा	"
हिम्मत सिंह जैन	"	जयचन्द लोहाडे	"
मुल्कराज जैन	"	प्रो० उदयचन्द्र जैन	"
नन्दलाल जैन	सत्री	श्वषणकुमार जैन	"
गुलाबचन्द दर्शनाचार्य (स्वागत)	"	डॉ० अरविन्द कुमार	"
सतीशकुमार जैन	सहसत्री	डॉ० एस० के० जैन	"
बालचन्द देवचन्द शाह	संस्थागत सदस्य	मदनलाल जैन	"
एल० सी० जैन	"	शीतल प्रसाद जैन	"
डॉ० पन्नालाल साहित्याचार्य	"	लालचन्द जैन	"
सुबोधकुमार जैन	"		



ADVISORY EDITORIAL BOARD

Dr B.N. Shukla, Vice-chancellor, Sanskrit University, Varanasi
 Dr. P N Kauthekar, Vice-chancellor, Vikram University, Ujjain
 Dr Jyotiprasad Jain, Lucknow
 Dr Jagdishchandra Jain, Bombay
 Dr. Nathmal Tatia, Ladnun
 Dr. Mohanlal Mehta, Poona
 Swami Satyaprakash Saraswati, Allahabad
 Pt. Nathulal Shastri, Indore
 Prof. K D. Bajpayee, Sagar
 Shri Dalsukhbhai Malvania, Ahmedabad
 Shri Agarchand Nahta, Bikaner
 Prof. T G Kalaghatgi, Dharwar

EXECUTIVE COMMITTEE

Sahu Shreyans Prasad Jain, Bombay	Patron
Shri Mishrilal Kala, Calcutta	"
Shri N K. Phirodia, Poona	"
Shri Nirmalchand Jain Advocate	Chairman
Shri Ramesh Chand Jain	Vice-president & Chairman
Shri Ratanlal Gangwal	Vice-president (reception)
Shri Sultnsingh Bakliwal	"
Shri Dhanyakumar Singhai	"
Himmat Singh Jain	"
Mulk Raj Jain	"
Nandlal Jain	Secretary
Satishkumar Jain	Jt Secretary
Gulabchand Darshanacharya	Secretary (Reception)
Balchand Deochand Shah	Institutional Member
Laxmi Chand Jain	"
Dr. Pannalal Sahityacharya	"
Subodhkumar Jain	"
Dr Rajaram Jain	"
Dr. Nagendra Prasad	"
Dr. D C Jain	"
Premchand Rajkrishna Jain	Member
Suresh Barolia	"
Dr. Surendra Jain	"
Niraj Jain	"
Nirmalchand Bhura	"
Jaichand Lohade	"
Dr Arvindkumar	"
Shri Shitalprasad, Ex-B D O	"
Shri Shravankumar Jain	"
Shri Lalchand Jain	"
Shri Madanlal Jain	"
Prof. Udaichand Jain	"
Dr. S. K. Jain	"

समितिकी ओरसे

[सिद्धान्ताचार्य पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री जैन और जैनोतर विद्वत्-समाजमें बहुवृत्त हैं। उत्तर प्रदेशके एक अज्ञात ग्राममें जन्मे तथा काशीमें शिक्षा-दीक्षा पाये पंडितजी ने अपने अध्ययन-अध्यापनकी आधी सदीमें न केवल अपनी भारत व्यापी सहस्राधिक शिष्यमंडलीके माध्यमसे जैनधर्मकी ज्योतिको प्रज्वलित रखनेमें योगदान किया है, अपितु अपनी भाषण कला एवं विचारपूर्ण निष्पक्ष लेखनीसे पंडित समाजकी प्रतिष्ठाकी भी प्रतिष्ठित बनाये रखा है।] आपके गौरवपूर्ण अमिनन्दनका विचार समितिके सभीके मनमें छसी समय हुआ था जब जबलपुरकी स्थानीय समितिने मध्यप्रदेशके एक विद्वत्जनको अमिनन्दित करनेकी योजना बनाई थी। इसके सम्पन्न होने पर जब इस ओर ध्यान दिया गया, तब ज्ञात हुआ कि काशीकी जैन विद्वन्मंडली न केवल अपने विवादोमें उलझी हुई है, अपितु उसके कारण उसकी सामाजिक गङ्गाओं भी ह्रास होवे लगी है। इस स्थितिसे अनेक स्याद्वादी विद्यार्थी भी विचलित होकर कहने लगे—इस स्थिति में कब सुधार होगा ? भट्टारक श्री चास्कीतिजीके आशीर्वाद तथा विद्वत् परिषद्के प्रयत्नसे १९७८ में विद्वानोका पुनर्मिलन हुआ। यह सुखद अवसर ही वर्तमान आयोजनका बीजाकुरण बन गया। इस विषयमें कोई चालीस भूतपूर्व 'स्याद्वादियो' एवं चौबीस समाजके प्रतिष्ठित विद्वानों व व्यक्तिगणों सम्पर्क किया गया। सभी ने खुले दिलसे अपना समर्पण और सहयोग देनेका वचन दिया। इस सम्पर्कके दौरान ही यह ज्ञात हुआ कि पूर्वमें भी स्व० डा० नेमचन्द्र ज्योतिषाचार्य तथा डा० ज्योतिप्रसाद जैन और उनके सहयोगियोंने अनेक वर्षों पूर्व ऐसा ही विचार किया था। पर वह किन्हीं कारणोंसे मूर्तरूप नहीं ले सका। इन सभी सज्जनोंसे भी हमें प्रेरक सहयोग मिला। वस्तुतः ये प्रयत्न ही हमारे आयोजनकी आचारशिलाके रूपमें काम आये।

समितिका वास्तविक कार्य बसत पंचमी, १९७९ से प्रारम्भ हुआ। इसने अपनी द्विचरणी योजना बनाई, (१) अमिनन्दन ग्रन्थ तैयार करना और (२) एक अखिल भारतीय सगोष्ठीके माध्यमसे इसे समर्पित करना। प्रारम्भिक चरणमें समितिको भारतके बारह प्रमुख विद्वानोंसे परामर्शदाताके रूपमें सहयोग देनेका वचन मिला। इससे प्रेरित होकर सप्त-सहस्रीय सपादक मंडलका गठन किया गया जिसमें डा० बागीस शास्त्री, निवेशक अनुसन्धान सन्धान, सपूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, काशीके समान अंतर्राष्ट्रीय ख्याति प्राप्त विद्वान् भी सम्मिलित हुए। इन सभीके सहयोगसे प्रस्तुत सप्त-खंडी ग्रन्थ तैयार किया गया है। समितिने इसे स्मरणीय एवं सप्रहणीय बनानेका यत्न किया है। सुधी पाठक एवं विद्वद्-वर्ग ही हमारे इस विश्वासकी पुष्टि कर सकते हैं।

द्वितीय चरण में, हमने आयोजन हेतु प्रबंध समितिका गठन किया। इसमें हमें कुछ समय लगा है। इसके ३१ सदस्य मुख्यतः मनोनीत ही किये गये हैं। इसमें विद्वद्-वर्ग, ओष्ठिबर्ग, संस्थाएँ एवं समाजसेवी-सभी कोटिके व्यक्ति हैं। सभी ने समय-समय पर हमारा, तन, मन और बलसे सहयोग किया है। समिति के सदस्योंकी सूची पृथक्से ही दी गई है। इस समितिकी विशेषता यह है कि इसमें जैन समाजके प्रमुख संस्थाओं और संस्थाओंके प्रतिनिधि सम्मिलित हैं। यह एक अभूतपूर्व अवसर है जब इतनी संस्थाएँ एक साथ किसी आयोजनमें सक्रिय रूपसे सहयोग कर रही हैं।

प्रबंध समितिने संपूर्ण आयोजन हेतु ३८००० ६० का प्रारम्भिक बजट स्वीकार किया। यह मूल्यशुद्धि, मार्ग व्यय वृद्धि तथा अन्य कारणाति सभ्यग २०% तक अधिक जा रहा है। इसकी पूर्तिमे स्वागत समितिकी सदस्यताके रूपमे स्थापनाद विद्यालय, काशीके भूतपूर्व २७ स्नातकोने ५९०० ००, तथा स्थापना महाविद्यालय, भारतीय ज्ञानपीठ, जीवराज ग्रन्थमाला, दि० जैन विद्वत् परिषद्, महावीर ट्रस्ट, (इन्दौर), आदिनाथ ट्रस्ट (आरा), दि० जैन सभ (मथुरा) के समान सस्थानोने ७६०० ०० का सहयोग किया है। इस कार्यमे अतिव्ययके सहयोगके बिना तो काम ही कैसे चल सकता था। श्री मिश्रीलालजी काला, कलकत्ता ने ५००० ०० ६० देकर हमे अत्यन्त ही प्रोत्साहित किया है। अन्य अनेक व्यक्तियोंने भी हमे चार अकोकी राशि मिली है। हमे काशी, कारजा, बम्बई, कलकत्ता, अहमदाबाद, जबलपुर, कटनी, मुजफ्फरनगर, अजमेर, कुरवाई, बिदिशा, भोपाल, शहडोल, इन्दौर और सतना आदि नगरोंसे १८००० ०० का सहयोग प्राप्त हुआ है। इस सहयोगने हमारा भार अत्यन्त लघुतर किया है। यही नहीं, दिल्लीमे आयोजन हेतु अहिंसा इन्टरनेशनलके सचिव भाई सतीशकुमार जी ने लगभग ९००० ०० की राशि एकत्र की है और अनेक सहयोगियोने अन्य प्रकारसे भी सहयोग दिया है। हमने यह प्रयत्न किया है कि इस सार्वजनिक राशिका मितव्ययिताके साथ सदुपयोग हो। अपने इन सभी सहायकोकी सूची परिशिष्टमें दी जा रही है।

समितिके समस्त अभिनन्दन समारोहके केन्द्रीय स्थानमे आयोजित करनेकी प्रमुख समस्या थी। अपनी यात्राओंके दौरान समितिके मंत्रीको दिल्लीमे भाई सतीशकुमार जी मिले। उन्होंने सहर्ष इस समारोह को न केवल दिल्लीमे आयोजित करनेका प्रस्ताव स्वीकार किया, अपितु एतदर्थ आवश्यक व्ययके लिए भी समितिको आवेगस्त किया। उन्होंने दिल्लीमे ६१ सदस्योकी आयोजन समिति बनाई, जिसके अध्यक्ष प्रसिद्ध समाजसेवी श्री सुलतान सिंह वाकलीवाल है। भाई मतीशकुमार जी इस समितिके महामंत्री तथा हमारी समितिके सहमनी हैं। उनके अथक प्रयत्नोसे ही हमारा यह आयोजन इतनी गरिमाय रीतिसे दिल्लीमे सम्पन्न हो सका।

समितिके मन्त्रीने इस योजनाकी सफलता हेतु अनेक स्थानोकी लगभग २३००० किमी०की यात्रा की एवं शताधिक व्यक्तियोसे सम्पर्क किया। समितिको प्रारम्भमे ही प० माणिकचन्द्रजी चवरे, सिधई धन्य-कुमारजी, श्री शीलत प्रसादजी मुजफ्फरनगर, श्री बालचन्द्र देवचन्द्र शाह, बम्बई, डॉ० कन्छेदीलाल जैन, शहडोल तथा नीरज जैन सतनाके समान प्रेरक सहयोगी और मार्गदर्शक मिले। एक मूक और आशीर्वाद मरी मुस्कुराहट तो पहलेसे ही हमारे साथ थी। इनके विपर्यासमें, अनेक स्थानों पर उन्हें पण्डितोके प्रति घृणाभाव व आलोचनाओंके दर्शन हुए। उन्हें इनके कारण समाजमें पढनेवाली दरारोके रूप भी प्रकट हुए। वस्तुतः समितिने आयोजनके दौरान जैसी स्थितियोंका अनुभव किया, वे कल्पनातीत हैं। 'अपने हुए विराने'की स्थिति भी प्रतीत होती रही। फिर भी, पूज्य पण्डितजीके प्रति जिस अद्वा और आदरभावके दर्शन हुए, वे प्रेरक ही बने रहे।

यह अचरजकी बात रही कि पण्डितोके कारण समाज मे नये वर्गभेद प्रकट हो रहे हैं। समितिका विश्वास है कि भूतकालके समान वर्तमानमें भी विद्वान् आगम या शास्त्रोके अर्थकार और व्याख्याकार हैं। कभी-कभी ये व्याख्याएँ भिन्न भी हो सकती हैं। पर विद्वान् कभी नहीं चाहता कि इनके कारण समाजमें विभेद हो। वस्तुतः सैदान्तिक तत्त्वचर्चाने सदैव मतवादीको जन्म दिया है पर उससे समाज वर्णित हुई दिखी, यह बीसवीं सदीके उन्मार्शकी ही घटना है। उपरोक्त स्थितिके कारण हमारे धर्म और समाजकी प्रभावकता एवं व्यावहारिकता पर जो प्रभाव पड़ रहा है, उसका कटु अनुभव पश्चातोत समाजसेवियों एवं

विद्वानोंके लिए अत्यन्त कष्टकर होता था रहा है। संभवतः इस स्थितिका उपचार भी विद्वान् ही कर सकते हैं।

समितिका मत है कि विद्वान्की परिभा उसकी उभाजसेवा, वर्गवर्षा और सर्वसंगत व्याख्या करनेकी समतासे ही अंकित होती है। व्याख्याभिन्नता विद्वान्की प्रतिष्ठा या अप्रतिष्ठाका कारण मानना जनकान्ती जैनोंके लिए अनुमति नहीं मानी जा सकती। विद्वान् समाजका मार्गदर्शक है, उसकी संस्कृतिका संरक्षक और प्रकाशक है। उसकी विद्वत्ता सम्पूर्ण समाजकी शरोहर है। पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्रीकी कोटि निश्चित रूपसे इन सभी निकषों पर खरी उतरती है। उनके अभिनन्दनसे समितिको गौरवका अनुभव हो रहा है।

समिति अपने सम्पादन परामर्शदाताओं तथा सम्पादकमण्डलके प्रति आभार व्यक्त करती है, जिनके सक्रिय सहयोग व समन्वयके बिना ग्रन्थकी सामग्रीका संयोजन एवं वचन सम्भव ही नहीं था। हमें प्रसन्नता है कि समितिके निवेदन पर हमें देश और विदेशके प्रभुत विद्वानोंने अपने लेख व बहुमूल्य संस्मरण जेबे। यह सामग्री इतनी अधिक थी कि उसे पूर्णतः सम्मिलित करना सम्भव नहीं था। इससे ग्रन्थमें अनेक बहुमूल्य लेखोंका समावेश नहीं हो सका। समिति अपने इन सहृदय लेखकोंके प्रति तो आभार व्यक्त करती ही है, साथ ही, उन सहयोगी लेखकोंसे अपात्रार्थी भी है, जिनके लेखोंकी अपनी सीमाओंके कारण मुद्रित नहीं किया जा सका। अपनी समय-सीमामें मुद्रण कार्य करने हेतु हमारे प्रबन्ध सम्पादक भी बाधलाक्ष्मी फायलने अथक प्रयत्न किया है और अवसिगत रचि की है। समिति उनकी ऋणी है। समितिके कार्यालयीय कार्यमें कु० प्रतिमा जैन ए० ए० का सहयोग तो मुलाया ही कैसे जा सकता है! वह तो मेरी पुत्रीके समान ही है। उसे मैं आशीर्वाद ही दे सकता हूँ।

हमारे इस आयोजनमें अनेक अन्य व्यक्तियों तथा स्थावर विद्यालयके भूतपूर्व स्नातकोंने भी प्रत्यक्ष और परोक्ष सहयोग किया है। इन सभीका मार्गलेख यहाँ सम्भव नहीं है। उन सबकी समिति आभारी है। हाँ, डॉ० नन्दलाल जैनका उल्लेख यहाँ आवश्यक मानता हूँ। वे इस आयोजनमें अथे इति तक अत्यन्त श्रम, लगन और निष्ठासे जुटे रहे। वास्तवमें, यह उन्हींकी बीबन्त सक्रियताका परिणाम है कि हम यह आयोजन अनेक तकनीकी और प्रतिस्पर्धी व्यवधानोंके बावजूद भी अबाधसमय सम्पन्न कर सके। हमारे आयोजनके साहित्यिक, सामाजिक, प्रशासकीय एवं वित्तीय-सभी पक्षोंको उन्होंने 'एकला खलो दे' के आधार पर समझाया है। हम उन्हें भी अपना आशीर्वाद देना चाहते हैं।

समिति अपने सभी सदस्यों, आयोजन समितिके सदस्यों, पन्नाहू नगरोंके सहायकों, आठ स्थाव्यों तथा भाई सतीश कुमारजीके प्रति भी आभारी है, जिन्होंने समितिको आर्थिक दृष्टिसे पुष्ट बनाया है। अपने अन्तिम और आन्तिक समयमें भाई रमेशचन्द्र जैन, दिल्लीने हमें जो सहयोग दिया, उसे कैसे भुलाया जा सकता है ?

अन्तमें, समितिको विश्वास है कि पिछले इक्कीस महीनोंके छ सौ तीस दिनोंके लगभग दो हजार षण्ठों, तेडस हजार किलोमीटरकी यात्राओं, १७० व्यक्तित्व एवं, २५०० पत्राचारों सम्पर्कों एवं बत्तीस हजारकी राशिके माध्यमसे सम्पन्न यह प्रवास विद्वद्-वर्ग, अध्येता तथा अनुसन्धितसुखी एवं समाजके प्रगतिशील विचारकोंके लिए सारवान् सिद्ध होगा। यदि इसमें कोई अपूर्णता और त्रुटियाँ रह गई हों, तो वे मेरी स्वतः की ही हैं। इनके लिए मैं अज्ञापार्थी हूँ।

कबलपुर

१० अक्टूबर १९८०

निर्मलचन्द्र जैन

अध्यक्ष

सम्पादकीय

जैनधर्म और संस्कृतिके इतिहासमें आचार्यों और सांस्कृतिक उन्मायकोंकी एक परम्परा रही है। यद्यपि भ० महावीरके अनन्तर लोहाचार्य और बज्जाचार्यके समय तककी आचार्य-परम्परामें कुछ भेद पाया जाता है, तथापि उसके बादकी परम्परा स्पष्टतः दो धाराओंमें विभक्त पाई जाती है। दिगम्बर-परम्परामें आचार्य कुन्दकुन्द, उमास्वामी, पुष्पदन्त-भुतबलि, पूष्यपाद, अकलक, विद्यानन्द, गुणधर, बादिराज, धर्म-भूषण, नैमिचन्द्र चक्रवर्ती, प्रभाचन्द्र और आशाधरके समान विद्वान् प्रमुख रहे हैं। यद्यपि इनमें प्रायः सभी आचार्य पदधारी रहे हैं, तथापि प्रभाचन्द्रको आचार्य और पण्डित—दोनों पदोंसे अभिहित किया गया। आशाधरजीको तो पण्डित पदसे ही स्मरण किया जाता है। ऐसा प्रतीत होता है कि सामान्यतः गृहस्थ विद्वानोंको पण्डितकी सजा दी गई जब कि आचार्य प्रायः साधुवेधी ही रहे।

वैदिक संस्कृतिसमें गृहस्थ पण्डितों और ऋषियोंकी परम्परा प्रारम्भसे ही रही है परन्तु भ्रमण-संस्कृति में कई सदियों तक केवल साधुवर्ग ही साहित्य-निर्माण व जागरणमें अग्रणी रहा है। भ० महावीरके निर्वाणके तेरह सौ वर्ष बाद सम्भवतः धनञ्जय पहले गृहस्थ थे जिन्होंने इस प्रक्रियामें प्रतिष्ठा प्राप्त की। पण्डित आशाधरजीके अनन्तर दो सौ वर्षोंकी परम्परा शोकका विषय है, फिर भी इस अन्तरालमें रघु और बाणभट्टके नाम सुजात हैं। पण्डितों और आचार्योंके बीच समसामयिक कवि-परम्परा भी चली जिसमें नवमी सदीसे पन्द्रहवीं सदीके बीच धनञ्जय, स्वयम्भू, पुष्पदन्त, हस्तिमल्ल, हरिश्चन्द्र, श्रीधर, धनपाल और तेजपालके नाम अग्रणी हैं। सम्भवतः ये कवि भी प्रायः गृहस्थ ही रहे हैं। इन कवियोंका प्रमुख कार्य उपाख्यानो द्वारा धर्मचक्रको जीवित बनाये रखना था। इसके विपर्यासमें, पण्डितोंका कार्य धार्मिक सिद्धान्तोंको जनभाषामें प्रस्तुत करना रहा है।

पिछले तीन सौ वर्षोंमें उत्तरप्रदेश, राजस्थान और मध्यप्रदेशके अनेक पण्डितोंने जैन-समाजको धार्मिक रूपसे जागृत बनाये रखा। इस परम्परामें राजमल, बनारसीदास, शानतराय, शैलतराम, टोडरमल और सदाशुलजी आदिने आध्यात्मिक शैलीसे और गोपलदास बरैया, देवकीनन्दन शास्त्री, मन्मथलाल शास्त्री, बशीर श्यावालंकार, के० भुजबली शास्त्री तथा अन्योंने ग्वाय-शैलीसे धार्मिक जागृति की। इनका कार्य धर्म-ग्रन्थोंकी भाषा-टीका, प्रवचन, प्रभावना और प्रचार मुख्य रहा है। लेकिन इनका क्षेत्र सीमित रहा। बीसवीं सदीमें एक विशिष्ट पण्डित-परम्पराका अम्युदय हुआ। इसके अन्तर्गत जगलकिशोर मुस्तार, नाचूराम प्रेमी, प० फूलचन्द्र शास्त्री, प० जगन्मोहनलाल शास्त्री, प० कैलाशचन्द्र शास्त्री, सुमेरुचन्द्र विवाकर, डॉ० हीरालाल जैन, डॉ० ए० एन० उपाध्ये, डॉ० महेश्वरकुमार ग्वायाचार्य, डॉ० पन्नालाल जैन, डॉ० दरबारीलाल कोठिया, जैनकुल दास तथा डॉ० ज्योतिप्रसाद जैनकी कोटिके विद्वान् आते हैं। इस परम्परामें जैनधर्म और साहित्यकी हिन्दी टीकाके साथ नये मौलिक ग्रन्थोंका भी सृजन किया। युगानुरूप सिद्धान्तिक व्याख्याएँ भी प्रस्तुत की। इसने जैनधर्म और संस्कृतिको जैतवर जगत्में भी प्रकाशित किया। इस युगमें अनेक व्यक्तियोंने जैन धार्मिक साहित्यका अर्थजोमें अनुवाद भी किया। इससे विदेशोंमें जैनधर्म और इसके इतिहासके सम्बन्धमें अनेक भ्रान्तियाँ दूर हुईं। अरबी और हिन्दीमें पत्र-पत्रिकाएँ प्रकाशित कर समाजकी एकरूपता और जागरूकताको प्रगति दी। बीसवीं सदीके मध्य तक आते-आते एक नवीन विद्वत्परम्पराका जन्म हुआ जिसने पाश्चात्य पद्धति पर संस्कृत, प्राकृत तथा जैनदर्शन और साहित्यका समीक्षात्मक अध्ययन कर नये प्रतिमानोंके अनुरूप साहित्यकी सृष्टि की। इस युगमें कुछ तुलनात्मक अध्ययन भी प्रारम्भ हुए जिससे नयी पीढ़ीके दृष्टिकोणकी व्यापकताका अनुमान लगता है। इस परम्परामें

कौटिलिक अध्ययनकी सीलमता, विस्तारता तथा सम्मीरता गहन शोधके विषय है। फिर भी, ऐसा अवश्य प्रतीत होता है कि बीसवीं सदीके पूर्वार्ध और उत्तरार्धके विद्वद्-वर्गके एक-दूसरेके पूरक बननेकी प्रक्रिया उसकी सरल नहीं दिखाई पड़ती। अस्तु, अपने ढंगसे ही रही, यह सही थी पुरानी पीढ़ीके कार्यको बागे बढ़ाती हुई नई संस्कृति एवं समाजको विद्यादान कर रही है।

स्वैताम्बरोंमें यक्षित-परम्परा इतनी विकसित नहीं पाई जाती। इस परम्परामें बर्ष प्रचार व जागरणका कार्य आचार्यों एवं सूरियोने किया है। हाँ, इस ढंगमें प० सुलकाळ सप्तमी, प० बेचरवास दोशी, प० दलसुल भाई मालवगिया तथा अग्रचम्ब नाहुटाके समान विद्वानोंने अपना बहुमूल्य योगदान किया है।

विशिष्ट मानवों और अतिमानवोंकी स्तुति, नारायणी, नाभा और प्रशस्तियोंके उल्लेख वेद-उपनिषदों तकमें पाये जाते हैं। दानवीर, युद्धवीर तथा नरेशोंकी प्रशस्तियाँ अनेक काव्योंके रूपमें हमें सुज्ञात हैं। इसी प्रकार, साहित्य, संस्कृति और समाजके उन्मायक विद्यावीरोंकी प्रशस्ति भी स्वाभाविक है। यह कहा जाता है कि आचार्य पुण्यदन्त और भूतबलिकी प्रशस्ति-स्तुति देवताओं तकने की थी। वर्तमान अभिनन्दन भी इसी प्रकारकी प्रशस्तिके आधुनिक संस्करण है। इनका उद्देश्य एवं रूप भी समय-समय पर बदलता रहा है। कभी यह मात्र व्यक्ति-प्रमुख था, पुण्यमाल तक सीमित था, फिर 'पत्र पुण्यम्' और मानपत्रोंमें परिणत हुआ और वर्तमानमें यह अभिनन्दनीयके माध्यमसे एक स्थायी साहित्य-निर्माणकी प्रक्रियाके रूपमें विकसित हुआ है जो विद्वानों, शोधकों तथा सुधी पाठकोंके लिए ज्ञानवर्धक एवं विचार-त्रेरक सन्दर्भ साहित्यका काम करता है। ऐसे साहित्यका निष्काम उद्देश्य तत्त्वज्ञान और साधनाकी ओर उन्मुख होना है।

प्राग्यविद्याके क्षेत्रमें डॉ० आठारकर और प्रो० विन्टरनित्स आदि मनीषियोंका सम्मान करनेका यही उपाय उचित समझा गया कि उनके जीवनकी आधारभूत प्रवृत्तियों—शोधार्थ पर आधारित कृतियाँ ही उन्हें समर्पित की जाएँ। इससे प्रेरित होकर ही, सम्भवतः पिछले चार दशकोंमें अनेक दिगम्बर और स्वैताम्बर विद्वानों और साधुजनोंके अभिनन्दन इसी रूपमें आयोजित किये गये। इस प्रकारके अनेक अभिनन्दन अथवा स्मृति-ग्रन्थोंके माध्यमसे जो साहित्य सामने आया है, वह स्फुट तो अवश्य है, परन्तु उससे धर्म, दर्शन, पुरातत्त्व, साहित्य, इतिहास तथा विज्ञानसे सम्बन्धित जैन विद्याओंके अनेक ऐसे पक्ष प्रकाशमें आये हैं जिनसे महावीरकी पराम्पराकी महत्ता, प्रभावकता एवं प्रसारमें पर्याप्त योगदान मिला है। ऐसे प्रयत्नोंकी निरन्तरता बीसवीं सदीकी एक अनिवार्य एवं वंगवती भावना बनती जा रही है।

आदर्शगीय प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने अपने गहन अध्ययन, लेखन, सम्पादन, प्रवचन, मार्गदर्शन, वक्तृत्वकला, अध्यापन और शोधकार्य, दानवृत्ति एवं सहयोग-भावके कारण जैन समाज और अखिल भारतीय विद्वद् वर्गमें जो कीर्तिमानी स्थान प्राप्त किया है वह भी समावर्णीयताकी कोटिमें स्वतः समाहित होता है। इस आधार पर ही अनेक व्यक्तियों एवं संस्थाओंके सहयोगसे वर्तमान समितिने उनके अभिनन्दन का निश्चय किया। समितिको, अथक प्रयत्नसे लाभमय शताधिक सहायकों, शताधिक ही लेखकों एवं विद्वानोंका भरपूर सहयोग मिला। इसकी प्रत्याशामें ही हमने अभिनन्दन ग्रन्थकी सप्त-सदी रूपरेखा तैयार की। इसके अनु रूप ही हमारे निवेदन पर देश और विदेशके क्यातिप्राप्त विद्वानोंने हमें इतनी बहुमूल्य सामग्री प्रेषित की कि इसका तृतीयार्ध तो हम इच्छा करते हुए भी, अपनी पृष्ठसीमा तथा अर्थसीमाके कारण, इस ग्रन्थमें समाहित न कर सके। इसके अतिरिक्त अनेक लेखकों हमें सम्पादित कर सक्षिप्त भी करना पड़ा है। इन लेखोंका अध्ययन लेखकोंके आधार पर नहीं, अपितु विषय-वस्तुकी मौलिकता, नवीनता, विश्वविद्या तथा रोचकताके आधार पर किया गया है। ग्रन्थकी व्यापक उपयोगिताको ध्यानमें रखकर हमने इसके महत्त्वपूर्ण अंग्रेजी लेखोंका हिन्दी-सार देनेकी नई परम्परा अपनाई है। यह भी इस ग्रन्थकी अनिवार्यता होगी। इस कार्यमें हमारे परावर्षदास्यों एवं सम्पादक-अध्वजके सभी सदस्योंने पर्याप्त मार्गदर्शन

और भ्रम किया है। फिर भी, यह भ्रम कैसा रहा, इसपर हमारा प्रबुद्ध पाठकवर्ग ही निर्णय दे सकता है। सम्प्रदायोंकी विश्वास है कि उनका यह सामग्री-भ्रम रुचिकर होगा।

ग्रन्थके प्रारम्भमें भारतके विविध क्षेत्रोंमें काम करनेवाले ११ समाजसेवियों, सहपाठियों, शिष्यों, विद्यालयों तथा विश्वविद्यालयोंके विद्वानों एवं मुनि व साधुजनोंके आशीर्षचन एवं संस्मरण दिये गए हैं जो पंडितजीकी विविध प्रवृत्तियोंका विवर्धन कराते हैं और उनकी प्रभावकलाका लोभ प्रदर्शित करते हैं। इस लक्षमें देरसे आये अनेक लोगोंके संस्मरणोंको सम्मिलित नहीं किया जा सका, इसका हमें खेद है।

प्रथम लच्छमें माननीय पंडितजीके व्यक्तित्व और कृतित्वके विविध रूपों पर विवरणात्मक एवं समीक्षात्मक प्रकाश डाला गया है। हमें हर्ष है कि इसके अन्तर्गत आ० पंडितजीने मेरा जीवन-क्रम देकर अपना अन्तरंग भी प्रस्तुत किया है। इस लच्छमें हम उनके द्वारा ही लिखित 'मेरे माता-पिता' (जैन सन्देश, १९६०) भी देना चाहते थे, पर यह अनुपलब्ध रहा। इस लच्छमें हमने उनके द्वारा लिखित तेरह मौलिक और अष्टादस सम्पादित, सहसम्पादित तथा अनुवादित कृतियोंके विवरणके साथ उनके द्वारा लिखित विविध लेखोंकी भी विषयवार वर्गीकृत रूपमें दिया है। यह सूची पूर्ण है, यह हम नहीं कह सकते। साथ ही, पंडितजीका लेखन सम्प्रति भी जारी है। हमें समय पर अनेक आवश्यक पत्र-पत्रिकाएँ भी नहीं मिल सकी। फिर भी, इस कार्यमें हमें स्यादाव विद्यालय, काशी, दि० जैन सच, वर्षा विद्यालय, सागर तथा प्रो० उदयचन्द्र जैन, काशीसे अविस्मरणीय सहयोग मिला है। इस लच्छमें हमने पंडितजीके तीन मौलिक ग्रन्थों—जैनधर्म, जैन-साहित्यका इतिहास, जैन-न्यायकी समीक्षा भी प्रस्तुत की है। इसमें पंडितजीके लेखन तथा विद्वत्ताके अनेक पहलू प्रकाशमें आये हैं। इस प्रकारकी कृति-समीक्षा भी इस अमिनन्दन ग्रन्थकी एक अन्ध विशेषता ही मानी जाएगी। इसका 'विद्यावृक्ष' भी एक नवीनताका प्रतीक है।

द्वितीय लच्छमें धर्म और दर्शनसे सम्बन्धित लेखोंमें भारतके चारो कोनोंके प्रभूत विद्वानोंने धार्मिक सिद्धान्तों तथा विषयों पर अधुनातन तुलनात्मक एवं समीक्षात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। परम्परागत पाठकोंको इस लच्छमें परम्परागत विषयोंके लेखोंका अभाव लटकेगा पर हमने युगानुरूप पाठ्य एवं शोध-सामग्री देकर उनके ज्ञानकोशको बढ़ाना तथा विचार प्रेरण करना ही अधिक उपयुक्त समझा है।

इसी प्रकार, साहित्य तथा इतिहास व पुरातत्त्वके तृतीय और चतुर्थ लच्छोंमें भी हमारा लक्ष्य पाठकोंके लिए नवीन विधाओंकी सामग्री प्रस्तुत करना रहा है। हमें विश्वास है कि वो दर्जनसे अधिक लेखोंकी यह सामग्री अल्पतः रोचक तथा ज्ञानवर्धक प्रमाणित होगी। अनेक लेखोंकी सचिवता इसे और भी आकर्षण दे सकेगी।

जैनदर्शनकी वैज्ञानिक परम्परा नामक पाँचवाँ लच्छ अनेक दृष्टियोंसे विचारप्रेरक है। वैज्ञानिक युगके अनुकूल हमने इस लच्छमें अंतिकी, रसायन, गणित, ज्योतिष, आधुनिक, भूगोल तथा खगोलसे सम्बन्धित जैन मान्यताओंपर तुलनात्मक एवं समीक्षात्मक लेख दिये हैं। ऐसी सामग्री एक स्थानपर इस रूपमें अन्यत्र दुर्लभ है। लेखोंके हिन्दी सारके माध्यमसे उन्हें सामान्य पाठकों तक पहुँचानेका प्रयत्न किया गया है। हमारा विश्वास है कि यह सामग्री अनेक विद्वानों व शोधकोंके लिए समीक्षण, सशोधन एवं ज्ञानवर्धनकी प्रेरक बनेगी। इस लच्छके लेखकोंमें अनेक अन्तरराष्ट्रीय ख्यातिप्राप्त हैं। इनके अधिकांश लेख मूलतः अंग्रेजीमें ही दिये गये हैं। इसमें हमारा उद्देश्य यह कि जैनदर्शनकी वैज्ञानिक परम्परा तथा मान्यताओंकी जानकारी ऐसे राष्ट्रीय तथा अन्तर्राष्ट्रीय पाठकों तक भी पहुँचे जिनसे यह समुचित स्थान और गरिमा ग्रहण कर सके। अभी दो जैन वैज्ञानिक मान्यताओंके विषयमें वैज्ञानिक जर्नल 'अन्धकार'में ही हैं।

छठवाँ खंड वर्तमान एवं भावी शोध-क्षेत्रोंकी ओर संकेत करता है। जैन विज्ञानसे सम्बन्धित अधिकांश शोधकार्य अबतक विभिन्न भाषाओंमें उपलब्ध ललित-साहित्यसे ही सम्बन्धित रहा है। पर अब

न्यायशास्त्र, विज्ञान, अर्थशास्त्र, राजनीति तथा अन्य विषयों के क्षेत्रों में भी अनेक विद्वान् शोधकार्य कर रहे हैं। इससे अनेक परिभाषाओं और मापदण्डों पर पुनर्विचार की आवश्यकता की अनुभव किया जा रहा है। इस सन्दर्भ के लेखकों ने बड़ी ही महत्त्वपूर्ण प्रेरक एवं समीक्षापूर्ण सामग्री देकर सम्पादक-मण्डल को उपकृत किया है। हमारा विश्वास है कि किसी भी ऐसी नयी कृति में इस प्रकारका सख्त अवश्य रहना चाहिए जो हमारे लिए भविष्यका विमर्शक बने।

विदेशों में जैनविद्याएँ नामक सप्तवी सख्त और भी महत्त्वपूर्ण हैं। इसमें फ्रांस, जर्मनी, ब्रिटेन, अमेरिका, फिनलैंड तथा अन्य देशों में जैनविद्याओं के अध्ययन की एक शक्ति की गई है। इससे ज्ञात होता है कि विदेशों में अधिकांशतः श्वेताम्बर-साहित्य पर ही अध्ययन किया गया है। इसका कारण सम्भवतः यह है कि विदेशों में विगम्बर-साहित्य इस सदी के पूर्वार्ध तक पहुँच नहीं पाया। इस साहित्य के सुलभ करने की प्रक्रिया तीव्र की जानी चाहिए। यद्यपि इस दिशा में जैनमिसन और राबर्ट्सन और टेलर ट्रस्ट का कार्य प्रेरणास्पद है, तथापि उसमें कई गुनी वृद्धि की आवश्यकता है। यह प्रसन्नता की बात है कि अब विदेशों में साहित्य के अतिरिक्त धार्मिक सिद्धान्तों एवं न्यायशास्त्र पर भी कुछ काम होने लगा है। इसके लिए समुचित आर्थिक सुविधाओं को जुटाने तथा आवश्यक साहित्य-प्रसार की नई आवश्यकता है। हम इस सन्दर्भ में कुछ और विदेशी विद्वानों के लेख देना चाहते थे, पर हमारी सीमाओं ने हमें विवश कर दिया।

हमने इस अभिनन्दन-ग्रन्थ में प्रकाशित सामग्री के चयन में यह प्रयास किया है कि यह उपयोगी, सारवान् एवं ज्ञानदीपको प्रकाशित करनेवाले वायु के समकक्ष हो। इसके लेखों में बीसवीं सदी की तुलनात्मक और समीक्षात्मक दृष्टि मुख्य रही है। यही दृष्टि ज्ञान के क्षेत्रों के विकास एवं सचर्चने को नये आयाम देती है एवं हमें अन्वेषण की ओर प्रवृत्त करती है। यही हमारी ज्ञानविधासाक्षात् साध्य है। इस उत्कृष्ट साध्य के लिए समुचित कारक प्रस्तुत करने की प्रक्रिया ही विद्वान् साध्य और अभिनन्दन है। इस साध्य की पूर्ति में विचारों की मिन्नता उनके विकास की प्रक्रिया में ही सहायक होती है। यह सम्भव नहीं है कि सम्पादक-मण्डल लेखकों के सभी विचारों से सहमत हो, फिर भी उन्हें प्रकाशित कर वह अन्य विद्वानों को उनके समुचित परीक्षण के लिए प्रेरित करना चाहता है।

सम्पादक-मण्डल के कार्य में जिन सम्मान्य लेखकों, गुणजनों एवं सन्तों ने सहयोग किया है, उसके लिए वह सभीका आभारी है। उनके सहयोग के बिना हमारा यह गुस्तर कार्य मूर्तरूप ही कैसे ले सकता था। इस अवसर पर हम उन सहयोगियों से क्षमा-याचना भी करना चाहते हैं जिनकी कृतियों को हम इसमें, अपनी सीमाओं के कारण, समाहित नहीं कर सके। हम सभी सम्पादन परामर्शदाताओं एवं प्रबन्ध-सम्पादक के भी आभारी हैं जो निरन्तर मार्गदर्शन और प्रेरक सुझाव देते रहे हैं। हम प्रबन्ध-समितिके सदस्यों के ऋणी हैं जिन्होंने मडल पर पूर्ण विश्वास किया और उसके कार्य में सभी प्रकार की सुविधाएँ प्रदान की। हम महावीर प्रेस के व्यवस्थापक, आचार्य कपिलदेव गिरि एम० ए०, टंक-इय तथा सम्पादन कार्य में सहयोगी कु० प्रतिभा जैन एम० ए० तथा प्रमोद दुबे के प्रति भी अपना आभार व्यक्त करते हैं। अन्त्य में, मैं डॉ० नन्दलाल जैन का नाम लिये बिना भी नहीं रह सकता जिन्होंने ग्रन्थ में अभिनवता एवं नवीनता लाने के लिए अथक श्रम किया है।

अनेक प्रकार की सावधानी के बावजूद भी सूत्रण कार्य में त्रुटि रह जाना स्वाभाविक है। इनके लिए हम क्षमा प्रार्थी हैं। हम यह आशा करते हैं कि पाठक उन्हें सुधार कर पढ़ेंगे और हमें भी विभिन्न अपूर्णताओं की सूचना देंगे।

B. 3/115 विद्यालया, काशी }
१२-१०-८०

भागीरथप्रसाद त्रिपाठी, 'भागीरथ शास्त्री'
कुल सम्पादक-मण्डल

अनुक्रम

आशीर्वाचन, अभिवादन और संस्मरण

आशीर्वाचन	आचार्य समन्तभद्रजी महाराज	१
"	आचार्य श्री विमलसागरजी महाराज	१
"	आचार्य श्री विद्यासागरजी महाराज	१
"	यसोदेव सूरिजी	१
"	भट्टारक चास्कीतिजी	१
"	भट्टारक लक्ष्मीसेनजी	१
अभीप्सा	युवाचार्य महाराज	१
मार्गदर्शन	डॉ० श्री कस्तूरराज भण्डारी	२
कविता	निर्मल भाजाव	२
कैलाशचन्द्रो जयसात्सुधीन्द्र	कमलकुमार जैन	३
भौतिक काया पर औढी वावरमें रच न ओल	कल्याणकुमार 'शशि'	५
वन्दन शत अभिनन्दन	हजारीलाल 'काका'	६
सद्भावना	पद्मश्री सुमतिबाई शाह	६
सन्त सरस्वती पुत्र	डॉ० जगन्महोदयलाल शास्त्री	७
सहपाठीके प्रति	विद्याभूषण के० भूजबली शास्त्री	८
भैया कैलाशचन्द्र	हरिश्चन्द्रजी भाईजी	८
मूली-बिसरी यादें	डॉ० जगदीशचन्द्र जैन	९
गवेषक पंडितजी	पी० एन० कोटेकर, कुलपति, उज्जैन	१३
व्यक्ति नहीं, सस्था	डॉ० प्रभुदयाल अग्निहोत्री	१३
धर्मनिष्ठ पंडितजी	प० दलमुख भाई मालवणिया	१४
अभिनन्दनीय पण्डितजी	अगरकन्द नाहुटा	१५
मूधन्य विद्वान्	नाचूलालशास्त्री	१५
निर्लोभवृत्ति	प० गोविन्दराय जैन	१६
पंडितकी विवशता एक खरी बात	डॉ० कछेरीलाल जैन	१६
जैन समाजके सुमेव	प्रो० श्रीचन्द्र जैन	१७
आदर्श कीर्तिस्तम्भ	माणिकचन्द्र नाहर	१८
विनम्रता और स्वाभिमानके ओजसे मण्डित		
पंडितजी	अयकिशानदास खडेलवाल	१८
शस शत वन्दन कोटि-कोटि अभिनन्दन	नाचूलालशास्त्री 'फणीश'	१९

स्वाध्यायसिरोमणि	यतीन्द्रकुमार शास्त्री	१९
जीवन्त स्रोत	श्रीरेन्द्रकुमार जैन	२१
बाबरनाम	बालचन्द्र शास्त्री	२१
प्रतिभाशाली निर्भीक विद्वान्	प्रकाश हितैषी शास्त्री	२२
विद्वत्ताकी विभूति	लक्ष्मीचन्द्र सरोज	२२
मेरी नजरमें	प्रतापचन्द्र जैन	२३
प्रभावक लेखनीके धनी	राजकुमार शास्त्री	२६
लोकप्रिय विद्वान् और प्रभावशाली वक्ता	डॉ० कस्तूरचन्द्र काशलीवाल	२६
जिनबाणीके एम्साइक्लोपीडिया	डॉ० महेन्द्रसागर प्रचडिया	२७
कर्मठ समाजसेवी	विष्णु समाजघा, सुमनाकर	२८
शास्त्रीजी शतायु हो	मूलचन्द्र किसानदास कापडिया	२८
सन्त कैलाशचन्द्रजी	प्रेमचन्द जैन, अहिंसा मन्दिर	२८
आदराभ्युजलि	महताब सिंह जैन	२९
छारदाका निबर सपूत	नीरज जैन	२९
मेरे पूज्य आचार्यजी	अमरचन्द्र जैन	३२
विद्यावारिधि शास्त्रीजी	प० शिखरचन्द्र शास्त्री	३३
कृतज्ञ कारका गुरुकुल परिवार	प० माणिकचन्द्र चवरे और प० माणिकचन्द्र मिषीकर	३४
शत शत बन्धन	स्वतन्त्र जैन	३४
कज्जल और उदार व्यक्तित्व	डा० रमेशचन्द्र जैन	३५
विद्यागुस्का नमन	डॉ० पन्नालाल साहित्याचार्य	३६
आदर्श अध्यापक और सफल साहित्यकार	महामहोपाध्याय हरीन्द्रभूषण	३७
विद्याभ्यसनी एवं कर्मठ व्यक्तित्व	राजकुमार जैन, बी ए एम एस	३९
एक कर्मयोगी	डॉ० सुरेशचन्द्र जैन	३९
सहृदय पंडितजी	राजनाथ रसोइया	४०
मेरी दृष्टिमें पंडितजी	डॉ० प्रेमसागर जैन	४०
जैन संस्कृतिके अप्रदूतके प्रति	अन्यकुमार सिन्हा	४४
अनुपम निधि	सेठ भागचन्द सोनी	४६
महान् मानवरत्न	भगवानदास खोमालाल जैन	४७
महाविद्वान् पंडितजी	सत्यम्बरकुमार सेठी	४७
लोकप्रिय सम्पादक	हीराचन्द बोहरा	४९
आस्थाके प्रतीक	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन	४९
ससत अभिनन्दनीय पंडितजी	डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन	५०
धर्मशास्त्रमय सब जग जानी	प्रो० खुशालचन्द्र गोरालाल	५२
श्रद्धेय पंडितजी	नरेन्द्रप्रकाश जैन	५४
निरमिमानी व्यक्तित्व	महेन्द्रकुमार 'मामब'	५५
जाबूगर पंडितजी	रतनलाल कटारिया	५६

खंड-१ : व्यक्तिगत और कृतित्व

हेल्लेनिक के विजयी जनपदकी

जैन विमूर्तियाँ

श्रीधरकुमार शास्त्री

५७

मेरा जीवन-क्रम

सिद्धान्तार्थ्य प० कैलाशचन्द्रजी

६१

जीवनकी एक झलक पंडित कैलाशचन्द्रजी

सतीशकुमार जैन

६८

जैसा देखा जैसा सुना

श्रीकान्त गोयलीय

७२

पंडितजी प्रवृत्तियाँ और विचारधारा

सम्पादक

७५

पंडितजी और बुन्देलखंड

डॉ० नरेन्द्र विशार्वी

८२

सम्पादकीय लेखोंकी विषयवार सूची

८६

(अ) शिक्षा, शिक्षार्थी, शिक्षक तथा शिक्षण-संस्थाएँ, परीक्षा और परीक्षा-पद्धति

८९

(ब) सामाजिक समस्याएँ और संस्थाएँ

८७

(स) शास्त्रीय और धार्मिक लेख

९३

(द) राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय

९६

(य) व्यक्तिविशेष

९८

(र) लोकप्रिय लेख

९८

(ल) शोधलेख

९८

पंडितजीकी कृतियाँ

१००

महत्त्वपूर्ण पुस्तकोंकी समीक्षा

(अ) जैनधर्म

डॉ० विशावर जोहरापुरकर

१०१

(ब) जैन साहित्यका इतिहास

एक समीक्षा

डॉ० हरीन्द्रचूषण जैन

१०२

(स) जैन न्याय एक समीक्षा

अन्यायी

१०६

पंडित कैलाशचन्द्रजीका दशवृक्ष

११२

पंडितजीका विद्यावृक्ष

११२

खंड-२ : धर्म और दर्शन

कर्मशास्त्र मनोविज्ञानकी भाषामें

युवाचार्य महाप्रभ

११३

सम्यग्दर्शन-ज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्ग

आचार्य राममूर्ति त्रिपाठी

११७

जैनपरम्परामें सन्त और उनकी साधना-पद्धति

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री

१२३

इस्लामकी दिगम्बर-टीकाओंमें आम्रम

तथा निर्ग्रन्थताकी चर्चा

प० इलसुल भाई मालवविद्या

१३५

समयसारके भाष्य आत्मख्यातिकी मुद्रित प्रतियोंमें

एक महत्त्वपूर्ण पाठमें एकरूपताकी आवश्यकता

प० माणिकचन्द्र चवरे

१४०

संग्रहवृत्तिसे असंग्रहवृत्तिकी ओर

अगरचन्द नाहटा

१४३

विष्णुसहस्रनाम और जिनसहस्रनाम

लक्ष्मीचन्द्र सरोज

१४७

जैन साइकोलोजी

डॉ० टी० जी० कालघाटी

१५२

कहाँ तक व्यर्थका शासन और अधिकार (बोधकथा)	वैमिबन्ध पटौरीया	१५६
रत्नकरंडमायकाचार्यमें शोधोपवास चर्चा	रत्नबन्ध कठारया	१५७
मो.त. महलकी परचम सीढ़ी समकित	नीरज जैन	१६३
विषयूटेशन भाव वेस्टर्न मेटेरीयलिज्म		
ऑन दी बेसिस आब जैन फिलोसोफी	मुनि महेश्वरकुमार द्वितीय	१७६
उत्तम सत्य	डा० बी. एस. कुलकर्णी	१८५
जैनधर्मका उद्गम क्षेत्र मगध	प्रो० कृष्णदत्त बाजपेयी	१९१

खंड-३ : साहित्य

जैन आगम साहित्य	साध्वीजी कनकजीजी	१९३
श्वेतम्बिज्जु	डी० जी० सवेसरा	२०२
पद्मपुराण और भानसके राम	डॉ० लक्ष्मीनारायण दुवे	२०५
जैन धार्मिक साहित्यमें उपमान और उपमेय	डॉ० अमितामकुमार	२०७
पद्मानन्दका वैराग्यशतक	डॉ० प्रभुधयाल अग्निहोत्री	२१५
रत्नाकरकी हस्तकला	जी० ब्रह्मप्पा	२२१
चतुर्विंशतिमन्धानकाव्य	प्राचार्य कुन्दनलाल जैन	२२५
विबुध श्रीधर एव उनका पासणाहचरित	डॉ० राजाराम जैन	२२७
जैन गीतिकाव्यमें भक्ति-विशेषण	प्रो० श्रीचन्द्र जैन	२३८
प्राथिनीय और शाकटायन व्याकरण		
तुलनात्मक अध्ययन	डॉ० बागीशशास्त्री	२५१
कन्द्रीब्यूसन आब कर्नाट दू. जैन लिटरेचर		
एण्ड कल्चर	डॉ० के० कृष्णमूर्ति	२५७
कन्नड एण्ड जैनगम साहित्य	प्रो० एम. डी. बसन्तराज	२६८

खंड-४ : इतिहास और पुरातत्त्व

(अ) इतिहास

जैन साहित्य संवर्धनमें राष्ट्रकूटयुगका योगदान	डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन	२७३
बिहारमें जैनधर्म	जपेन्द्र ठाकुर	२८१
मध्यप्रदेशमें जैनाचार्योंका बिहार	डॉ० विशाखर जोहरापुरकर	२८८
महिलायें जैन संस्कृतिकी सेवामें	पद्मश्री सुमतिबाई शाह	२९४
अन्देरी अम्बर मालवा सुल्तान्स	एच. ए. निजामी	३०४

(ब) पुरातत्त्व

भारतीय संस्कृतिके प्रतीकोमें कमल और अश्व	श्रीमती सुधा अग्रवाल	३१२
मुन्नेलखण्डमें जैनधर्मके प्राचीनतम प्रतीक	अश्वप्रभूषण निवेदी	३१९
जैन प्रतिमाओंमें सरस्वती, चक्रेश्वरी, पद्मावती		
और अम्बिका	डॉ० कादम्बरी शर्मा	३२२

ऊनके प्राचीन जैन मन्दिर	राजस्थान विवेकी	१२९
महोबाकी जैन प्रतिमायें	सैलेश्वरकुमार रस्तोवी	१३५
जैन वास्तु और मूर्तिकला	पं० भुजबली शास्त्री	१४१
राजस्थानकी पुरा-सम्पदाके खजाने		
प्राचीन जैन पांडुलिपियाँ	विजयशंकर जीवास्तव	१४५
पचराई और ऽडरके महत्त्वपूर्ण जैनलेख	कु० ऊवा जैन	१४८
विदेशी सग्रहालयोंमें महत्त्वपूर्ण जैनप्रतिमायें	डॉ० हजेन्द्रनाथ शर्मा	१५२
जैन बुद्ध काबिम्स	व्ही० पी० द्विवेदी	१५७

खंड-५ : जैनदर्शनकी वैज्ञानिक परम्परा

रीयलिटी एण्ड फिजिक्स सम एस्पेक्ट्स	डी एस कोठारी	१६५
स्पेस टाइम एण्ड द यूनिवर्स	जी आर जैन	१७५
प्रोपर्टी आव मैटर इन जैन कैन्स	एन एल जैन	१८८
पुद्गल षट्त्रिंशिका एक समीक्षारमक अध्ययन	प्रेमलाल शर्मा, सन्तिधर	४००
जैन साहित्यमें सख्या तथा मकलनादिसूचक संकेत	डॉ० मुकुटबिहारीलाल अग्रवाल	४०२
ज्योतिष्करणक एक अध्ययन	डॉ० विद्याधर जोहरापुरकर	४११
चिकित्सीय ज्योतिषके क्षेत्रमें जैन साहित्यका योगदान	डॉ० ज्ञानचन्द्र जैन	४१४
आचार्य महावीरकी रसायनशितोष उपपत्तियाँ	स्वामी सत्यप्रकाश सरस्वती	४१७
कन्सेप्ट आव मैटर इन अर्ली बुद्धिज्म	डॉ० अमराज चौधरी	४२६
मेटल्स एण्ड एलायज ऊपरिसे ठक्कर फेलज टाइम	एन एल जैन	४३४
स्टडीज इन जैन ऐस्ट्रोनोमी पीस्टवेदाय		
ग्री-मिड्वान्टिक इण्डियन ऐस्ट्रोनोमी	एस एस लिष्क एस. जी. शर्मा	४३९
ए क्रिटिसिज्म अपॉन मोडर्न वीजज ऑफ आवर	जी. सी जैन	४४६
जैनधर्मकी कुछ भूगोल-संगोली मान्यतायें और विज्ञान	स्वामी सत्यभक्त	४५१

खंड-६ : अनुसन्धानके वर्तमान अतिज

जैनशोध समस्या और समाधान	डॉ० महेश्वरसागर प्रचंडिया	४५७
जैनविद्याभ्यासे शोधके अतिज एक सर्वेक्षण		
रसायन और भौतिकी	डॉ० नन्दलाल जैन	४५९
जैनविद्याओंमें शोधके अतिज एक सर्वेक्षण		
जीव-विज्ञान	डॉ० कल्पना जैन	४६९
वैशाखी शोध संस्थानमें शोधके अतिज	डॉ० लालचन्द्र जैन, शास्त्री	४७५
महाकवि असग और उनकी कृतियाँ	श्रीमती प्रतिभा जैन	४८१
गुर्जरकवि सोमेश्वरदेव एक परिचय	श्रीमती सरला त्रिपाठी	४८७
प्राकृत तथा अपभ्रंश शोधमें कार्यकी विधायें	डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री	४९१
जैन कन्सप्ट्स ऑफ लोजिक सम कमेन्ट्स	प्रो० एम. पी. सराडे	४९८
जीव एण्ड अजीव	प्रो० एस एस. बाली	५०४

खंड-७ : विदेशोंमें जैनविद्यार्थे

खान्दानमें प्रचलित येनमत और जैनधर्म	प० जयन्मोहनलाल शास्त्री	५०९
जर्मनीमें जैनधर्मके कुछ अध्येता	डॉ० जगदीशचन्द्र जैन	५११
विदेशोंमें प्राकृत और जैन विद्याओंका अध्ययन	डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन	५१६
जैन स्टडीज इन फ्रान्स	डॉ० कोले कैले	५२०
जैन कन्सेप्ट आब वि सेक्टेड	पद्यानाम एस० जैनी	५२४
जैनीज्म एण्ड मोडर्न साइन्स ए कम्पैरेटिव स्टडी	डॉ० दुलीचन्द्र जैन	५३४
सम रिमाक्स ऑन द प्रामाण्यवाद ऑब जैनीज्म	आत्सुषी यूनो	५४२
द टेल ऑब एलीफेन्ट ग्राइवर इन आवश्यक वर्क्स	एडेल्हीड मैट	५४९
दू डिफीनीशन्स ऑब अहिंसा	डॉ० अन्दू टाहितनेन	५६१
जस्तराध्ययन स्टडीज एन एडीशन एण्ड		
ट्रान्सलेशन आब फोर्थ अध्ययन बिद ए		
मीट्रिकल एनेलिसिस एण्ड नोट्स	के० आर० नोर्मन	५६४
परिशिष्ट		
सजय पद	जिनदास पार्वनाथ फडकुले और	
	गुलाबचन्द्र सकाराम गाधी	५७३

आशीर्वाद, अभिवादन व संस्मरण
Blessings, Regards & Memoirs

आशीर्वाचन

आचार्य समन्तभद्रजी महाराज, बाहुबल।

पण्डित कैलाशचन्द्रजीको सद्बुद्धि, समाधिबुद्धि तथा स्वात्मोपलब्धि प्राप्त हो, ऐसा मंगल व शुभ आशीर्वाद। हम आपका सब तरह से कुशल चाहते हैं। आपकी जिनबाणी सेवा अपूर्ण है। आप-जैसे यथार्थवादी विरल हैं। आपकी सातिसय बुद्धिको मेरा आशीर्वाद। हम आपका परमकल्याण चाहते हैं।

पूज्य १०८ आचार्य श्री विमलसागरजी महाराज

सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री शतायु हो। विद्वानोंका सम्मान प्राणिमान करें, ऐसी हमारी कामना है। मिथ्यात्वकी तुलनामें स्याद्वादवेत्ताका जगह-जगह सम्मान करना चाहिये। आपके प्रयत्नकी मफलताके लिये मेरा पूर्ण आशीर्वाद।

आचार्य श्री विद्यासागरजी महाराज

सम्मान शब्दों द्वारा नहीं होता। शब्दों से केवल प्रवर्धन ही होता है। तथापि आपके समान अच्छे कार्यके लिये मेरा आशीर्वाद।

डॉ० यशोदेवसूरिजी, पालीताणा

शास्त्रीजी जैसे विद्वान्का अभिनन्दन समुचित है। स्नातकोंके लिये यही गुरुदक्षिणा है। ग्रन्थसम्पादन तटस्थ दृष्टिमें एक सुचारु ढंगसे होया, ऐसी आशा है।

शास्त्रीजी ज्ञानकी लुब्ध प्रभावना करते रहे। धर्मलाभ।

भट्टारक श्री चारुकीर्तिजी, मूढबिंद्री, कर्नाटक

बहुश्रुत मनीषी परमश्रुतसेवक विद्वद्भयंका अभिनन्दन वस्तुतः परम स्तुत्य कार्य है। यह कार्य वस्तुतः बहुत पहले ही सम्पन्न हो जाना चाहिये था। मेरा इस कार्यमें पूर्ण सहयोग रहेगा।

महास्वामी भट्टारक लक्ष्मीसेनजी, कोल्हापुर, महाराष्ट्र

पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्रीकी सेवायें ध्यानमें रक्क कर आप ग्रन्थ निकाल रहे हैं। यह स्तुत्य है। इस कार्यके लिये हमारी शुभाशीर्वाद सहित शुभकामना है। सभी सहयोगियोंके लिये आशीर्वाद इति भद्र भूयात्।

अभीप्सा

मुवाचार्य महाप्रज्ञ मुनि श्री नथमलजी

पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री एक व्यक्ति भी हैं और एक महाग्रन्थ भी है। उनके व्यक्तित्व अनेक व्यक्तित्व निमित्त हुए हैं। उम महाग्रन्थमे अनेक लोगोंने तत्त्वबोध उपलब्ध किया है। ऐसे व्यक्तित्व का अभिनन्दन तत्त्वविद्याका अभिनन्दन है। इन प्रयत्नमें अभिनन्दन करनेवाले ही धन्यताका अनुभव करेंगे। यही सार्थकता है तत्त्वविद्याके अभिनन्दन की।

पण्डितजीको मैंने प्रत्यक्ष कई बार देखा है। किन्तु परोक्षत बहुत बार देखा है। उनकी गृण ग्राहकता और समीक्षा शैली द्वारा मेरा ध्यान उनकी ओर आकर्षित हुआ था। आज भी उनके प्रति वह आकर्षण बना हुआ है। पण्डितजीने जैन शासनकी महत्त्वपूर्ण सेवाएँ की हैं। भविष्य भी उनकी सेवाओंके प्रति अभीप्सावान् रहेगा।

●

मार्गदर्शन

डॉ० श्री कुण्णराज भंडारी, कुलपति, अ०प्र०सि० विश्ववि०, रीवा

मुझे बड़ी प्रसन्नता है कि सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री अभिनन्दन समिति शास्त्रीजीके अभिनन्दन हेतु एक विशेष ग्रन्थ प्रकाशित कर रही हैं। इस प्रयासके लिए मैं मनी सयोजकोंको बधाई देता हूँ और मेरी शुभकामना है कि यह प्रयास सफल हो।

इस ग्रन्थमें उनके व्यक्तित्व व कृतित्वपर तो लेख लिखे ही जा रहे हैं और उनके प्रिय विषयो, 'धर्म और दर्शन, इतिहास, संस्कृति और साहित्य', पुरातत्त्वके अतिरिक्त विज्ञान।र भी विशिष्ट मामग्री प्रकाशित की जा रही है। इसमें देश विदेश के विद्वानो व मनीषियोंके जो लेख सम्मिलित किए जा रहे हैं, वे निस्तन्देह उपयोगी हैं। मैं आशा करता हूँ कि यह ग्रन्थ न केवल विद्वत् समाजके लिए वरन् जन-साधारणके लिए भी उपयोगी मित्र होगा तथा शास्त्रीजी समाजको मार्गदर्शन करते रहेंगे।

●

जिनके कण्ठ बनी जिनवाणी,
आगम का है ज्ञान भरा ।
अमृत-सी प्रियव्यभि बिखेरते,
शास्त्रों का है सार भरा ॥

अभिनन्दन हैं पूज्य आपका
कोटि नमन स्वीकार करें ।
महावीर पथ के अनुयायी बन,
हम पापों का क्षार करें ॥

निर्मल आजाद, जबलपुर

कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्रः

कमलकुमारो जैन. गोहल्ल, कलकत्ता

१

यज्ज्ञानसिन्धोर्बलविन्दवोऽत्र
सर्वत्रलोके प्रसरन्त्यजलम्
सोऽत्राभिवन्द्यो नितरा बुधेशै
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

२

निरन्तरज्ञानविबुद्धये य
कृतभ्रमप्राप्तनिजात्मबोध
निरस्तचिन्त स्वपरार्थसाधक
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

३

सहस्रमिथ्या प्रसरन्ति यस्य
सर्वत्र देशे नगरोपनगरे
धामेषु गेहेषु वसन्ति नित्यम्
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

४

स्याद्वावबिद्याविवितात्मरूप
न्यायात्तानाविधवस्तुरूप
सिद्धान्तवेत्ता स्वपरार्थचिन्त
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

५

स्वस्यायुषो येन सुबोधधारिणे
सबर्धने प्राप्तमहोपयोग.
साहित्यनिर्माणकृते निमग्नः
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

६

बुद्धिर्यदीया प्रतिभाति लोके
लोकातिगा वस्तुविषयेने चै
वस्तुत्वसाफल्यसमन्विता च
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

७

योऽर्हनिष्ठ तत्त्वविमर्शनाय
चिदस्तचित्त सुतरा सुबोध
शास्त्रेषु नानाविधयेषु दक्ष
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

८

शान्तस्वभावो विनयात्मन
सारल्यभूतिनिर्गुणवृत्ति
चारित्र्यनिष्ठो नितरा प्रतिष्ठ
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

९

यत्पाठसरणी हृदयावधार्या
व्याख्यानरीतिर्यच्च मनोऽभिहार्या
न्यायार्हनीतिष्वनरीनिधार्या
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१०

सिद्धान्तशास्त्राणि बहूनि येन
भाषार्थरूपेण कृतानि सः यक्
तत्त्वार्थविज्ञासुकृते हितानि
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

११

स्वाह्वादिद्वान्तमुबोधनाय
तत्राप्यनेकान्तमहोदयाय
यन्मानस सत्यविबोधनेऽस्ति
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१२

बुद्धिर्यदीया प्रतिभाति लोके
सर्वत्र सार्वविषयेऽनुभूते
बाण्या पटुत्वं प्रतिबस्तुषामि
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१३

मनीषिमान्य प्रवरैः प्रमाप्य
धन्यो हि विज्ञानधने प्रधन्य
नान्योऽस्ति यत्त सुकृता बदान्य
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१४

विगम्बरे जैनकुले सुजात
यो जातितोऽभून्ननु बाधबाल
प्रशान्तमूर्ति सरस्वभावा
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१५

चरित्रनिष्ठो ह्यमितप्रतिष्ठ
सज्ज्ञानलाभे विहितप्रयत्न
कृतादरो भव्यजनोपदेशे
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१६

विद्योपजीवी सुतरान्त्वमेव
करोषि शास्त्राध्ययन सदैव
तं नम्यते प्रेमभरेण भूधरा
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

अन्तिमशुभाभिसन्धि.

१७

कैलाशचन्द्रस्य अवार्थरूपा
प्रयोदभावेन निरुपिता च
भूयात्प्रशस्ति प्रशमाय वैषा
बुधप्रियाणा वरमानवानाम्

१८

भूयात्सदैवा शुभमार्गदृष्टि
कृतिर्जनानां हितमुत्सुकानाम्
करोतु कृत्य सुखसाधनार्थम्
निर्बाधरूपेण सदाशया वै



भौतिक काया पर ओढ़ी चादर में रंच न झोल

कल्याणकुमार जैन 'शक्ति', रामपुर, उ० प्र०

१

आत्मोन्नति पथ का प्रतिपादन, आगम-सम्मत ध्येय
जीवन की यात्रा के साथी अपरिग्रह अस्तेय
मूल्यों का आरक्षण, जिनके जीवन का पाथेय
ऐसे पण्डित आज कहा है, निर्विवाद श्रद्धेय
मुक्त हस्त से वितरित है, विद्वत्ता का औदार्य,
पण्डितवर कैलाशचन्द्र शास्त्री सिद्धान्ताचार्य ॥

२

बाणी में लिखती जिनबाणी, करती है कल्लोल
धार्मिक सामाजिक सेवायें, एकत्रित अनमोल,
भौतिक कामा पर ओढ़ी चादर में रंच न झोल
उतरी ठीक धर्म-कटि पर तत्परता की तील
युगो युगो तक शोषाशित हैं, मूल्यांकन के कार्य
पण्डितवर कैलाशचन्द्र शास्त्री सिद्धान्ताचार्य ॥

३

अनेकान्त की सरिताओं का कलकल मधुर निनाद,
बोध-विवर्धित ज्ञानताओं का सचिञ्चल पुष्प प्रसाद
गहिरा तर्काश्रित विचार की रुचियों का अपवाद
जो चरित्र को मूर्ति रूप दें, इतनी कुशल खराद
विद्या बाणी, धर्मशास्त्र प्रतिपादन में प्राचार्य
पण्डितवर कैलाशचन्द्र शास्त्री सिद्धान्ताचार्य ॥

४

शूल भरे शिक्षा के पथ में जीवन हुआ व्यतीत
जुड़ा चला उज्ज्वल भविष्य से, भागा हुआ अतीत
विजयकेतु है, स्थापना-विद्यालय परम पुनीत
विद्यमान है विद्याकारी, उपकृत गणनातीत
बुढ़ावस्था में भी जीवन पूर्णतया अनिवार्य
पण्डितवर कैलाशचन्द्र शास्त्री सिद्धान्ताचार्य ॥

●

सद्भावना

पद्मश्री सुमतिबाई शहा, शोलापुर

पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री जीको हमारी शुभकामना । उनसे हमारा बहुत दिनोसि गहरा सम्बन्ध है । आपने कई वर्षों से जैन विद्वानों की वर्तमान पीढ़ीका निर्माण किया । वे जैन आगम साहित्यके सम्पादन एवं निर्माण कार्यमें सलमन रहे हैं तथा जैन विद्याओंके नये विद्वानोंको जागरणका सदेश दे रहे हैं । आपको दीर्घायु प्राप्त होवे, यही सद्भावना है ।

वन्दन, शत अभिनन्दन

हजारीलाल काका, सकरार, झांसी

जिनके स्वागत को उत्सुक नर लेकर रोली चन्दन,
पण्डित श्री कैलाशचन्द्र का वन्दन, शत अभिनन्दन

×

×

जो भी लिखा अकाट्य, आपकी चली लेखनी निर्मय
मनमें सेवा भाव, भावना में बसता सर्वोदय,
तभी देशहित किया आपने, सत्साहित्य समर्पण,
पण्डित श्री कैलाशचन्द्र का, वन्दन, शत अभिनन्दन

×

×

जैन जाति की सेवामें, जीवन सम्पूर्ण बिताया
ज्ञान दान दे कई, पण्डितों का निर्माण कराया,
इत्तीलिये पण्डित समूह भी करता इनका वन्दन,
पण्डितश्री कैलाशचन्द्र का वन्दन, शत अभिनन्दन

×

×

जब तक चमक रहे हैं नभमें, सूरज चाँद मितारे,
हरी भरी धरती के जब तक सागर पाँव पसारे,
तब तक चमके कौरि आपकी, कहता है कवि का मन,
पण्डित श्री कैलाशचन्द्र का, वन्दन, शत अभिनन्दन ॥



सन्त सरस्वतीपुत्र

३० जगन्मोहनलाल शास्त्री, कुडकपुर

पण्डित कैलाशचन्द्रजीका नाम आज जैन समाजके बच्चे-बच्चोंकी जवान पर है। सत्री उनसे परिचित है भारतके कोने-कोनेमें उन्होंने धर्मप्रचार किया है। सैकड़ों प्रतिष्ठाओं, समाजों, सोसाइटियों, धर्मप्रचार सस्थाधिवेशनों व यूनिवर्सिटियों तथा सेमिनारोंमें उनके भाषण हुए। दशलाक्षणिक महापर्व, महावीर जयन्ती, अष्टान्तिक महापर्व, ऋषभ जयन्ती आदि उत्सवोंपर भी अनेक स्थानोंमें उनके शम्भीर ओजस्वी भाषण हुए हैं। उनके भाषणकी लोकप्रियताका यही प्रमाण है कि उनकी मन्त्रांशमें लोग छातिपूर्वक मनसे सुनते हैं। वे अनेकों महनीय ग्रन्थोंके अनुवादक तथा अनेकोंकी भूमिकाओंके लेखक हैं। जैन सन्देशके सम्पादक आप वहाँ से हैं, अन्य दिगम्बर, दशेताम्बर पत्रिकाओंमें उनसे विविध विषयों पर सामयिक उद्बोधक लेखोंमें भी उनकी प्रतिष्ठा में बहुत बड़ा योगदान किया है।

वे एक समाजशास्त्री, समाजकी नाडी पहिचाननेवाले, निर्भीक लेखक तथा वक्ता हैं। वर्तमान सामाजिक विवादके बीच वे निष्पक्ष लेखनी द्वारा यथार्थ मार्गका दर्शन समाजको कराते हैं। वर्तमानके विचारजन्य मथर्ष में उनके लेख मार्गदर्शक होते हैं। विस्तृत समुद्रकी विद्याल जलराशिसे अन्वकारमें प्रकाश-स्तम्भकी तरह वे दिशा बाध देते हैं। उनका विरोध करनेवाले कुछ विद्वज्जन भी हैं, तथापि वे उनके द्वारा फैलाये गये अपने मिथ्या अपवादोंकी चिन्ता न कर मार्गमें अबिचलित रहकर अपनी आगम भ्रष्टाका व आगम ज्ञानका परिचय सदा अपनी लेखनी द्वारा देते रहते हैं। उनको इस निष्पक्ष लेखनीके कारण अकारण ही कुछ विरोधी विद्वानोंने उनपर सोनगड़ द्वारा सहायता प्राप्त करनेके मिथ्या आरोप किये, और ऐसा कर उन्होंने अपनी निम्न मनोवृत्तिका परिचय दिया। मेरा छात्रकालसे ही पंडितजीसे सहयोग तथा परिचय है। अतः मैं जानता हूँ कि वे सोनगड़की यथार्थ बातोंके समर्थक हैं तथा वलत बातोंके आलोचक भी हैं। आज तक सोनगड़ तो क्या, समाजके किसी नगरसे उन्होंने मेट भी नहीं ली, जो लिया वह काशी विद्यालय के लिये ही लिया जो कि विद्यालयमें जमा है।

स्वाहाव जैन महाविद्यालयकी ५० वर्ष उन्होंने सेवा की तथा सहस्रो विद्वान् तैयार किए। प्रकाशान्तर-से इस ५० वर्षके युगमें उत्पन्न काशीके श्रेष्ठतम विद्वान् उनकी सेवाके फल हैं।

भा०वि० जैनसच मयुराका जीवनकाल तो उनकी सेवासे भरा है। जैन सदेशका समस्त जीवन उनकी दिव्यदृष्टिसे लटा है। वर्षों ग्रन्थमालाके वे आदिसे कर्मठ सदस्य हैं तथा उससे प्रकाशित अनेक ग्रन्थोंके लेखक व सम्पादक हैं। जयध्वलाके सफल टीकाकार हैं जो अनेक भागों तक चली हैं। 'जैन धर्म' उनकी अनुपम कृति है जो जैन-जैनतरोंको जैनधर्मका परिज्ञान करनेमें सक्षम है।

आज ३०-३५ वर्षमें इनकी पत्नी मस्तिष्ककी एक खराबीसे रूग्ण हैं। अपने पुत्रके पास रीची रहती हैं। पण्डितजी ब्रह्मचर्यपूर्वक अपना जीवन सरस्वती माँकी सेवामें लगाये हुए हैं। स्वाहाव विद्यालयके छात्रावासमें ही वे अपना भोजन सर्व नियमित चुकाकर छात्रोंके भोजनके बाद बचा हुआ भोजन करते हैं। बाजारका कुछ खाते नहीं। ब्रह्मचर्यपूर्वक जीवन और अस्वाभाविक इनके इतने उत्कृष्ट हैं कि इन्हें गृहवासी सन्त कहा जा सकता है। अपने इस नीरस जीवनकी इन्होंने कभी नीरस नहीं माना, सरस ही बनाए रखता। सरस्वती सेवाका रसास्वाद ही इनका उत्कृष्ट भोजन रहा है। वे ज्ञान सरोवर में ही मवा रमण करते हैं।

उनके ऐसे उत्कृष्ट जीवनके प्रति मेरी आस्था है। मैं उनका अभिनन्दन करता हूँ तथा उनके दीर्घ जीवनकी कामना करता हूँ।

सहपाठी के प्रति

विद्याभूषण के० भुजबली शास्त्री

श्री शास्त्रीजी मेरे सहपाठी हैं। हम दोनों मोरेनामे साथ-साथ पढ़े थे। सिद्धान्ताचार्य उपाधि भी आरामें बिहारके राज्यपालके हस्तसे एक साथ मिली थी। आपसमें हम लोगों में अच्छी मित्रता भी है। शास्त्रीजीकी बहुमूल्य तीन कृतियोंका मैंने कन्नड भाषामें अनुवाद भी किया। शास्त्रीजी अनेक विषयोंके अधिकारी विद्वान् हैं। शास्त्रीजी अनेक अमूल्य ग्रन्थोंके लेखक, अनुवादक एवं सम्पादक हैं। सासकर जैन समाज शास्त्रीजीको कभी नहीं भूल सकता। आपकी सेवा बहुमूल्य है। मेरी हार्दिक शुभकामना है कि शास्त्रीजी शतायु होकर इतोप्यधिक धर्म, साहित्य और समाजकी सेवा कर अपने जन्मको सार्थक एवं पवित्र बनायें।

भैया कैलाशचन्द्र

भाई श्री हरिश्चन्द्र, जबलपुर

प्रथम विश्वयुद्धके वर्ष १९१४ में मेरे पिताजी श्री नि० लक्ष्मीचन्द्रजीने मुझे स्याद्वारा महाविद्यालय भवैनी, बाराणसीमें अध्ययन हेतु प्रविष्ट करवाया। उस समय विद्यालयमें ७७ विद्यार्थी थे। वहाँ धर्म, न्याय, साहित्य, व्याकरण तथा अंग्रेजीका अध्यापन होता था और पण्डित उमरावसिंहजी (बाद में ब्र० ज्ञानानन्दजी) हमारे प्रधानाध्यापक थे।

मेरे साथ भाई कैलाशचन्द्रजी, नहटीर, प० राजेन्द्र कुमारजी, कामगज तथा अन्य बारह विद्यार्थी प्रथममें पढते थे। मुझे प० सुब्रह्मण्य शास्त्री, प० अबादत शास्त्री (न्याय), प० घुम्दराज शास्त्री (साहित्य) तथा प० उमरावसिंहजी (धर्म) पढ़ाते थे। उस समय बाबू सुमतिरालजी मन्त्री तथा पूज्य गणेशप्रसादजी वर्षी अविष्ठाता थे। इन सभीका मेरे ऊपर विशेष स्नेह था। वे हम सभी का पितृवत् पालन करते थे। हम सभी माधियोंमें भाई कैलाशचन्द्रजीकी बुद्धि अत्यन्त प्रखर थी। यही कारण है कि वे १९१९ में प्रथम परीक्षामें प्रथमश्रेणीमें उत्तीर्ण हुए थे। उस समय मेरे साथ पढनेवालोंमें प० चैनसुखदासजी (अय्यर), जीवन्धरजी न्यायतीर्थ तथा मुन्नालाल रावेलीय, सागर भी थे।

१९१९ के बाद मैं मुरादे विद्यालयमें चला आया लेकिन मेरा और कैलाशचन्द्र जी का आचानाबत अलग भी सहोदर जैसा बना हुआ है। आज भी, जब कभी वे बम्बई, कोणाल या दक्षिणकी ओर जाते हैं, तो कुछ समयके लिए जबलपुर अवश्य ठहरते हैं। उस समय हम तत्त्वज्ञानकी चर्चा करते हैं।

इस वय-बोझिल तनसे आज भी वे अपने अध्ययन, लेखन एवं शोधकार्य में लगे हुए हैं। वे समाजसे स्वयं कोई पारिव्यक्तिक ग्रहण नहीं करते। यह उनकी ज्ञानके प्रति सच्ची निष्ठा, समाजके प्रति उदारतापूर्ण कर्तव्यभावनाका प्रतीक है। अपने जीवनकालमें उन्होंने अनेक धर्मग्रन्थोंका सम्पादन, मौलिक ग्रन्थोंका लेखन एवं शोध कार्य किया है। उनके लेखनकी विशेषता यह है कि वे मूल ग्रन्थकी मौलिकता अक्षुण्ण रखते हैं। लेखनके साथ आपने अनेक सस्थाओंको जन्म दिया है। इन्हें वे आज भी पुष्पित एवं फलवित कर रहे हैं।

कैलाशचन्द्र जी की वाणीमें प्रसरता नया माधुर्यका मिश्रण है। उनकी पाण्डित्य शैली सहज बोधग य होती है। उनका ज्ञान अगाध है। जबलपुर नगरीमें ही आज ३२ विद्वान् उनके शिष्य हैं जो विभिन्न क्षेत्रोंमें अपने साथ आपकी यशोगाथा भी प्रचोतित कर रहे हैं।

प० कैलाशचन्द्रजीकी आत्मीयता मुझे सदैव याद आती है। यद्यपि हमारा और उनका कार्यक्षेत्र प्रारम्भसे ही पृथक्-पृथक् रहा है, फिर भी वह आज तक बनी हुई है। एक बार १९४८ में मुझे सप्रहणी हो गया और मैं चिकित्साहेतु वाराणसी गया। उस समय आपने मुझे अपने घर पर डी छहराया और पूर्ण स्वस्थ होने तक आपके परिवारमें मेरी सभी प्रभारसे सेवा की। वह आज भी स्मरणमें आती है। ऐसी आत्मीयता आज तो दुर्लभ ही है।

ज्ञान गंगाका यह भगीरथ चिरायु हो, यही मेरी जितेन्द्रदेव मे प्रार्थना है। ●

भूली-बिसरी यादें

डॉ० जगदीशचन्द्र जैन, बम्बई

“जगदीश चन्द्र जी”, यह आवाज सुनकर मैंने घूमकर देखा, तो ध्वैत गांधी टोपीमें मोती-कुर्ता पहने पण्डितजी बैठे हुए दिखाई दिये। मैंने कहा, ‘पण्डित जी आप?’

“हाँ, घर लौट कर आने पर दरवाजे पर लगा हुआ आपका नोट देखा, तो पूछता-पूछता मैं हृष्णचन्द्र बेरी जी की दुकान पर पहुँचा और उन्होंने अपनी गाड़ी में मुझे यहाँ भेज दिया।”

“आपको बड़ा कष्ट हुआ, पण्डित जी?”

“आप मेरी अनुपस्थितिमें मेरे घर गये और घर पर मिल न सका। आपसे बिना मिले रह जाता, तो आपको कष्ट होता। कष्ट तो किसीको होना ही था।”

मैंने अपने गाँवके निवासी अपने असीजे शुभभूषण जैन से, जो उत्तर पूर्वी रेलवेमें इन्जीनियर हैं और जिनके घर हम लोग ठहरे हुए थे, पण्डित जी का परिचय कराया।

काशी एक्सप्रेसके छूटनेका समय हो रहा था। हम लोग गाड़ीमें सवार होकर स्टेशनके लिये चल दिये। रास्तेमें मेरी पत्नीने पण्डित जी की लडकीके बारेमें पूछा जो बहुत दिन पहले बम्बई आई थी। उन्होंने कहा, “अब तो बड़ी हो गई है, उसकी शादी भी हो गई।”

उस समयकी एक घटना मुझें याद आ गई। उस दिनों मेरी पत्नी की अस्वस्थताके कारण हम लोगोंने भोजन बनानेके लिये एक गुजराती रसोइया रखवा था। पण्डित जी सपरिवार हमारे घर ठहरे हुए थे। उनकी छोटी बच्चीको पीनेके लिये दूध दिया गया। पण्डित जी ने रसोइयेसे दूधमें मीठा डाल देनेको कहा।

वह हैरान हुआ कि उसे दूधमें मीठा (गुजरातीमें मीठा यानी नमक) डालनेको क्यों कहा जा रहा है। पहले तो वह चुप रहा, लेकिन आग्रह किये जाने पर उसने एक चम्मच भरकर दूधमें मीठा डाल दिया। बच्चीने दूध पीनेसे इन्कार कर दिया। दूध न पीनेकी जिद देख कर उसकी माँ को बहुत बुरा लगा। उन्होंने अपनी बच्चीको बहुत डराया-बमकाया, लेकिन कोई ज़रूरत न हुआ।

मामला सगुन होता ही जा रहा था। हम लोग बीच-बचाव करने चले। रसोइये से पूछा गया। उसने जवाब दिया, "साहब, इन्होंने दूधमें मीठा डालनेको कहा था, तो मैंने डाल दिया।" यह घटना सुनकर पण्डित जीके चेहरे पर हर्षकी रेखा फूट पड़ी और आगन्धकी एक हँसी चारों ओर बिखरती हुई दिखाई दी।

एक दूसरा प्रसंग याद आ गया। दिवालीका दिन था। पण्डित जी तथा स्याद्वाद विद्यालयके विद्यार्थी मदैनीके छेरीलाल मंदिरमें उपस्थित थे। भगवान्की प्रतिमाका अभिषेक सम्पन्न होनेके पश्चात् पूजाकी सामग्री ढालमें सजायी जा चुकी थी, पूजा पड़ी जा रही थी। इस बीच देखा कि पण्डित जीका लडका सुपाखं बहामि माथब है। इधर-उधर खोज की जाने लगी। देखा, तो वे एक कोनेमें बैठे आरामसे लड्डूका स्वाद ले रहे हैं। "कहिये, इसे लड्डूका सदुपयोग कहा जाये या दुरुपयोग।"

इस प्रसंग को याद कर हम लोग खूब हँसे।

×

×

×

मेरे जेष्ठ भ्राता की इच्छा थी कि मैं संस्कृत पढ़कर समाजकी कुछ सेवा करूँ। उन्हें पता लगा कि मोरनामें पण्डित गोपालदाम जी बरैयाकी कोई पाठशाला है जहाँ विद्यार्थियोंको नि:शुल्क शिक्षा आदि देनेकी व्यवस्था है। मुझे साथ लेकर वे मोरना पहुँचे और यद्यपि वार्षिक परीक्षाके दिन नजदीक थे, फिर भी पण्डित देवकीनन्दन जी शास्त्रीकी परम अनुकम्पासे मुझे प्रवेश मिल गया।

यहाँ कैलाशचन्द्र जीसे मेरा दूरका प्रथम परिचय हुआ। वे बड़ी कक्षाके विद्यार्थी थे और मैं ठहरा एक साधारण-सा विद्यार्थी। जो अभी-अभी जैन सिद्धान्त पाठशालामें भरती हुआ था। ऐसी हालतमें अपनी सोभावोको लापकर उनके परिचयमें आनेकी कल्पना भी मैं नहीं कर सकता था।

यहाँ जो कैलाशचन्द्रजी और जगन्मोहनलालजीका निकटका सम्बन्ध देखनेमें आया, वह अन्यत्र दुर्लभ ही होगा। और विशेषता यह है कि यह सम्बन्ध दोनोंमें अभी तक सुरक्षित है। दोनों ऊँची कक्षाके प्रमुख विद्यार्थी थे। वे न्यायाचार्य पण्डित माणिकचन्द्रजी से अष्टसहस्री, मित्राताचार्य पण्डित वशीधरजीमें तत्त्वार्थ-वातिक पढ़ते थे। दोनों पाठशालाके जेष्ठ विद्यार्थियोंके साथ एक बड़े हालमें साथ साथ रहते थे। दोनों एक साथ जगलमें शौच जाते, साथ स्नान करते और साथ ही मन्दिरमें दर्शनार्थ जाते, शामको एक साथ टहलने जाते और रातसे एक लोटेमें दूध लेकर लौटते। इन दोनोंकी मित्रतासे सचमुच मैं प्रभावित हुआ जान पड़ा। सम्भवतः कैलाशचन्द्र जीके प्रति मेरे अज्ञात मनमें इसलिये भी रागभाव रहा हो कि वे मेरे जैसे पश्चिमी उत्तर प्रदेशके अग्रवाल ब्रह्ममें जन्मे थे।

एक बार मैं नजीबाबाद (जिला विजैनौर) में अपने मामाके घर गरमियोंकी छुट्टियाँ बिता रहा था। एक दिन मामाके किन्नी मित्रकी दुकान पर बैठा हुआ था। इतनेमें देखता क्या है कि कैलाशचन्द्र और जगन्मोहनलाल घोड़े के ताँगमें बैठे हुए उस दुकानके सामने आकर रुके। मैं समझ गया कि अवश्य ही कैलाशचन्द्र जीने अपने मित्रको जन्मस्थान नहुँटौर आनेका निमन्त्रण दिया होगा। लेकिन क्या आप समझते हैं कि तपाकसे उठकर मैंने उनका स्वागत किया, या यह कहनेकी हिम्मत की कि देखिये मैं भी यहीका रहने वाला हूँ। नहीं, मुझ जैसा एक छोटा सा अल्पज्ञ विद्यार्थी अपनेसे बड़े विद्यार्थियोंसे बातचीत करनेकी हिमाकत कैसे कर सकता था? यद्यपि कहनेकी आवश्यकता नहीं कि यह प्रश्न आज भी मेरे मनमें कम तृप्तान पैदा नहीं करता

क आखिर उनके सामने मेरा मुह क्यों नहीं खुला ? बोलना नहीं था, तो कमसे कम सामने जाकर अभिवादन तो किया जा सकता था ।

राजेश्वरकुमार, मधुरादाम, बनबारीलाल आदि और भी अनेक विद्यार्थी जैनसिद्धांत पाठशाला में पढ़ते थे । परवार जातिके छात्रोंकी संख्या अधिक थी । दक्षिणी विद्यार्थियोंमें के० भुजबली जीका नामोल्लेख किया जा सकता है जिन्होंने आरामें रहकर शोधकार्य किया है और आजकल मूढविद्वीमें रिटायर्ड जीवन बिता रहे हैं । दक्षिणवासी शाकाहार उन विनो पाठशालाके सुपरिन्टेन्डेन्ट पद पर कार्य करते थे । एक दिन वे अध्ययन कक्षमें किसीसे बातचीत कर रहे थे कि इतनेमें मैं वहाँ पहुँच गया । उन्होंने मेरी भर्त्सना करते हुए वहमि तुरन्त चले जानेका आदेश दिया । मैंने जानेसे इकार कर दिया । बस, इतनेमें वे अपने कमरेमें से उठकर अपनी बेंत लाये और मुझे ऐसे जोरसे लगाई कि मेरे सिरमेंसे खूनकी धारा बह निकली । अस्पतालमें जाकर टाँके लगवाने पड़े ।

हस्तिनापुरके जैन गुलकुली भाँति मोरेना की जैन सिद्धांत पाठशाला की स्थिति भी दिनोदिन बिगड़ती गई । पण्डित माणिकचन्द्रजी, पण्डित देवकीमन्दनजी, और आगे चलकर पण्डित बशीधरजी भी संस्था छोड़कर चले गये और वरैयाजी द्वारा अत्यन्त लगनके साथ स्थापित की हुई यह संस्था अनाथ हो गई ।

×

×

×

अब काशीका स्याद्वाद विद्यालय ही ऐसा बचा था जहाँ निःशुल्क शिक्षा प्राप्त कर उच्च विद्याध्ययन किया जा सकता था । लेकिन काशी में घग्से दूर जगह थी । काशीके बारेमें बहुत-सी बातें सुन रखी थी, वहाँके पण्डे बहुत हीरान करतें हैं, वहाँकी गलियाँ बहुत टेढ़ी-मेढ़ी हैं कि एक बार प्रवेश करने पर आदमीका पता ही नहीं चलता कि किधर गया । और वहाँ जाऊँगर रहते हैं ओ इन्सानको तोता बनाकर छोड़ देते हैं । गाँवके रहनेवाले १६-१७ वर्षके एक अबोध बालकके मनपर इन प्रकारकी बातोंका असर होना स्वाभाविक था । फिर सबसे बड़ी समस्या थी कि इतने बड़े विद्यालयमें बिना सिकारिशके प्रवेश कैसे पाया जाये ?

ऐसे मौकों पर मेरे जेष्ठ भ्राताने अपनी आशुबुद्धि और कर्मठताका परिचय देकर हमेशा मुझे आगे बढ़ाया है । सहारनपुरके लालाअंसि उनका परिचय था । मुझे लेकर वे सहारनपुर पहुँचे । पता लगा कि स्याद्वाद विद्यालयके अधिष्ठाता बाबू सुमतिलाल जी उन विनो लाला जम्भूप्रसाद जी की कोठीमें रहते थे । जम्भूप्रसादजी बड़े उदार-अना धार्मिक विचारोंके व्यक्ति थे जो यथाशक्ति किसीकी अपने दरवाजेसे निराश नहीं जाने देते थे । भाई साहबने विनम्रभावसे मेरे प्रवेश पानेकी समस्या उनके समक्ष प्रस्तुत की । उन्होंने फौरन ही बाबू सुमतिलालजीको बुलाकर उनसे मुझे एक पत्र स्याद्वाद विद्यालयके सुपरिन्टेन्डेन्टके नाम भिजवा दिया और बिना फार्म आदि भरे मेरा प्रवेश पक्का हो गया ।

काशी अनन्त सम्भावनाओं का द्वार सिद्ध हुआ । विद्यालयमें सटकर बहनेवाली गंगा बड़ी प्रेरणा-दायक सिद्ध हुई । विद्यालयके एक जेठे विद्यार्थीको पाचभर अगूरोकी दक्षिणा देकर मैंने उसे अपना गुरु बनाया और गुरुजीने मुझे बहुत जल्दी तरना सिखा दिया । गर्मीके दिनोंमें घड़ीकी सुईकी ओर नजर रहती और चारकी टनटन होते ही अपना लगोट उठाकर गंगा किनारे पहुँच जाते । विद्यार्थियोंके लिए यहाँ कितने सवावरत खुले थे जहाँ मुफ्तमें भरोपेट भोजन कर विद्याभ्यास करनेकी सुविधा थी । एक बोती और शरीरके ऊमरी हिस्सेको ढँकनेके लिए एक बनारसी अगोछा—यही उनका परिधान था । विद्यार्थी धाराप्रवाह संस्कृत में बातचीत करते और अवकाशके दिनोंमें बुर्गकुण्ड आदि स्थानोंपर होनेवाले शास्त्रार्थोंमें जूझते दिखाई पड़ते । कहेकी आवश्यकता नहीं कि इन सब अभिनव परिस्थितियोंने मुझे पर्याप्त रूपसे अभिभूत किया ।

मगरके संस्कृत विद्यालयमें स्थाप्य विद्यालय अपना एक स्थान रखता था। यहाँ काशीके सुप्रसिद्ध और नैयायिक पण्डित ब्रह्मदासजी शास्त्री, न्याय और साहित्याचार्य पण्डित मुकुन्दजी शास्त्री काव्य और साहित्यका अध्यापन करते थे। पण्डित हीरालालजी शास्त्री और बादमें पण्डित फूलचन्दजी शास्त्री धर्माध्यापकके पदपर प्रतिष्ठित थे।

कुछ समय बाद पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीकी धर्माध्यापकके पदपर नियुक्ति हुई। मेरे हर्षका ठिकाना न था। जो व्यक्ति मोरेनामें मेरे साथ उच्च कलाका एक विद्यार्थी रह चुका है और जिसे मैं अपने अन्तर्मनमें आदर्शरूप मानकर चलता आया था, वह मेरा धर्मवीरक होगा, यह विचार कुछ कम कौतूहलजनक न था।

पण्डित कैलाशचन्द्रजीसे मुझे गोमटसार, तत्त्वार्थराजवार्तिक आदि ग्रन्थोंके अध्ययन करनेका सीमास्य प्राप्त हुआ। मैंने पाया कि वे अपने विषयके प्रकाण्ड पण्डित हैं, अध्यापन निर्वाहगतसे आगे बढ़ता जाता है। अध्यापन भी एक कला है। और यह निःसंकोच कहा जा सकता है कि अध्यापनकी कलामें वे श्रोताको प्रभावित किये बिना नहीं छोड़ते। अध्यापक होनेके साथ सहृदयता भी उनमें कूट-कूट भरी है। वस्तुतः सहृदय व्यक्ति ही एक सफल अध्यापक बनने योग्य होता है।

धीरे-धीरे मैं संस्कृत विद्यामें अंग्रेजी विद्याकी ओर उन्मुख होता गया। मैट्रिक पान करके बनारस विश्वविद्यालयमें फर्स्ट इयर साइसमें नाम लिखा लिया। धीरे-धीरे बहाके होस्टलमें रहने लगा। यद्यपि पण्डित कैलाशचन्द्रजीका सम्पर्क कम हा गया था, फिर भी उनसे प्राप्त होनेवाली प्रेरणामें कमी न आई। जब कभी कालेजकी फीस भरनेके लिए अथवा होस्टलमें भोजनका खर्चा चुकानेके लिए पैसेकी जरूरत होती, तो पण्डितजी मुट्ठी बांधे खड़े दिखाई देते। सोचता हूँ यदि इस उदारमना व्यक्तिकी छत्रछाया मुझपर न होती, तो क्या मैं विश्वविद्यालय की अपनी पढ़ाई कर पाता।

×

×

×

१९३२ में बनारस छोड़नेके बाद पण्डितजी का सम्पर्क और घटा, फिर भी बीच-बीचमें उनके स्नेह और ममताके पत्र तो मिलते ही रहे। कितने ही अवसर ऐसे आते, जब वे अंग्रेजी पत्रिकाओंमें प्रकाशित शोध सम्बन्धी लेख मेरे पास भेजकर अपने उपयोगके लिए, उनका अंग्रेजीमें भाषान्तर कराने। इस श्रमका पारिश्रमिक भिजवानेमें वे कभी न चूकते।

मेरे बम्बई चले आने पर तो पत्राचार भी शिथिल पड़ गया। बीच-बीचमें कभी मेरा बनारस आना होता या उनका बम्बई आना होता, तो दर्शन-स्पर्शन हो जाता। लेकिन क्या कभी इतनी बड़ी भूल एकाध प्राससे शान्त हो सकती थी?

पिछले दिनों, जर्मनीसे लौटने पर गयामें होनेवाली एक जैन सम्मेलीमें पण्डितजी भी सम्मिलित हुए थे और मैं भी। वर्षोंके अन्तरालके बाद उनसे मिलकर बड़ा हर्ष हुआ। वही सादा लिबास, वही बाल डाल, बोलचाल और मुस्कराता हुआ झिला चेहरा। मैंने कहा, 'पण्डितजी आप तो तीस वर्षोंय युवक जान पड़ते हैं। थोड़ा भी परिवर्तन आपमें मालूम नहीं होता। ऐसी कौन-सी सदाबहार बूटीका आप सेवन करते हैं, कुछ हमें भी तो बताइये।' यह सुनकर पण्डितजीके मुँहसे एक स्वाभाविक हँसी छूट पड़ी।

जब-जब पण्डित कैलाशचन्द्रजीसे मिलनेका सीमास्य प्राप्त हुआ है, उनके अलौकिक व्यक्तित्वसे मैं प्रभावित हुआ हूँ। पण्डित होकर भी स्वाभिमानका जीवन उन्होंने जिया है जिससे कभी दूसरोंकी दया पर जीनेका अवसर उन्होंने नहीं आने दिया। ७७ वर्षकी अवस्थामें पदार्पण करने पर भी वे एक सुकुमार

राजकुमार जैसे प्रतीत होते हैं। सक्रियता अब उत्साहसे भरपूर। रांचीमें हर प्रकारकी सुख-सुविधा होनेपर भी वे अपने सुपुत्रके साथ इसलिए रहना पसन्द नहीं करते थे कि वगबगलसे पूत काशी नगरीकी प्रेरणा-दायक सक्रियता वही नहीं है। इस योगी पुरुषने खैनी बाटपर आसन जमाकर जो बरसों तक घुनी रमाई है, उससे बिलग कैसे हुआ जा सकता है ?

हमारा सोभाव्य है कि ऐसी निस्पृह आत्मा हमारे बीच मौजूद है। हम उनके शान्तिपूर्ण दीर्घ जीवन की कामना करते हैं। उनके चरणोंमें विनम्र शतनम्र प्रणाम।

गवेषक पंडितजी

डॉ० प्रभाकर नारायण कवठेकर, कुलपति, उज्जैन वि० वि०

भारतीय साहित्य और संस्कृतिके क्षेत्रमें अनेक विद्वानोंने अपने शोधपूर्ण लेखों तथा ग्रन्थोंके द्वारा महती सेवा की। उनमें बाराणसीके पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीका नाम उल्लेखनीय है।

प्रार्थी भक्त दिनों में भारत विद्याकी किमी भी शाखामें कार्य करते समय संस्कृतिके कतिपय ग्रन्थोंका ही आधार दिया जाता था किन्तु बादमें यह परिस्थिति नहीं रही। भारत विद्याका दोष दिनोदिन व्यापक होता गया। एक ओर जहाँ बोद्ध साहित्यका विश्लेषण होने लगा, वही दूसरी ओर जैन आगम ग्रन्थों तथा विभिन्न प्रकारके साहित्य पर गवेषणा होने लगी। इसका परिणाम यह हुआ कि जैन साहित्यका भी अध्ययन व्यापक दृष्टिसे विद्वानों द्वारा होने लगा।

मेरी मान्यता है कि जैन साहित्यमें आज भी शोधकार्यके लिए प्रचुर सामग्री है। साहित्यकी विभिन्न विधाओंमें जैन साहित्यकारोंका अपना योगदान रहा है। साहित्यको हो लीकिए, मैं समझता हूँ कि धार्मिक कथाओंके साथ-साथ लौकिक कथाओंका भी उपयोग जैन साहित्यमें दिखाई देता है। जैन साहित्य लोक साहित्यसे जुड़ा हुआ रहा है। लोक साहित्यकी मानिकता जैन साहित्यके अन्तर्गत समाविष्ट कथाओंमें मिलती है।

मैं समझता हूँ कि पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री जीने विद्वानोंका इस दिशामें किया हुआ कार्य महत्वपूर्ण है। मैं भगवान् महावीरमें प्रार्थना करता हूँ कि वह पण्डितजीको दीर्घायु प्रदान करें।

व्यक्ति नहीं, संस्था

डॉ० प्रभुदयाल अग्निहोत्री, भोपाल

प० कैलाशचन्द्र शास्त्री व्यक्ति नहीं, संस्था है। वे प्राचीन भारतीय परम्पराके कुलमुद हैं। उन्होंने दो पीढ़ियोंका प्रत्यक्ष निर्माण किया है और अनेक भावी पीढ़ियोंके नैतिक एवं आत्मिक स्तरको ऊँचा उठानेके लिये विपुल साहित्यकी सृष्टि कर निःसंगभावसे उसे समाजको सौंप दिया है। इस पद्धतिके प्राचार्य अब बिरल होते जा रहे हैं। ऐसे बहुश्रुत, बहुश्रुत तप पूत मनीषियोंका जितना अभिनन्दन होगा, समाज उतना ही ऊपर उठता जायगा। मैं पण्डितजीके शताधिक जीवनकी कामना करता हूँ।

धर्मनिष्ठ पण्डितजी

दलमुख मालवणिया, अहमदाबाद

प० कैलाशचन्द्रजीसे मेरा परिचय दीर्घकालीन है। इम लम्बे कालमे मेरा आदर उनक प्रति उत्तरोत्तर बढ़ता ही गया है। मैं उनके सौजन्यका यही लक्षण मानता हूँ। मतभेद होते हुए भी हमारे बीच कभी मनोभेद नहीं हुआ।

सादा जीवन, नियमित जीवन, कर्तव्यपरायण जीवन, जीवनकी एकरूपता देखना हो, तो प० कैलाशचन्द्रजीका जीवन देखना चाहिये। जबसे उनका परिचय हुआ है, मैंने उनमे यही पाया है। वे लेखन और प्रवचनमे स्थिर, गम्भीर और व्यवस्थित हैं। उतार-चढ़ावके बिना एक धारामे तर्कपूर्ण लेखन और प्रवचन उनके होते हैं। यही उनकी विद्वत्ताकी निशानी है। पण्डितजीने जिस विषयको भी लिया, उसकी पूरी जानकारी प्राप्त करके हो उसके विषयमे बोला या लिखा। आधुनिक विद्वानोमे दिगम्बर मान्यताको लेकर लिखनेवाले कई हैं, किन्तु जिस मोम्यमानवनामे पण्डितजीकी तर्कपूर्ण लेखनी चलती है, वह उनकी ही अपनी शैली है। उसकी नकल करना अन्यके लिये सम्भव नहीं।

अनेक ग्रन्थोका सम्पादन-अनुबादन पण्डितजीने किया है। यह तभी सम्भव हुआ है जबकि उनमे एक निष्ठा है। जब भी उनसे मिलने जायें, तब वे कुछ न कुछ लिखनेमे ही व्यस्त देखे गये।

स्याद्वाद महाविद्यालय और पंडित कैलाशचन्द्रजी एक और अभिन्न ही देखे गये। मानो वे महा-विद्यालयके लिये ही जीते हो। सस्याके प्रति ऐसी कर्तव्यनिष्ठा अन्यत्र दुर्लभ है।

सासारिक जीवन उनका सुखमय झलिये बना कि उन्होंने जैसी परिस्थिति हुई, उसमे जीना सीखा। ऐसा जीना वही जी सकता है जिसमे धर्मनिष्ठा और कर्तव्यनिष्ठा पराकाष्ठामे हो। उनका ससार महा-विद्यालय और साहित्य साधना ही है। उसी साधनाका साधन गृहस्थी है, ऐसा उनके जीवनका निरीक्षण करनेसे निश्चय होता है। पंडितजीका घरेलू जीवन है, यह नदी कहा जा सकता और यदि है तो स्याद्वाद विद्यालय और साहित्यिक साधना यही है, ऐसा मैंने दीर्घकालके उनके सम्पर्कमे पाया है।

वर्षोमे नियमित रूपसे 'जैन मन्देश' मे सम्पादकीय उनका होता है। जैन सदेशके द्वारा उन्होने अपने विचार विचारक ममाजको दिये हैं। पण्डित होकर भी सुधारक—समाज और धर्मकी समस्याके विषयमे सुलभे हुए विचारक—वे हैं। समाज और राष्ट्रके अनेक प्रकारके प्रश्नोके विषयमे धर्मदृष्टिसे क्या समाधान हो, इसकी विवेचना पण्डितजी जिस रूपमे करते हैं, वैसा अन्य पण्डितके लिये सरल नहीं। वे सुधारपथी होकर भी धर्मविमुख नहीं, यह उनकी विशेषता है। प्रायः सुधारक गिने जानेवाले धर्मविमुख हो जाते हैं, किन्तु पण्डितजीने सुधारक होकर भी अपने धर्मको नहीं छोड़ा, यह स्थिति दुर्लभ है।

जिन्दगीमे विवादके प्रसंग अनेक आये हैं, किन्तु पण्डितजीने अपने सौजन्यका अतिक्रम किया हो, ऐसा मैंने नहीं जाना। धार्मिक और धर्मपरायण व्यक्तिकी ऐसे विवादके प्रसंगमे ही परीक्षा होती है। देखा यह जाता है कि ऐसे अवसरो पर प्रायः सौजन्यका अतिक्रम हो जाता है। पण्डितजी ऐसे अतिक्रमसे बचे हैं, यह उनकी विशेषता है और यही उन्हें महान् बनाती है।

जीवनमे ऐसे पुरुषोके सत्सङ्गका लाभ दुर्लभ है। और मैं अपनेको धन्य मानता हूँ कि मुझे ऐसे महापुरुषके सम्पर्कका अवसर मिला। आशा करता हूँ कि वे शतायु हो और धर्मकी सेवा करते रहें।

अभिनन्दनीय पण्डितजी

अगरबन्द नाहटा, बीकानेर

दिगम्बर समाजमें कुछ वर्षों पहले मुनि बहुत ही कम थे, पण्डितोंके द्वारा ही धर्म प्रचार अधिक रूपमें होता रहा है। भट्टारकोने खूब काम किया। इसी तरह पण्डित वर्गमें भी जैनधर्म और शासनकी बहुत बड़ी सेवा की। गत ३५० वर्षोंमें उन्होंने खूब साहित्य निर्माण किया। जब प्राकृत और मस्कृतके जैन ग्रन्थ साधारण जनताके लिये समझाना बहुत कठिन हो गये, तो बहुतसे श्रावको और पण्डितोंने हिन्दी टीकायें लिखकर उन्हें सर्व मूलभ बना दिया।

इधर ६०-७० वर्षोंमें पूज्य गणेशप्रसादजी वर्णी और प० गोपालदासजी आदिके प्रयत्नसे गुरुकुल व विद्यालय खोले गये। इनमें सैकड़ों विद्वान् तैयार हो गये और आज भी हो रह हैं। स्याद्वाद विद्यालय, वाराणसीसे अनेको विशिष्ट विद्वान् तैयार हुए। उनमें प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री सर्वाधिक उल्लेखनीय हैं क्योंकि अनेको वर्षोंसे वे वही रहकर शिक्षा और साहित्यकी विशिष्ट सेवा कर रहे हैं। विद्यालयके लिये उन्होंने खूब काम किया।

प० कैलाशचन्द्रजीको दिगम्बर साहित्यका बड़ा विशाल व गहन अध्ययन है। उन्होंने बहुतसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थोंका सम्पादन व अनुवाद आदि किया है और जैनधर्म व साहित्यके स्वतन्त्र ग्रन्थ भी लिखे हैं। इस तरहका इतना काम बहुत ही कम लोग कर पाते हैं। सख्या और गुणवत्ता—दोनों दृष्टियोंसे उनकी साहित्य-सेवा बहुत ही मराहनीय है।

मैंने पण्डितजीको अनेक बार लिखा कि आप स्वैताम्बर साहित्यका अध्ययन और भी बढ़ाइये। फिर निष्पक्ष दृष्टिसे दोनोंकी मान्यताओंमें कहाँ और क्या-क्या भेद हैं, उसका समाधान कैसे हो सकता है? इस तरहका तुलनात्मक व विचारान्तरक अध्ययन प्रस्तुत कीजिये। यह जैनधर्मकी बहुत बड़ी सेवा होगी क्योंकि युगकी माँग है कि दोनों सम्प्रदायोंमें सद्भाव और एकता बढ़े। वर्तमान पीढ़ी दोनों सम्प्रदायोंमें जो अपनी-अपनी लीजातानी है, उसमें नही पड़ना चाहती, उसे अच्छा भी नही समझती। यदि हम भेदके कारणोंके निवारण सम्बन्धी ठोस कार्य करके समाजके सामने उपस्थित कर सद्भाव व समन्वयका मार्ग प्रशस्त करें और अपनी साम्प्रदायिक भावनाओंको मिटावे, दोनों प्रकारके साहित्यका अध्ययन बढ़ाकर अपनी व समाजकी वृद्धि करे, तो यह पण्डितजीके समान विद्वानोंकी नई पीढ़ी व भावी पीढ़ीके लिये सर्वोत्तम देन होगी।

मूर्धन्य विद्वान्

प० नाथूलाल शास्त्री, अध्यक्ष विद्वत् परिषद्, इन्दौर, म० प्र०

जैन समाज आज अपने मूर्धन्य विद्वान् सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्र शास्त्री, वाराणसीकी उच्च-कोटिकी विद्वत्ता और उनकी निवृत्त सेवाओंसे गौरवान्वित है। पण्डितजीने स्याद्वाद महाविद्यालय वाराणसीके प्राचार्य एवं अधिष्ठाता पदसे सैकड़ों विशिष्ट विद्वानोंको तैयार करनेके साथ ही सख्याके सफलानार्थ उसकी आर्थिक स्थिति दूर करनेका महत्त्वपूर्ण प्रयास किया है। पण्डितजीने अनेक महत्त्वपूर्ण मौलिक ग्रन्थोंकी रचना और अनेक बड़े-बड़े महत्त्वपूर्ण मौलिक ग्रन्थोंका अनुवाद व सम्पादन कर जैन साहित्यकी समृद्ध बनाया है। सन् १९४४ में अखिल भारतीय दि० जैन विद्वत् परिषद्की स्थापनामें पण्डितजीका प्रमुख

योगदान रहा है और सोनगढ़ (१९४७) एवं ललितपुर (१९५९) अधिवेशनके आप अध्यक्ष रहे हैं। अब आप परिषद्के संरक्षक रहकर उसका मार्गदर्शन करते रहते हैं। आपका आदर्श जीवन विद्वद्गणके लिये अनुकरणीय एवं प्रेरणास्पर्ध है।

‘जैनसन्देश’ के प्रधान सम्पादक होते हुए आप अपनी लेखनीसे विमर्श होकर सामाजिक स्थितिका चित्रण करते हैं। इसीलिये जैन पत्रोंमें जैन सन्देशका स्थान ऊँचा माना जाता है। जैन सिद्धान्त और जैन-दर्शनके आप उद्भट विद्वान् हैं। आप वर्तमान अनेक प्रमुख विद्वानोंके विद्यागुरु हैं। अपनी प्राचीन धम्म संस्कृतिकी भरिमाको न भुलते हुए धार्मिक तत्त्वज्ञानके प्रचार-प्रसारका जो कार्य पण्डितजी द्वारा हुआ है, वह चिरस्मरणीय रहेगा।

आदरणीय पण्डितजीका अभिनन्दन कर समाज अपनी कृतज्ञता प्रकट करता है। यह सम्मानकी परम्परा सराहनीय है। इस पावन प्रसंग पर मैं पण्डितजीका हार्दिक अभिनन्दन करते हुए उनकी दीर्घायुकी कामना करता हूँ।

निलोभ वृत्ति

प० गोविन्दराय जैन, भूमरीतिलैया

सिद्धान्ताचार्य श्रीमान् प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री जैन समाजके जाने-माने विद्वानोंमेंसे एक अद्वितीय ही हैं। आप प्रखर वक्ता हैं। सुलेखक हैं। आपने अनेक पुस्तकें लिखी हैं। अनेकोंका सम्पादन किया है। जैन समाजका ऐसा कोई उत्सव नहीं, जहाँ आपकी उपस्थिति न हो। कोई समाचार पत्र नहीं जिसमें आपके लेख न आते हों। कई वर्षों तक स्वाध्याय महाविद्यालय, वाराणसीके प्रधानाचार्य पद पर रहकर उसका सफल संचालन किया है। इस हलती उन्नयन भी आपमें बालको जैसी स्फूर्ति एवं नीजवानो मरीखी तेजस्विता एवं अदम्य उत्साह है। इस ज्ञान भूतिके दर्शन करनेको निरन्तर जी चाहता है। भूमरीतिलैयामें अनेक बार इन्हें आनेका सुवचसर मिला है। पर निलोभ वृत्ति इतनी कि भाँके सिवाय एक पैसा भी अधिक ग्रहण नहीं करते। मैं ऐसे उद्भट विद्वान्की शतायु होनेको कामना करता हूँ। ये हमारे बीचमें चिरकाल तक रहकर हमें मार्ग दर्शन कराते रहें।

पण्डितकी विवशता : एक खरी बात

डॉ० कण्ठेदीलाल जैन, उपसंपादक, जैन सन्देश, आगरा

एक बार राजस्थानके एक शहरमें श्री प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्रीकी बुलाया गया और उनकी उपस्थितिमें कुछ लोगोंने योजना बद्ध ढंगमें विद्वानोंकी कुराइयाँ बताते हुए भाषण दिये। उसमें एक भाषणका भाव यह था कि विद्वान् लोग जब समाजसे चन्दा लेने आते हैं, तब चन्दा लेते समय दानवीर, उदार, श्रीमान् आदि झूठी उपाधियाँ बनाकर चन्दा मागकर ले जाते हैं और बादमें दातारोंकी पूछते भी नहीं। इतना ही नहीं, जिन संस्थाओंके लिये चन्दा मागते हैं, उन संस्थाओंके कार्योंको बढ़ा-बढ़ाकर बयान करते हैं। इस प्रकार पण्डित लोग प्रायः झूठ बोलते हैं।

अन्तमें प० कैलाशचन्द्र जीने पाच मिनटका समय बोलनेके लिये मांगा, उन्हें दो मिनटका समय दिया गया। लोगोंने सोचा—ये पण्डितोंके बचावमें क्या बोलेंगे। आदरणीय पण्डित जीने कहा कि कोई

पण्डित संस्था खड़ी नहीं करता है। संस्था खड़ी करके पदाधिकारी सभी सेठ क्रमेण, धनी लोग बन जाते हैं और अपना नाम बनाये रखनेके लिए पण्डितको प्रचारक बनाकर रख लेते हैं कि बेटा, तू इस संस्था को बन्वा ला कर चला तथा स्वयं भी कमा-खा। पण्डितको सेठोंकी संस्था चलानी पड़ती है, तो काम निकालनेके लिये मक्केकी भी बाप भी बनाना पड़ता है।

इतना कहकर पण्डित जी बैठ गये। लोगोंने फुसफुस करते हुए कहा कि अभी पण्डिताई जीवित है। जब तक प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री जैसे स्वतंत्र विचारक तथा बिना लोभ तथा भयके सही बात कहने वाले हैं, तभी तक पण्डिताई जीवित है, ऐसा मानना चाहिये। ऐसे प्रेरक सम्मरणके साथ ही मैं पण्डितजी के प्रति अपना आदरभाव व्यक्त करता हूँ।

जैन समाजके सुमेरु

प्रो० श्रीचन्द्र जैन, उज्जैन, (म०प्र०)

पण्डितजी निश्चयत आजकी युवा पीढ़ी के लिए आदर्श हैं जिन्होंने अपना सर्वस्व त्यागकर अन-जनकी सेवामें 'नित्र' को लगाया। उन्होंने न कभी समाजसे कुछ चाहा और न उससे किसी भी प्रकारकी अपेक्षाएँ की।

पूज्य पण्डितजी हम तथ्यको भली-भाँति समझते हैं कि जो समाजका किमी भी रूपमें मुखापेक्षी होता है, वह अपमानित, तिरस्कृत एवं अवनत किया जाता है। वही मानव प्रतिष्ठित होकर अपना सिर ऊँचा उठाता है और निर्भय होकर चलता है जो स्वार्थी समाजको अपने समयी, त्यागी तथा साधनामयी जीवनसे निरन्तर उपकृत करता रहता है। यह समाजकी विभूति नहीं है, अपितु काल दोष है। धन-पतियोंकी लालसाओ तथा कुप्रवृत्तियोंसे पण्डितजी अच्छी तरह परिचित हैं। फलतः उनकी जीवन्तता न कभी अनादरसे विहृत बनी और न कभी अवाञ्छित क्रिया कलापसे उद्वेलित हुई। विषय होकर भी हम मानव मिहने न सकीर्णताको अपनाया और न बाह्य आडम्बरकी परिपुष्टि की। आपका चिन्तन-मनन बड़ा तलम्यर्शी, विचारोत्तेजक, निर्बन्ध और समुज्ज्वल है। गद्याकी वाराकी भाँति आपकी सतत प्रवाहमयी मौली जन-जनके मानसको मोह लेती है।

पण्डितजी प्रगल्भ वाग्मी, निर्भीक वक्ता, अनासक्त योगी तथा सरलताकी प्रतिमूर्ति हैं। आपके अनेक ग्रन्थोंसे आपकी स्थितप्रज्ञता, विशाल पाण्डित्य और गभीर अध्ययनशीलता मुखर हो उठती है।

त्यागदाय महाविद्यालय, काशीके अधिष्ठाताके रूपमें आपने अपमाननाको उल्लासकी तरंग, अव-सायके क्षणोंको आनन्दकी किरण, अवरोधकों सुधार और विपत्तिको उत्थानकी सरस सरणी स्वीकारा। इसलिए पूज्य पण्डितजीको समस्त कबीरका यह छन्द प्रिय लगता है

निन्दक नियरे राक्षस, आगन कुटी छबाय।

बिन पानी बिन साबुने, निर्मल करै सुभाय ॥

शान-रवि रश्मियोंसे प्रतिभासित पूज्य पण्डितजीका विविध मानवीय विराट्, जागरण साक्षरत अघ्यात्मवादका प्रतीक बने।

आदर्श कीर्तिस्तम्भ

बी० माणिकचन्द्र नाहर, मद्रास

पण्डित कैलाशचन्द्रजीका साधनामय, ज्ञाननिष्ठ और भोगोंसे विरत सयमी जीवन सम्पूर्ण जैन तरुण पीढ़ीके लिए आदर्श कीर्ति स्तम्भ है। आपके मुँहको स्मृतता और प्रसन्न मुखमुद्रा अतरंगमें प्रवाहित आत्मानन्दके अविरल स्रोतका सूचक है। पण्डितजीके गुरुत्व, लेखकत्व और नेतृत्वसे भी बढकर उनका वक्तृत्व है। आपके प्रत्येक भाषणमें अगाध सैद्धान्तिक और व्यावहारिक ज्ञानकी सुगन्ध रहती है।

इस सुअवसर पर आप पण्डितजीके निबन्ध सकलित कर पुस्तकाकार कैलाश निबन्धावलीके नामसे प्रकाशित करनेका प्रयास कीजियेगा।

विनम्रता और स्वाभिमानके ओजसे मण्डित पण्डित जी

डॉ० जयकिशन प्रसाद खण्डेलवाल, आगरा

पूज्य एलाचार्य मुनि श्री विद्यानन्दजीके माध्यमसे पण्डितजीसे मेरी पहली भेंट १९६७ में मेरठमें महावीर जयंतीके अवसर पर हुई थी। महावीर जयन्तीके बाद पूज्य मुनिश्रीजीने पण्डितजीसे परिचय कराया। उनके सुवक्ता होनेका परिचय तो उनके भाषणसे मिल ही चुका था। संस्कृत शिक्षाके क्षेत्रमें पण्डितजीने स्याद्वाद महाविद्यालयके द्वारा जो एक मानदण्ड स्थिर किया था, उससे भी मैं पहले ही परिचित था। गंगाके पवित्र तट पर स्थापित यह महाविद्यालय गंगाके शैत्य और पावनत्वसे विभूषित था और पण्डितजीकी ज्ञान गरिमामें यह प्रस्थित यश बाला बना हुआ था।

पण्डितजीसे पहली भेंट यही तक सीमित न रही। मुझे एक कार्यवश उसी ट्रेनसे वाराणसी जाना था, जिससे वे वापिस लौट रहे थे। मैं उनके प्रति श्रद्धा भावसे अभिभूत था। पूज्य गुरुदेव विद्यानन्द मुनिने उनकी प्रशंसा की थी और पण्डितजीके मान्निध्यमें उसकी साक्षात्ताका अनुभव हो रहा था। वाराणसीमें उनके दर्शन स्याद्वादके प्राचार्यके रूपमें किये। निरन्तर शैक्षणिक कार्य, अध्ययन एवं लेखनमें व्यस्त रहते थे। उनके शिष्य उनका वात्सल्य प्राप्त कर अपनेको धन्य समझते थे। स्याद्वाद महाविद्यालयका शैक्षणिक वातावरण श्लाघनीय था।

जैन समाजमें पण्डितजी अपने ज्ञान-विज्ञानके साथ ही आचार-विचारके लिये भी प्रसिद्ध रहे हैं। पण्डितजीने विनम्रताके साथ ही स्वाभिमानको कभी नहीं जाने दिया। उनके चेहरे पर ज्ञान एवं स्वाभिमान का तेज दिखलाई पड़ता है। पण्डितजीके प्रति मेरी महज श्रद्धा बढ चली। फिर तो कई बार दिल्लीमें पूज्य गुरुदेव मुनिश्रीजीके सान्निध्यमें कार्यक्रम हुए जिनमें पण्डितजी मुख्य अतिथि बनकर आये थे। कई बार पण्डितजीको विभिन्न संस्थाओंके द्वारा पुरस्कृत करनेकी चर्चा चली किन्तु साधु समाजके प्रति अनन्य श्रद्धा रखने वाले पण्डितजीने उनके आशीर्वादको ही विशेष महत्त्व दिया। पण्डितजीके साथ पुन एक बार घरेलू वातावरणमें दिल्लीमें भेंट हुई। वे प्रायः सुश्री विदुषी जयमालाजीके यहाँ ठहरते थे, वही एक बार मैं भी आमन्त्रित था। पण्डितजीके वात्सल्यको प्राप्त कर मैं अभिभूत हो उठा। इतने महान् विद्वान् और सहज स्वभाव। उनके समीप जो भी क्षण बीते, उनमें मुझे उनकी आत्मीयताकी झलक मिली।

वे ज्ञानवृद्ध हैं, आचार वृद्ध हैं, अनेक उच्चपदों पर रह चुके हैं और आज भी ज्ञानपीठ जैसे संस्थाके परामर्शदाता हैं और स्याद्वाद महाविद्यालयकी महानताकी स्थापना तो पण्डितजीके महान् व्यक्तित्वसे

जड़ी हुई है। अवकाश प्राप्त करनेके बाद भी उनकी कर्मठता, उनकी स्वाध्यायकी प्रवृत्तिमें तनिक भी म्यूनता नहीं दिखाई पड़ती।

मैंने उन्हें दूरसे भी बेला, समीपसे भी। दूरसे उनकी ज्ञानबुद्धतासे प्रभावित हुआ, तो समीपसे उनकी आत्मीयता, सहजता एवं वात्सल्यभावसे स्नात होकर अपनेको धन्य समझता रहा हूँ।

शत शत वन्दन, कोटि कोटि अभिनन्दन

बाबूलाल शास्त्री 'कशीश', ऊन (पावागिर)

इस बीसवीं सदीके मूर्धन्य जैन विद्वानोंमें परम श्रेष्ठ प० कैलाशचन्द्र जी सिद्धान्ताचार्यका नाम श्रेष्ठतम है। भारतका समस्त जैन समाज ही नहीं, किन्तु सारा राष्ट्र आपसे भली भाँति सुपरिचित है। इस उद्भट विद्वान्ने भागीरथीके पावन तट पर स्थापित महाविद्यालय रूपी वटवृक्षको सम्पूर्ण रूपसे सिंचित किया, उसे सजोया, अगणित फलोसे। आपने निर्धन-बनिक बालकोको सम्पत्तिज्ञानकी ज्योतिसे, धर्ममृत पान कराया जो आज भी नक्षत्रोंकी भाँति चमकते हुए समाज व राष्ट्रकी सेवा करते हैं। इसलिये आप सहस्रो विद्यार्थियोंके जनक तुल्य हैं। सफल लेखक, प्रबल प्रवक्ता, समाजोद्धारक, निष्पृही, निर्लोभ मूक सेवकके रूपमें आपने मगज व देशको गौरवान्वित किया। मैं पण्डितजीको शत शत वन्दन एवं कोटि कोटि अभिनन्दन करता हूँ।

हिमिगिरि से पावन गंगा ने, अखिरल ओत बहाया।

इसी भाँति श्रीकैलाशचन्द्र ने, जानामृत पान कराया ॥

जब तक पावन गंगा जल है, तब तक जीवन पाजो।

जब तक नभ में रवि-शशि चमके, अपना यश चमकाजो ॥

स्यादाद शिरोमणि

प० यतीन्द्रकुमार शास्त्री, लखनादौन, म० प्र०

चलना ही जीवन है। चाहे व्यक्ति हो, समाज हो, राष्ट्र हो या धर्म हो। जो गतिवान है, वही जीवित है। यदि सफलतापूर्वक मजिल तय करना है, तो विश्वास, प्रेम तथा विवेककी साथ लेकर बढ़ते चलो। अगर कोई कठिनाइयाँ आये, तो उनसे हँसते हुये जूझो। जीवन सदैव समताभावी हो, तो कुछ काम करो। निष्काम भावनासे करो। मानव सिद्धिके पहले प्रसिद्धिकी कामना करता है। यही उसकी भूल है।

प्रतिज्ञा जीवन विकासका अनिवार्य अंग है। किन्तु वह तभी तक है जब तक उसे पूरी तरह निभाया जाये। तभी गन्तव्य पर पहुँचा जा सकता है। जीवनका व्यवहार आदान-प्रदान पर चलता है। प्रदानके बिना आदान शोषण है। आदान कम, प्रदान ज्यादा, यही जीवनकी महानता है। जीवन सभीसे दोस्तर है—एक सख्त और एक कोमल। जो इनका समयानुकूल प्रयोग जानता है, वही धर्म या समाजकी सच्ची सेवा कर सकता है। ये उद्गार पुण्य महापुरुषोंके हैं जो उन्होंने समय पर प्रगट किये हैं तथा दृढ़ता पूर्वक अपने जीवनमें उतारे हैं। किसी भी तरहके स्वार्थ और प्रलोभनसे रहित कर्तव्यकी प्रेरणासे सेवा कार्य करना ही पण्डितजीके जीवनका उद्देश्य रहा है। सत्यकी अभिव्यक्ति हो जाने पर उसे नमावेकी

चोटकी तरह उन्होंने व्यक्त किया। सत्यके कहनेमें सकोच करना मानवताके प्रति विश्वासघात करना है। ऐसा पण्डितजीका सदैव विश्वास रहा है।

वे सदैव प्रसिद्धि और प्रशंसाके दूर भागते रहे हैं। पर वर्तमानमें जैन समाजमें जो प्रगति और गतिविधियाँ चल रही हैं, उनमें पण्डितजीका सदैव ही सहयोग प्राप्त होता रहा है। असलमें, ऐसे व्यक्ति धर्म और समाजके कार्योंमें विशेष सहयोगी नहीं हो पाते, जिनमें दूसरोंको अपने पीछे चलानेकी शक्ति नहीं या दूसरोंके पीछे चलनेकी शक्ति न हो। पण्डितजीमें दोनों गुण प्रचुर मात्रामें विकसित हुए हैं। इसलिये उनके सहयोगियोंकी सख्या विशाल है।

प्रायः लोग युवावस्था या बुढ़ापेका समय शरीरसे मानते हैं। पर उनकी यह धारणा गलत है। नित्य नव तरंगित रहनेवाला उल्लास भरा मन सदा ही युवा रहता है। आज भी जब पण्डितजी मचपर बोलने लगे होते हैं, तो उनमें पूर्ण युवोचित उत्साह प्रगट होता है और ओजपूर्ण वाणी सुनकर बुढ़ापेकी बात भूल जाते हैं। आपकी सम्पूर्ण साधना, श्रद्धा, ज्ञान और आचरणका पवित्र संगम रही है। पण्डितजी सदैव कहते हैं—सम्पूर्ण समाज एक नौकापर सवार है जहाँ सबके हित-अहित बराबर है। यदि एक पार होगा, तो सब पार होंगे। यदि एक डूबा, तो सब डूब जायेंगे। इसलिये हमें व्यक्तिगत स्वार्थसि ऊपर उठकर सामूहिक स्वार्थकी बात साचनी पड़ेगी। पर आज तो यह परिस्थिति है कि नाबके एक कोनेमें बैठा एक आदमी यह चाहता है कि दूसरा डूब जाये, दूसरा यह चाहता है कि पहला डूब जाय। समूचे समाजका अस्तित्व एक ही शरीर जैसा है। शरीरके किसी अंगमें रोग होनेपर या चोट लगनेपर कण्टका अनुभव पूरे शरीरको होता है।

पण्डितजी जैन सिद्धान्तके मर्मज्ञ आचार्य हैं और समूचा जैन सिद्धान्त अनेकान्तमय है। अनेकान्तका उद्देश्य सम्पूर्ण विरोधोंका परिहार करना है। पर आजके अनेकान्तवादी स्वयं ही निश्चय और व्यवहार, निमित्त-उपादानके पक्षोपभ्रम आग्रहसे आपसमें विवाद कर राग-द्वेष बढ़ाकर स्वयं ही विभाजित हो रहे हैं। विवादाने इतना विकराल रूप धारण कर लिया है कि एक पक्षवाले दूसरोंको जैन ही माननेको तैयार नहीं हैं। अब तो इस विरोधने शोकक रूप भी धारण कर लिया है। यह विचार भेदमान न रहकर मन्दिर और आगम ग्रन्थों तक जा पहुँचा है। इस विवादमें पण्डितजीने एक समन्वयकारी दृष्टिकोण उपस्थित किया है। इससे आचार्य परम्पराके साथ अपने पूज्य गुरु गणेशप्रसादजी वर्णीके विचारोंका पूरा समर्थन हुआ है। अपने भाषणोंमें तथा जैन संदेशके माध्यमसे समय-समयपर उन्होंने स्पष्ट विचार प्रगट किये हैं तथा स्वयं सोनगढ जाकर विशाल जन-समूहके सामने प्रकट किया कि जैन सिद्धान्तका रहस्य समझने में जो मूल हो रही है, उसे समझा जाये। केवल शुद्ध, बुद्ध, आत्माके वर्णन करनेसे सासारिक आत्मा शुद्ध-बुद्ध नहीं हो सकती। कचनको शुद्ध करनेके लिए उसे तपाया जाता है। जैनधर्ममें केवल साध्यके लक्ष्यका वर्णन नहीं किया, बल्कि उसके साधनोपर भी पूरा जोर दिया है। यदि साधनोकी शुद्धि न मानी जाय, तो उन परिग्रह वस्त्रधारी साधुओंको क्यों न सम्यक् माना जावे। पण्डितजीने कहा था “जबतक सयोगी जोवन है, तबतक निमित्तको अवश्य स्वीकार करना पड़ेगा। निमित्तके बिना कार्यकारण भाव भी नहीं बनेगा और कार्यकारण भाव नहीं माना जावेगा, तो जैनधर्मकी वैज्ञानिकता ही समाप्त हो जायेगी। सात तत्त्वोंका विवेचन पूर्ण वैज्ञानिक है और यह जैनधर्मका प्राण है। उन सात तत्त्वोंके सिद्धान्तको व्यवहार सम्यक्दर्शन कहते हैं जो निश्चय सम्यक्दर्शनका निमित्त कारण है। इसे हेय कैसे कहा जा सकता है।” इसी प्रकार पुण्य-पाप सम्बन्धी विवादका भी पण्डितजीने उचित समाधान किया था।

चरित्रधारी जैन दिग्गम्वर साधु सम्यक् चरित्रके आश्रयभूत निमित्त कारण हैं। यदि इस निमित्तको हम सर्वथा अकिञ्चित्कर मानकर बँट जाते हैं, तो उसे फिर कुछ करनेकी जरूरत भी न होगी। उपादान

अपनी योग्यतासे सब कुछ कर बैठेगा। इस नियतिवादी दृष्टिकोणसे पुनर्वास भी बन जायेगा। अतः अनेकान्तका लक्ष्य रखकर पक्षका आग्रह छोड़ना पड़ेगा, चाहे निषेधका हो, चाहे व्यङ्गहारका हो। जहाँ पक्षका आग्रह है, वही विवाद है। पंडितजीने कभी पक्षका आग्रह नहीं किया। यही कारण है कि जब व्यङ्गहार पक्षबालोने सोनगडसे प्रकाशित शास्त्रोंका अपमान किया, तो पंडितजीने दुःखित हृदयसे जोरदार अपील निकाली कि सोनगडसे प्रकाशित साहित्य हम सबके लिए पूज्य है। उसका अपमान करना अपने पैरपर कुल्हाड़ी मारनेके समान मूर्खतापूर्ण है। जिसे न पडना हो, न पड़े, लेकिन बहिष्कार करना अनुचित है। युवा आचार्य मुनि श्री विद्यासागरजी महाराजके दर्शन कर पंडितजीने जो अद्वा-भक्तिके उद्गार प्रगट किये, वे अनुकरणीय हैं।

“जिन्होंने ऐसी कल्पना बना रखी है कि पूर्व कालकी तरह आजकल दिगम्बर साधुधर्मका परिपालन द्रव्य और भावरूपेण सम्भव नहीं है, वे श्री विद्यासागरजीके सान्निध्यमें रहकर उनका पवित्र रत्नत्रय शरणनाका आदर्श देखें। मैंने पूर्ण अद्वा-भक्तिके आहार देकर महान् पुण्य लाभ लिया है। वे २८ भूल गुणोंका पालन करते हैं। वे सच्चे दिगम्बर जैन साधु हैं।” ये उद्गार उनकी आदर्श साधुनिष्ठाके प्रतीक हैं। पंडितजीमें स्पष्टवादिता और मत्स्य निष्ठा कूट-कूटकर भरी है। वे सच्चे गुणानुरागी विद्वान् हैं। उन्होंने अपने मत्स्य विचारोंको कभी छुपाया नहीं। अपने गुल्के द्वारा जैनधर्म और समाजकी भलाईके लिए स्याद्वाद महाविद्यालयरूपी जिस बटवृक्षका बनारसमें बीजारोपण किया गया था, उसको उन्होंने तन्मयतासे सिंचित कर पुष्ट किया और उससे हजारों विद्वान्-रूपी फल समाजको अर्पित किये। वे एक महान् गुल्के आदर्श शिष्य हैं। पंडितजीने अपने गुल्की समाधिस्मरणके समय तक खूब बंध्यावृत्ति की। उनके वियोगके समय उन्होंने जो दुःखी होकर उद्गार प्रगट किये वे कि बर्णाजी जैसा महान् सन्त, निर्विकार महात्मा, विद्यारसिक आदर्श त्यागी होना बहुत कठिन है। आज समाजमें जो कुछ भी धार्मिक वातावरण देखनेमें आ रहा है एव विद्वानोंका समूह नजर आता है, यह सब बर्णाजीकी कृपाका फल है। आज हम सब अनाथ हो गये हैं। फिर भी, वे साहसपूर्वक अपने गुल्का अनुकरण करते हुए विद्वद् वर्ग, समाज तथा साहित्य-निर्माणकी दिशामें मार्गदर्शन एवं योगदान कर रहे हैं, यह हमारे लिये सौभाग्यकी बात है।

जीवन्त स्रोत

वीरेन्द्र कुमार जैन, बम्बई

पण्डित कैलाशचन्द्रजी तो वर्तमानमें जिन शासनके एक जीवन्त स्रोत, परकोटिके मनीषी और जीवनमें पंचमहाव्रतधारी मुनियोमें भी बड़े महापुरुष हैं। पण्डितजीसे मिलनेका सौभाग्य ही न हुआ मेरा, अतः स्मरणका खजाना मेरे पास कहाँ? उनके प्रति मेरी शुभकामना।

आदर भाव

बालचन्द्र शास्त्री, हैदराबाद

पण्डितजी समाजके माने हुए विद्वान् हैं। उनके द्वारा कितनी ही सच्चाएँ उपकृत हुई हैं। ऐसे लब्ध-प्रतिष्ठ विद्वान्के लिये मेरे आदरभाव।

प्रतिभाशाली निर्भीक विद्वान्

प्रकाश हितैषी, शास्त्री, दिल्ली

आदरणीय श्री १० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री जैनसमाजके मूर्धन्य विद्वानोमें अग्रगण्य है। आप चारों अनुयोगोंके अधिकारी प्रतिभाशाली विद्वान् हैं। आपकी यह विशेषता है कि आप जैन विद्वानोमें बड़े ही निर्भीक एवं स्पष्टवादी लेखक व प्रवक्ता हैं। आप बड़ी-बड़ी शक्तियोंके समक्ष भी यथार्थ बात कहनेमें कभी नहीं हिचकते हैं। शिथिलाचारका विरोध करनेपर आपको बड़ी-बड़ी उग्र शक्तियोंका कोपभाजन बनना पड़ा है। आपको अनेक तरहसे अपमानित करनेका भी प्रयत्न किया गया किन्तु आप कभी भी असत्य और शिथिलाचारके समक्ष झुके नहीं। आप हिमालयकी तरह खड़ी रहते हैं। आप शिथिलाचारका विरोध पीठ पीछे नहीं, किन्तु सम्मुख खड़े होकर करते हैं। जैनसन्देशमें आपका सपादकीय बड़ा महत्वपूर्ण और स्पष्टवादितासे भरा हुआ होता है। आपकी शिष्यमण्डलीमें बड़े-बड़े उच्चकोटिके विद्वान् हैं, जो आपके गुरुत्वकी गरिमाका प्रदर्शन करने हैं। जैनसाहित्यकी सेवाके लिए तो आपका जीवन ही समर्पित है। साहित्य संप्रदायोंकी गणनामें भी आपका अग्रिम स्थान है। इतना सब होने हुए भी आप निरीहवृत्तिके विद्वान् हैं। आपने समाजसे कभी भी कोई अपेक्षा नहीं रखी। ऐसे विद्वान्का अभिनन्दन करके समोजकोने स्वयंको गौरवान्वित किया है। उनका अभिनन्दन तो सूर्यको दीपक दिखाना है।

विद्वत्ताकी विभूति

लक्ष्मीचन्द्र 'सरोज' एम०ए०, जाबरा, (म०प्र०)

पण्डितप्रवर कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री, मेरी दृष्टिमें उस गुलाबके प्रभु सदा हैं जो कण्टकपी कण्टकोमें पलकर भी देश और समाजके हितमें गौरवकी गन्ध देता है। अब वे तपे तपामे गुलाब हैं, उनके कायों और कृतियोंकी महकसे आज भी देश और समाजका प्राण सुशोभित, सुरक्षित तथा सुवासित हो रहा है।

पण्डितजीने चार-पाच दशक वर्षों तक, जिस स्याद्वाद विद्यालयमें प्राचार्य पदपर कार्य किया, जैन विद्याकी विचारधारा बढ़ाई, उसके जन्म और जीवनदाता प्रातः स्मरणीय गणेशप्रसाद वर्णोंके अमोघ व्यक्तित्व और कृतित्वसे वे भला कैसे अप्रभावित रहते ? जिस शास्त्रार्थ सचके प्रमुख पत्र 'जैन सदेश'के सम्पादनके माध्यमसे उन्होंने दो-तीन दशक वर्षों तक धर्म, समाज तथा साहित्यकी सेवा की, उस सचकी गतिविधियोंसे वे अनभिज्ञ अछूते रहते, यह तो असम्भव ही था। जिस विद्वत्परिपदके वे एकसे अधिक बार अध्यक्ष रहें और जिसने सोनगढ अधिवेशनसे कानजी स्वामीकी विचारधाराको भी आगे बढ़ाया, पण्डितजी ममयसारकी दृष्टि लिए निरवयवमूलक दृष्टिकोणसे बचित रहते, ऐसा ही नहीं सकता था।

पण्डितजी ज्ञानके धनी हैं, विद्वत्ताकी विभूति हैं, उन्होंने अनेक कृतियोंको जन्म और जीवन दिया। 'जैनधर्म'पर तो उन्हें युवावस्थामें ही पुरस्कार मिल चुका था। पण्डितजीने अपने शिष्योंको अपनेसे भी आगे बढ़ते देखना चाहा। महावीर जयन्तीपर श्री महावीरजीकी समामे पण्डित और डाक्टर नेमिचन्द्र ज्योतिषाचार्यकी प्रशंसा करते हुए भी प्रस्तुत पत्रिकाके लेखकने उन्हें देखा था। एक वाक्यमें, उन्होंने हिमालयसदृश गगन-यमुना जैसी विद्वान्-सरिताओंको प्रवाहित करनेके लिए अपना ज्ञान बारि सौंप दिया है। पण्डितजीकी व्यवहार और वास्तव्यमूलक अनेक बातें हैं। पण्डितजीका दैनिक जीवन आदर्श और यथार्थका अद्भुत समिश्रण

है, ठीक वैसे ही जैसे वे अभी भी गणेशप्रसाद वर्णी और कानजी स्वामीजी उपस्थिति आत्मसात् कर रहे हैं।

वास्तविकताकी स्वीकृति देनेमें पंडितजी सर्वदा अग्रसर रहे हैं। वे पंडितजी अपेक्षा ज्ञानी अधिक हैं। घिसी-पिटी लोकपर आँख मीचकर चलना उनके स्वभावके विरुद्ध है। पंडितजीने जैसे ज्ञानकी विद्या ग्रहण की, वैसे ही वे चरित्रकी विद्या भी ग्रहण करेंगे, तो देश और समाजद्वारा तृतीयवर्णीके रूपमें प्रतिष्ठित और पूज्य भी हो सकेंगे।

अतीतसे आजतक, मेरी आँखें यह देखनेके लिये अतीव उत्सुक रही हैं कि किसी व्यक्तिस्त्वमें ज्ञान और चरित्रका काचन और मणि सदृश संयोग हो, तो मैं उसे अपनी श्रद्धा निधि समर्पित कर प्रणाम कर लूँ और उससे जीवनदायी प्रेरणा ग्रहणकर अहोभाग्य समझूँ। पंडितजी बहुविज्ञ, प्रशस्त और प्रणम्य हैं। वे सफलताके और भी समीप पहुँचें। उनके प्रति मेरी यही सद्भावना और शुभकामना है।

मेरी नजर में

प्रतापचन्द्र जैन, आगरा

प्रथम दर्शन—आगरा दिग० जैन बोर्डिंग हाउसका मैदान और भीतम सर्वोका। बाह्यिक उत्सवका दूसरा दिन था। गैमके हड्डो और बिजलीसे जगमगाता पण्डाल स्त्री-पुरुषोंसे लबाबलभ भरा था। उस दिन बड़ी उत्सुकतासे किसीकी प्रतीक्षा की जा रही थी। लोगोंने शामसे ही जोरोंकी चर्चा की कि आज बनारससे कोई पंडितजी आ रहे हैं, जो बड़े ऊँचे विद्वान् हैं। सुनते हैं कि जब वे बोलते हैं, तो श्रोता मुग्ध हो जाते हैं। आज रात उनका व्याख्यान होगा।

रात्रिके साढ़े मात वजे होगे कि मंचसे स्व० सेठ मटरूमल बैनाड़ा खड़े हो गये और बोले कि प० कलाचन्द्रजी शास्त्री पधार रहे हैं। वे पण्डालमें प्रवेश कर चुके हैं। सुनते ही सबकी निगाह प्रवेश द्वारकी ओर थी—कुर्ता-धोती और वेस्टकोट पहने, शिर पर गोल फ़ैट कैप और आँखों पर चश्मा लगाये एक सौम्यपूति मंचकी ओर चली आ रही थी। वहाँ पहुँचते ही उन्हें आदरपूर्वक बैठाया गया। वे हाथ जोड़े हुए बैठ गये और लोगोंने जो कुसकुनाहट होने लगी थी, वह शान्त हो गयी। वर्ष तो याद नहीं, पर बात चौथे दशक की है।

पण्डालमें उस समय सघके उपदेशक नैयालालजीका भजन चल रहा था। उसके समाप्त होनेपर स्व० श्री महेन्द्रजीने पंडितजीका स्वागत करते हुये सबको उनका परिचय कराया कि आप स्याद्वद महा-विद्यालय, काशीके प्रधानाचार्य और दिग० जैन सच, मधुरासे भी सम्बद्ध हैं। जैनधर्मके प्रकाण्ड विद्वान् और एक प्रखर प्रभावशाली वक्ता हैं। फिर उन्होंने पंडितजीसे सबको अपनी ज्ञान गगामें स्नान करानेके लिए प्रार्थना की।

बाणीके धनी—पंडितजी महावीरके जयकारोंके बीच खड़े हुए। जैसे ही उन्होंने बोलना शुरु किया, पण्डालमें पिन ट्राप साइलेंस छा गई। वे लगभग एक घण्टा बोले और जन समूह उन्हें बड़ी शान्ति और श्रद्धासे सुनता रहा। एक ही रफ्तार और नपे-तुले शब्द, धीली विशिष्ट और भाषा सरल सुबोध। शब्द मानो स्वयं खिल रहे हो। चेहरे पर कोई तनाव नहीं। बीच-बीच में श्रोता जयकार बोलते रहे। व्याख्यान समाप्त होनेपर बड़ी देरतक करतल ध्वनिके साथ जयकारे होते रहे। पंडितजी और उनका व्याख्यान काफी दिनों

तक नगरके जैन समाजमें सर्वाङ्गी विषय बने रहे । मैं भी उनके प्रशासकोंमें एक हो गया । इसके बाद तो इलाहाबाद, जयपुर, और अन्य स्थानोंमें उनके अनेक बार दर्शन करनेका मुझे सौभाग्य मिला ।

सम्पर्कका माध्यम जैन सन्देश—सन् १९६२ में रिटावर होकर मैं आगरा जा गया और सामाजिक कार्योंमें और लेख लिखनेकी मेरी प्रवृत्तियाँ फिरसे शुरू हो गईं । जैन सन्देशसे अपने पुराने रिस्तेको फिरसे जोड़नेकी इच्छा हुई, तो पुरानी बातोंको याद दिलाते हुए मैंने एक दिन पण्डितजीको पत्र लिख डाला । वे उसके प्रधान सम्पादक थे और अब भी हैं । जैन सन्देशका द्वार उन्होंने मेरे लिए खोल दिया । मेरे लेख उसमें छपने लगे और वह मेरे पास आने भी लगा । इसे मैंने अपना सौभाग्य माना ।

मेरे लेख कभी-कभी लम्बे हो जाते और कभी कार्बन कापी उनके पास भेज देता । एक-दो बार मेरे लेख नहीं छपे, तो मैंने पण्डितजीको लिखा । उनका उत्तर आया कि एक तो आपके लेख लम्बे होते हैं, दूसरे वही लेख आप और जगह भी छपते भेज देते हैं । उन्होंने सलाह दी कि मैं लेखोंको लम्बा न किया करूँ । उनकी यह सलाह मुझे मार्गदर्शकके रूपमें थी और उसी रूपमें मैंने उसे लिया भी । सजिप्त करके भेजने पर वे लेख आगे छप गये, परन्तु उसी लेखको और जगह भी प्रकाशनार्थ भेजनेसे मैं बाज नहीं आया क्योंकि ढाककी गडबडीसे लेख इधर-उधर भी हो जाते हैं । कई वर्ष पूर्व एक वर्षान्तके सम्पादकीयमें लेखकोके नाम देते हुए उन्होंने मेरे नामका भी उल्लेख किया था । २१ मार्च १९६८ के सम्पादकीयमें मेरे निवेदन पर यहाँ की जैन शिक्षा संस्थाओंके समठनकी योजनापर भी सम्पादकीय लिखनेकी कृपा की थी ।

चोटीके लेखक और सम्पादक—इस प्रकार पण्डितजीके निकट आनेका और उनसे कुछ सीखनेका जैन सन्देश एक माध्यम बन गया । वे चोटीके जैन लेखको और सम्पादकोंमें गिने जाते हैं । जिस तरहकी विशिष्ट शैली उनके बोलने की है, वैसी ही लिखनेकी भी है । पण्डितजीके सम्पादकीय और अन्य लेख बड़े ही गम्भीर और विद्वत्पूर्ण होते हैं । वे जो कुछ भी लिखते हैं, सद्भावनासे निर्भीक होकर लिखते हैं । बात त्वरी कहते हैं बगैर लाग-छपेटके परन्तु मजी भाषामें और शिष्ट शैली में । कुछ लोग उन्हें अपमानजनक भाषामें बुरा-भला कहनेमें नहीं बूकते । परन्तु वे अपना सन्तुलन नहीं खोते हैं और उनका उत्तर देते हैं पर शिष्ट रूप से । वे जो भी लिखते हैं, सप्रमाण और तर्कसंगत, अनुभव और अनुभूतिके आधार पर । उनका ध्येय रहता है, 'कोई बुरा कहे या अच्छा, लक्ष्मी आवे या जावे । तो भी न्यायमार्गसे मेरा कभी न पग ढिगने पावे ।' पण्डितोंके आर्थिक मकट और अनादरको लेकर उनके हृदय में जो दर्द है, वह किसीसे छिपा नहीं है । समाजकी विषटनकारी प्रवृत्तियोसे वे बराबर जूझते रहते हैं और सिद्धान्तकी रक्षामें जोखिम तक उठाने में नहीं हिचकते ।

अग्रणी साहित्य सेवी—पत्रकारिताके साथ-साथ पण्डितजी साहित्य सृजनमें भी अग्रणी रहे हैं । आपने अनेको उच्चकोटिकी पुस्तको, टीकाओ और ग्रन्थोंकी रचना की है परन्तु आपकी पुस्तक 'जैन धर्म' सर्वाधिक लोकप्रिय रही है । जैनधर्मका बुनियादी ज्ञान करानेवाली यह पुस्तक अनुपम है जो अजीनोमें भी लोकप्रिय है । सन्त विनोबाके सत्त प्रयत्नसे तैयार किये गये ग्रन्थमें 'समण सुत्त' में जो जैन गीताके नामसे विख्यात है, आपकी भूमिका मूल्यवान रही । उसका हिन्दी गद्यानुवाद करनेका श्रेय आपको ही है । जैन साहित्यका इतिहास भी आपकी बेजोड़ कृति है ।

आदर्श गुरु—शिक्षाके क्षेत्रमें भी आपकी सेवायें महान् हैं । काशीका स्वाध्याय महाविद्यालय, आपके जीवनका अभिन्न अंग बन गया है । अपने जीवनका अमूल्य बहुभाग खपाकर आपने उसकी जो सेवा की है, वह अमिट है । आपके बिना महाविद्यालय की और महाविद्यालयके बिना आपकी चर्चा अधूरी है । देसका

शायद ही कोई भाग ऐसा हो, जहाँ आपके स्थित नहीं मिलें। अब आप कुछ वर्षों से वहाँ अधिष्ठाता हैं। भारतवर्षीय दि० जैन मंचको वे वर्षों सींचते और पल्लवित करते रहे। वे एक आदर्श गुण भी हैं।

अद्भुत पारखी—पंडितजी पारखी भी अद्भुत हैं। वर्षों पूर्व आपने नवदीक्षित युवा मुनि १०८ श्री विद्यासागरजी महा राजको चरित्र पालनका किशनगढ़ (राज०) में उनके दर्शन कर जो मत व्यक्त किया था, वह आगे चलकर शतप्रतिशत सही सिद्ध हुआ। तभी लिये आपके सम्पादकीयने मुझे उस साधक सन्तके दर्शन करनेके लिए बेचैन कर दिया था। भ्या इस युगमें ऐसे साधकका होना सम्भव है जो तीनों रत्नोका धारी हो। अब तक छपर जितने साधु मेरे देखने-सुननेमें आये, उनमेंसे अधिकांश या तो पर्याप्त आगम जानी नहीं है या भीड़-भाड़ अथवा प्रतिबन्धों शिरे रहनेवाले दिग्गम्बरत्वके अतिरिक्त सुविधा और शोहरतके आकांक्षी। किसी किसीका तो व्याख्यान नभाके अलावा साधारण भावकके लिए दर्शन भी दुर्लभ। एक दिन ऐसा भी आया कि आपमें उस महान् साधकके दर्शन कर मैं बन्ध हुआ। पंडितजीने जैसा लिखा था, वैसा ही मैंने उस साधु शिरोमणिको पाया। स्वाध्यायरत, निस्पृही और आत्मकीन रहनेवाले।

पण्डितजीका व्यक्तित्व—जयपुरमें १९७० में सम्पन्न जैन साहित्य सत्रके अधिवेशनमें पण्डितजीका पांडित्य और गाम्भीर्य छाये रहते थे। वहाँ अनेक स्थानोसे प्रसिद्धि प्राप्त और युवा जैन विद्वान् आये थे। किसी भी विषय पर बहुत तो बहुत होनी थी, पर निर्णय तभी होता था जब पण्डितजीके विचार सुननेको मिलते थे। उन्हे किसी भी तरहका आग्रह नहीं होता था, जो बात भी करते, सहज भावसे कहते, सबकी बातें और तर्क ध्याने सुनकर, हमारे चिन्तन पर चिन्तन कर। वहाँ एक बात महत्त्वकी अवश्य सामने आयी। राजस्थान विश्वविद्यालयके दर्शन-विभागीय शोधकी डॉ० कमलचन्द सोमानीने स्पष्ट कर दिया था कि जबतक हम आधुनिक पाश्चात्य-दर्शनका भी अध्ययन नहीं कर लेते और उसे ध्यानमें रखते हुए अपने दर्शन पर चिन्तन नहीं करते, तबतक आजकी वैचारिक दुनियाँमें हमारे ज्ञान व समाधानमें कहीं न कहीं अधूरापन रह जाता है।

मेरा क्याल है कि पाश्चात्य विद्वानोका जो दार्शनिक चिन्तन है, उसका आधार तो भारतीय और श्रमण दर्शन ही है। हमारे दर्शनशास्त्रोको लेकर ही जर्मनी, रूस, ब्रिटेन और इटली आदि देशोंमें बहुत काम हुआ है और हो रहा है। हमारे देशमें आकर और रहकर भी उन्होंने बहुत कुछ खोजबीन की है और हम उनके ऋणी हैं। आप देखते नहीं कि हर्मनयाकोबी जैसे विद्वानोको उद्धरित करते हम नहीं अघाते। जून मन् १९७८ में जब मैं उज्जैन गया, तो डॉ० हरीन्द्रभूषणजीने मुझे बताया था कि जिस बाग़हवे अग दृष्टिवादको हम लुप्त मानते रहे हैं, उसपर जर्मन विद्वान् डॉ० लुडविग आल्सबोर्गेन 'क्लाट वेयर दी काण्टेंट्स आफ दृष्टिवाद' नामसे तीन खण्ड लिखकर प्रकाशित भी करा दिये हैं। कैसी विचित्र बात है कि मूल आधार तो हमारा और उनका एक ही है, परन्तु अन्तर यह है कि हमारा अध्ययन और चिन्तन तो परम्परासे जो चला आ रहा है, उसीको लेकर है जब कि पाश्चात्य विद्वानोंने आधुनिक विचार-क्षेत्र में वैज्ञानिक और मौलिक दृष्टिसे स्वतन्त्र रूपसे शोधपूर्ण अध्ययन और चिन्तन किया है। अतः हमें अपनी चिन्तनपद्धति पर भी चिन्तन करनेकी आवश्यकता है।

यद्यपि हमारी पण्डितजीसे बहुत समयसे प्रत्यक्ष भेंट नहीं हो पाई है, फिर भी उनके प्रति मेरे मन व हस्तिष्कमें अगाध श्रद्धा और आदरभाव बना हुआ है और मैं उनके स्वस्थ व सुखी दीर्घजीवनकी हृदयसे कामना करता हूँ।

प्रभावक लेखनीके धनी

राजकुमार शास्त्री, नवाई (टोंक)

सम्माननीय मिडान्तमहोदयि प्रकाण्ड पण्डित, निर्भीक प्रखरवक्ता, नि स्वार्थ प्रमुख समाजसेवी, कर्मठ कार्यकर्ता, प्रभावक लेखनीके धनी श्री प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री—जनारसका अभिनन्दन किया जाना समाज सेवियोंकी सराहनीय सूझ-बूझ और कृतज्ञताका परिचायक है। उनका सम्मान समाज और विद्वानोंका सम्मान है। उनमें धर्मके प्रति प्रगाढ़ श्रद्धा है। धर्म स्वल्पको समझानेकी अपूर्व क्षमता है। समाजोत्थानकी उत्कट लगन है। ढोंग और व्यर्थके वादविवादों तथा समाज विचटन करनेके क्रियाकलापोंसे उन्हें भ्रमन्तिक पीडा पहुँचती है। यदि इसी प्रकारसे धोड़ेसे भी विद्वान् समाजमें और हों जावें, तो मेरा विश्वास है कि समाजमें व्याप्त धीगाधीरी, कुरीतियाँ और विचटनकी क्रियायें सदाके लिये समाप्त हो सकती हैं। मैं ऐसे विद्वद्गणोंके लिये सदैव नतमस्तक होकर अपनी शुभकामनायें अर्पित करता हूँ।

लोकप्रिय विद्वान् एवं प्रभावशाली वक्ता

डॉ० कस्तूरचन्द कासलीवाल, जयपुर

वाराणसी विद्वानोंकी नगरी है और इसी नगरीके विद्वान् हैं प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री। वर्तमान विद्वत् वर्गमें सर्वाधिक लोकप्रिय विद्वान् हैं। पूरा जैन समाज उनके नाम एवं उनकी विद्वत्तासे परिचित है। मेरा उनसे कब परिचय हुआ, यह तो मुझे याद नहीं है, लेकिन गत ३० वर्षोंसे मैं किसी न किसी रूपमें उनसे पत्राचारके माध्यमसे सम्पर्क में हूँ। उनके प्रवचन सुने हैं। कितने ही गोष्ठियों व उत्सवोंमें उनके साथ रहनेका अवसर प्राप्त हुआ है और जबसे विद्वत् परिषदकी कार्य समितिका मैं सदस्य बना हूँ, तबसे तो और भी उनके सम्पर्कमें रहा हूँ।

शास्त्रीजीके प्रति सभी विद्वानोंकी अपार श्रद्धा एवं कृतज्ञताके भाव हैं। वास्तवमें म्यादाद महा-विद्यालयमें प्राचार्यके पद पर रहकर आपने विद्वानों, मरस्वती-पुत्री तथा लेखकोंकी जो पक्ति खड़ी की है, उसपर आज सारा समाज गर्व कर सकता है। लेकिन पण्डितजी विद्वानोंको तैयार करनेवाले अध्यापक या गुरु ही नहीं हैं, किन्तु प्राचीन सिद्धान्त ग्रन्थोंके उद्धारक हैं, सम्पादक हैं तथा लेखक हैं। उनकी अकेली जैनधर्म पुस्तक ही उनकी कीर्तिको अमर करनेके लिये पर्याप्त है। लेकिन आपने जयघवला जैसे महान ग्रन्थके सम्पादन में सहयोग दिया तथा जैनन्याय जैसी सुन्दर पुस्तकको लिखनेका यश प्राप्त किया। आपकी बीसों पुस्तकें प्रकाशित होकर देश-विदेशमें जैन धर्मको उजागर कर रही हैं।

पण्डितजी जैसे अच्छे लेखक एवं सम्पादक हैं, उसी तरह अच्छे वक्ता भी हैं। जब आप बोलने लगते हैं, तथा मिडान्तोंके रहस्योंको समझाते हैं, तो श्रोतागण हर्षविभोर हो उठते हैं। यही कारण है कि पण्डितजीको अधिकांश समय वाराणसीसे बाहर रहना पड़ता है।

आपके जीवनमें पूरी मादगी है। प्रदर्शन एवं विज्ञानसे आप कोसों दूर रहते हैं। वाराणसीमें आप एक छोटेसे कमरेमें बैठे-बैठे सारे समाजको दिशा निर्देशनका कार्य करते हैं। कमरेमें एक टूटी-सी खटिया तथा २-४ पुरानी कुर्सियाँ मिलेंगी। आपके जीवनकी सादगीको देखकर कोई नहीं कह सकता कि सामने बैठा हुआ व्यक्ति वर्तमानमें जैन-समाजमें सर्वोपरि ख्याति प्राप्त विद्वान् हैं। आप दिन-रात लेखन क्रियामें लगे रहते हैं तथा प्राचीन मिद्वान्त ग्रन्थोंका सम्पादन करते रहते हैं।

आपकी बोलीमें आकर्षण है। बहुत दूरसे ही आप समझ जायेंगे कि कौन बोल रहा है। अभी आप मदनगज, किशनगढ़ पंच कल्याणक महोत्सवमें आये थे। उस समय विद्वत् परिषद्की कार्यकारिणीका अधिवेशन भी था। आपने जिस ढंगसे अधिवेशनका संचालन किया तथा पंचकल्याणक महोत्सवमें विद्वानोंका नेतृत्व किया, वह उल्लेखनीय है। मदनगढ़के पश्चात् आप श्रुतपञ्चमीके अवसरपर जयपुर पधारे और यहाँ सभामें सिद्धान्त एव अन्त्यात्म ग्रन्थोंके अदको समझाया। उससे जयपुर जैनसमाज आपकी विद्वत्तासे अत्यधिक प्रभावित हुआ।

आप दश एव समाजके गौरव हैं। आप शतायु होकर जैनसाहित्य एव समाजका विधा निर्वेशन करत रहें, यही हमारी हार्दिक अभिलाषा है।

जिनवाणीके एन्साइक्लोपीडिया

डा० महेन्द्रसागर प्रचडिया, डी० लिट्., अलीगढ़, (उ० प्र०)

बात आजकलकी नहीं, करीब पन्द्रह वर्ष पुरानी है। काणीपुर (नैनीताल) में त्रिदिवसीय महोत्सव था। बाहरसे आगत विष्णु और मनीषियोंमें राजनेता श्रीमान् बाबू रतनलालजी जैन, मध्यप्रदेशके राजनेता श्रीधरामलालजी पाडवी, पण्डितप्रवर श्रीमान् कैलाशचन्द्रजी जैन शास्त्री, डॉ० कुन्दनलाल जैन, संगीतज्ञ श्री ताराचन्द्रजी प्रेमो तथा गुणी गन्धर्व श्रीमाणिकजी पधारे थे। अलीगढ़से अहिंसा सम्मेलनके लिए मुझे भी आमन्त्रित किया गया था। आयोजनके प्राण थे—बाबू उद्यसेनजी जैन। पण्डितजीके साथ एक ही मंचपर बोलनेका कदाचित् यह मेरा पहला ही प्रसंग था।

जब आगत विद्वान् बोल लिये, उसके बाद प्रेमीजीका गीत गान हुआ। मा० उद्यसेनजी द्वारा मेरा परिचय दिया गया और गम्भीरकर मनके उपरान्त मेरा वक्तव्य बँटकर हुआ। एक घण्टे बोलनेके बाद मेरी पीठको थपथपाया गया और मेरे वक्तव्यकी अनुशंसा की गई। मालूम है मेरी पीठ थपथपानेवाला कौन था? वे थे आदर्शपूर्ण पण्डितप्रवर कैलाशचन्द्रजी शास्त्री। इतना नहीं, उन्होंने स्वस्व-यावित मधुराके जैनमन्देशमें मेरे व्याख्यानकी खूब प्रशंसा कर डाली। मुझे लगा कि मानो पण्डितजी द्वारा मेरे लिये यह प्रमाणपत्र है। अब तो मुझे समाज द्वारा खूब बुलाया जाने लगा। सायकालीन भोजनके उपरान्त मुझसे पण्डितजीने वार्तालाप भी किया और मुझे लगा कि दर्शन, साहित्य और सस्कृतिके विषयमें स्पष्ट दृष्टिकोण समाजमें अस्तुत बिरल ही है। तभीमे मेरे मनमें पण्डितजीके प्रति श्रद्धा-भावना उठ आई।

महावीर जयन्तीके अवसरपर दूसरी बार विजनीरमें मुझे पण्डितजीके साथ बोलनेका सुवर्णमर मिला था। कालिब प्रागणमें आयोजित विशाल यन्त्राको सम्बोधित करनेके उपरान्त जब पण्डितजीसे वार्ता हुई, तो मुझे खूब स्मरण है कि उन्होंने कहा था कि आप रजनीगकी भाँति खूब बोलते हैं। मेरा आशीर्वाद है। आप जैसे नवयुवको द्वारा अब जैनधर्मकी प्रभावना होगी। यह मेरे लिये पण्डितजीका दूसरा स्वस्तिपरक प्रमाणपत्र था। इन बातोंमें मुझे जो लगा, उससे स्पष्ट है कि जो स्थान हिन्दी साहित्यमें आचार्य प्रवर श्री महावीरप्रसाद द्विवेदीका है, वही स्थान जैन-समाजमें पण्डित प्रवरका है। पण्डितजी ज्ञानके पक्के पारखी और मिद्वान्तके मुद्दक सुमेक हैं। दिशा दर्शन तथा प्रेरणा प्रणाली कोई उनसे सीखे।

अखिल विश्व जैन मिशनके आद्य सचालक बाबू कामताप्रसादजी जैनके सौजन्यसे मुझे पण्डितजी कृत अनेक ग्रन्थोंके पारायणका सुवसर प्राप्त हुआ है। लेखनमें पण्डितजीका दृष्टिकोण स्पष्ट और सर्वथा मौलिक परिलक्षित होता है। वे समग्रानुसार धर्म और सिद्धान्तके प्रतिपादनमें आस्था रखते हैं। उदारता-

बादी विद्वान्ताचार्य पण्डितजीके सम्मुख जाकर सारे विरोध प्रायः अनुरोधमें बदल जाते हैं। वे वस्तुतः अनेकान्त दर्शनकी सफल प्रयोगशाला हैं।

स्याद्वय महाविद्यालयके प्राचार्य पदसे जहाँ पण्डितजीने अनेक ग्रन्थोंका प्रणयन किया है, वहाँ निर्गन्धवादी विद्वानोंकी भी बनाया-सिखाया है। वर्तमान विद्वानोंकी नामावली यदि बनाई जावे, तो आपसे अधिक विद्वान् पण्डितजीके शिष्य हो मिलेंगे। वे मध्यम जिनवाणी व्याख्याताओंके विश्वविद्यालय हैं। पण्डितजी द्वारा शास्त्र प्रवचन तथा स्वतन्त्र व्याख्यानोकी यदि टेप किया जाता, जो जैनधर्मकी एक साहित्यिक सम्पत्ति हमारे पास होती जो अनेक दशान्वियों तक हमारा मार्ग प्रशस्त करती रहती। पण्डितजी निश्चित ही जिनवाणीके एन्साइक्लोपीडिया हैं।

जिनवाणीके विचार-कोष पण्डितजी छतबर्षी होकर हमारा मार्गदर्शन करते रहे, यही हमारी कामना है। इस शाब्दिक आदरभावके साथ जिनवाणीके मल्लिनाथ भी पण्डितजीको मेरे अनेक हार्दिक प्रणाम।

कर्मठ समाजसेवी

विष्णु सनावद्या, सुमनाकर, ऊन, म० प्र०

वास्तवमें श्री शास्त्रीजीने अपने जीवनके ५० वर्ष जन जगत्की सेवामें व्यतीत किये हैं। ऐसे कर्मठ समाजसेवीका सम्मान करना जैन-समाजका परम कर्तव्य है। श्री शास्त्रीजीकी दीर्घायुके लिए मैं भगवान् श्री महावीरजीसे प्रार्थना करता हूँ।

शास्त्रीजी शतायु हों

मूलचन्द, किशनदास कापड़िया, सूरत

हम तो दो वर्ष कम १०० वर्ष के हो रहे हैं, हमारा शरीर अत्यन्त शिथिल है। इन्द्रियोंने एक प्रकारमें जबाब दे दिया है। इनलिये लिखना पठना भी नहीं बनता। हम प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री को अपनी शुभकामनायें प्रेषित करते हैं। वे शतायुष्क एवं सुखी जीवनके भोक्ता हों। वे आजीवन इसी प्रकार धर्म व समाज की सेवा करते रहें। भगवान् महावीर आपका कल्याण करें।

सन्त कैलाशचन्द्रजी

प्रेमचन्द जैन, अहिंसा मन्दिर, दिल्ली

पूज्य पण्डित जी का जन्म १९०३ में भगवान् पुष्पदन्तके ज्ञान कल्याणके दिन नहुँटीर, उत्तरप्रदेश में हुआ था। आप स्व० प० राजेन्द्रकुमार जी न्यायतीर्थके सहपाठी थे। उन्होंने उनके साथ में आर्यसमाज से अनेक शास्त्राचार्यों सहयोग किया। आपका नाम बड़ी श्रद्धा और कृतज्ञतासे लिया जाता है। आपने अनेक प्राचीन शास्त्रों को आधुनिक भाषा में संपादित किया और जैनधर्म पुस्तक तो आपकी सर्वोत्तम कृति है जिसके लिये आपको पुरस्कार भी मिला। जैन सिद्धान्तके अनेक उच्चकोटिके ग्रन्थ आपके द्वारा सम्पादित (दि० जैन शास्त्रार्थ सच मधुरा, वर्षों ग्रन्थशाला वाराणसी, भारतीय ज्ञानपीठ नई दिल्ली व अन्य जगहों से) होकर प्रकाशित हुए हैं।

आपके प्रेरणास्पद भाषण एवं आपकी धार्मिक रचनाएँ एक अमूल्य धरोहर हैं जो आनेवाली पीढ़ियों को आगमज्ञानमें सदैव उद्बोधित करती रहेंगी। आपके समयमें जबकि पाठित्व अर्जन करने की ओर से लोगों की रुचि कम होती जा रही है, आपके अनेक विद्वान् डाक्टरेट करके समाज को दिशा दे रहे हैं।

हमारे तो आपसे अम्बाले से ही पारिवारिक सम्बन्ध हैं। जब कभी आप देहली आते हैं, बिना हमें आशीर्वाद दिये नहीं आते। जिससे एक बार सम्पर्क बना लेते हैं, जीवन भर निर्वाह करते हैं। आपका साधनामय, ज्ञाननिष्ठ जीवन एक सतके जीवने का नमूना है। इसी शब्दों के साथ मैं यही भावना भाता हूँ कि उनका बरबहस्त हम लोगों के लिए पर चिरकाल तक बना रहे।

आदराञ्जलि

महताबसिंह जैन, पानदरीबा, दिल्ली

प० कलाशचन्द्रजी शास्त्रीमें मेरा। सर्वप्रथम परिचय १९४४ में हुआ था जब मुझे दिल्ली की जैन समाजके जैन मित्र मण्डलका प्रधानमंत्री नियुक्त किया गया था। उस समय सामाजिक लोगोमें सुनाय की प्रथा नहीं थी बल्कि समाजके कुछ प्रमुख लोग किसी अच्छे व्यक्तिको आग्रहमे किसी पदपर नियुक्त करते थे। मैंने भगवान महावीर जयन्ती पर पंडितजीको आमन्त्रित किया था। उनके प्रवचनो तथा उपदेशोमें यह दृढ़ विश्वास हुआ कि अनलियनमें ही पण्डितजी मरस्वती (माता का नाम तथा जिनबाणी) के पुत्र हैं। इन्होंने सारी उन्नति जिनबाणी की सेवामें बितायी है और आज ७७ वर्षकी अवस्थामें भी वे उसकी सेवा में व्यस्त हैं।

स्थापित महाविद्यालय का इतना भारी कार्य करते हुए भी आपने अनेक ग्रन्थ लिखे एवं सम्पादित किये। आपकी केवल एक पुस्तक 'जैनधर्म' ही आपका नाम अमर करनेको पर्याप्त है। इसपर आप पुरस्कारके विजेता हैं।

आप प्रकृतिसे सादा, सौम्य और सरल स्वभावके हैं, बुद्धिके कुशाग्र हैं और कुशल वक्ता हैं। धर्मकी धारा आप जैसे सुदृढ़ साधु विद्वानोके कारण ही अविच्छिन्न रूपसे बहती है। आपकी वक्तृत्व शैली अति सरल और आकर्षक है। जनता मंत्रमुग्ध होकर आपको सुनती है। आपके कई शिष्य ऊँचे पदोंपर कार्य कर रहे हैं। आपकी अनेक स्थानोसे बहुत-सी पदवियों से सम्मानित किया गया है। जिनेन्द्रदेवसे प्रार्थना है कि आप चिरजीवी होकर समाज और धर्मकी सेवामें जीवनपर्यन्त तत्पर रहें।

शारदा का निडर सपूत

नीरज जैन, एम० ए०, सतना

शास्त्राम्यासी बन आता एक प्रयत्नसाध्य कार्य है। उस अजित ज्ञानका प्रसाद निरपेक्षभावसे दूसरो को बाँटने वाला प्रणम्य है। जिन-शामनकी प्रभावनाके लिये उस ज्ञानका उपयोग करने वाला वन्दनीय है। सिद्धान्ताचार्य श्रीमान् पंडित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीका सहज सादगी भरा व्यक्तित्व इन तीनों ही महिमाओंसे मण्डित है। उनके अभिनन्दनके अवसर पर अपने श्रद्धा पुष्प समर्पित करके हम स्वतः अपने आप को नीरवान्वित अनुभव करते हैं।

पंडितजीके व्यक्तित्व और कृतित्वके सम्बन्धमें अपने-अपने ढंगसे बहुत कुछ लिखा जा सकता है । लिखा जा चुका है और लिखा जा रहा है । मैं उनके प्रति अपनी आदरपूर्ण भावनाओंको थोड़ी-सी पंक्तियोंमें बाँधने का प्रयत्न करूँगा ।

पंडितजीसे मेरा परिचय तो पूज्य बाबा गणेशप्रसादजी वर्षोंके चरणोंमें, सामरमें लगभग तीस वर्ष पूर्व हुआ था । उसके बाद विद्वत् परिवर्द्धके निमित्तसे, तथा पूज्य वर्षीजीकी जयन्ताके निमित्तसे और सामाजिक उत्सव-अनुष्ठानोंके निमित्तसे प्रतिवर्ष एकाधिक बार उनका दर्शन और सम्पर्क प्राप्त होता आया है । सतनामें उनकी मेवा करने का अवसर भी कई बार प्राप्त हुआ है, दो बार तो पयूषण पर्वमें उन्होंने सतना पधारनेकी कृपा की । उनकी अहेतुकी कृपाका प्रसाद उदारतापूर्वक समाजमें छोटे-बड़े सभीको मिलता है । इससे अधिक मुझे उनका स्नेह भी प्राप्त हुआ है । चण्टो, विनो और कभी-कभी सप्ताहों में बड़ी निकटता से उनके व्यक्तित्व का अध्ययन किया है । मैं इस बात को अतिशयोक्ति नहीं किन्तु यथार्थके रूपमें स्वीकारने योग्य मानता हूँ—कि जैसा बहुमुखी व्यक्तित्व पंडित कैलाशचन्द्रजीके रूपमें विकसित हुआ है वैसा बहुत कम लोगोंका हो पाता है । जितने अनूठे साधना-सिद्ध आश्रम पंडितजीके व्यक्तित्वमें समाहित हुए हैं, उतने बहुत कम लोगोंके व्यक्तित्वमें हो पाते हैं । मैंने उनमें समय-समय पर विद्यार्थीका लगन और निष्ठा का दर्शन किया है, विद्वान्की गहराईयें देखी हैं, माधकका मनन और चिन्तन परिलक्षित किया है, प्राचार्य का अनुशासन और दृढ़ता देखी है तथा एक फनकड़-मनमीजी व्यक्तिकी निश्चिन्तता पाई है । प्रतिकूल परिस्थितियोंमें भी अपने आपको सही दिशामें स्थिर रखने हुए, अपने अभिप्रायकी भावना करनेकी कला यदि सीखना हो, तो उसे बड़े-बड़े ग्रन्थोंमें ढूँढ़नेके बजाय पंडित कैलाशचन्द्रजीके जीवनसे सीख लेना अधिक आसान है । फनकड़पनकी सीमाओंको छूती हुई उनकी इसी निस्पृहताने उन्हें समस्त दिगम्बर समाजकी कई पीढ़ियोंके लिए वन्दनीय बना दिया है ।

ईसवीमें पूज्य वर्षीजीकी समाधिके समय प्रथम बार, अधिक दिनोंके लिए मुझे उनका गान्धिय प्राप्त हुआ । जीवनके प्रति उनकी निस्पृहताका, अपने प्रति उनकी जागरूकताका और क्षुद्रताओंके प्रति उनकी उपेक्षा भावका मुझे पहला दश न बहो प्राप्त हुआ । उनके व्यक्तित्वकी अगम गहराईने मुझे उसी दिन उनका प्रथमक बना लिया । दूसरी बार मैंने उन दिनों उनकी अटिल मन स्थितिका अध्ययन किया जब जैन-सन्देशमें उनके लेखनको लेकर उन पर मानगडक प्रति पत्रपातका आरोप, समाजमें एक विशिष्ट वर्ग द्वारा लगाया जा रहा था । सोनगडसे स्वार्थ साधन करनेका मनगडन्त और बेबुनियाद आरोप प्रचारित करके उनके चरित्र हननका प्रयास किया जा रहा था । मैंने पाया कि ऐसे क्षत्र आरोपोंका प्रतिकार करनेमें पंडितजीने कभी एक क्षण भी नष्ट नहीं किया । उनकी आवश्यकता भी नहीं समझी । बड़ीसे बड़ी दुरभिसन्धि कभी उनकी निष्कर्ष निर्माकताकी आन्दोलित नहीं कर पाई और बड़ेमें बड़े प्रलोभन भी उनकी लेखनी या वाणीसे कभी अन्यथा प्रतिपादन करनेमें, या गोल-गोल बात करानेमें समर्थ नहीं हुए । वस्तु स्वल्पके चिन्तनमें उनका मस्तिक सदैव अत्यन्त मुलसा हुआ रहा और उन्होंने हमेशा दो टूक लहजेमें तत्त्वका यथार्थ विश्लेषण स्पष्ट शब्दोंमें प्रतिपादित किया । सोनगड परम्परायें कानजी स्वामी और उनके परिकरके पास अध्ययन, चिन्तन और साधनाका जो तत्त्व जिम सीमा तक उन्हें उचित लगा, उन्होंने किसीकी परवाह न करते हुए निडर होकर उसकी प्रशंसा की । जो आचरण उन्हें अनुपयुक्त लगे 'पोपडम' और 'एकान्तपण' जैसे कठोर शब्दोंमें उनकी आलोचना करनेमें भी पंडितजी कभी सहमे नहीं । जैन-सन्देशके उनके कई सम्पादकीय लेख पढ़नेमें तो इस भिन्नता लगते हैं परन्तु महीनोंके चिन्तनकी सामग्री पाठकोंको दे जाते हैं । 'एलाचार्य पदवी' 'अंधवा' 'पीछी कमण्डलु' 'उनके ऐसे ही लेख हैं ।

सोनगढ़में पंचकल्याणकके अक्सरपर विद्वत् सम्मेलनकी आयोजना की गई थी। आयोजनका स्वरूप और अनिर्वाह अशोषित था। अध्ययन करनेके लिए पंडित कुलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री उपस्थित थे। उद्घाटन श्रीमान् जगन्मोहनलालजीको करना था और प्रमुख वक्ता पंडित कैलाशचन्द्रजी थे। मेलेमें सोनगढ़ विचारधाराके समर्थक तो विपुल संख्यामें थे ही, ऐसे लोगोंकी भी वहाँ पर्याप्त संख्या थी जो इस विचारधाराको परीक्षणार्थ और विचारणीय मानते हुए उसपर प्रश्नचिन्ह लगाते थे। सोनगढ़ परिकरके बाहरके इन दो विद्वानोंको बोलनेका अवसर देनेमें क्या हेतु थे, क्या रहस्य है, यह वहाँ चर्चाका विषय बना हुआ था। इस सम्मेलनमें ये दोनों विद्वान् अनेकान्त विचारधाराका कैसा प्रक्षेप करेंगे, यह सुननेके लिए हजारों लोग उत्कण्ठापूर्वक प्रतीक्षा कर रहे थे।

उद्घाटन भाषणमें पंडित जगन्मोहनलालजीने 'परस्पर सापेक्षता' और 'निमित्त की तत्कालिक उपादेयता' का जो सुन्दर प्रतिपादन किया उसे लिखनेका यहाँ प्रसंग नहीं है। पंडित कैलाशचन्द्रजीने 'परमागम मंदिर' के प्रस्तुतीकरण की सराहना करते हुए बड़े जोरदार शब्दोंमें दो बातें कहीं। पहली यह कि यद्यपि एक वस्तु दूसरीपर कोई प्रभाव नहीं डालती है फिर भी कुछ तो बात है कि यह पच्चीस हजार का श्रोता समुदाय कानजी स्वामीके निमित्तसे और परमागम मंदिरके निमित्तसे अपने उपादानको प्रभावित करनेके लिए आज यहाँ उपस्थित हुआ है। पंडितजीने दूसरी बात यह कही कि आचार्य कुन्दकुन्दने अकेले समयसारकी रचना नहीं की, उन्होंने और भी अनेक ग्रन्थ रचे हैं। कुन्दकुन्दके दर्शनको समझनेके लिए हमें उनकी सम्पूर्ण रचनाओंको सामने रखकर विचार करना पड़ेगा। जिन-बाणीका भण्डार बहुत बड़ा है। उसकी प्रकृष्टता करनेवाले वीतरागी आचार्यों की परम्परा भी बहुत बड़ी है। कुन्दकुन्द अकेले नहीं हैं। धरमेनाचार्य, भगवली, पुण्डित और समन्तभद्र भी हैं। उमास्वामी, पूज्यपाद, अकलकदेव और श्रुतसागर भी हैं। यतिवृषभ, नेमिचन्द्र, अमृतचन्द्र, जिनमंग और जयसेन भी हैं। हमें इन सबकी कथन पद्धतिको दृष्टिमें रखकर ही मार्गका निर्णय करना पड़ेगा। अकेले कुन्दकुन्दके लिए हम, आचार्योंकी दीर्घ परम्पराका बलिदान नहीं कर सकते।

पण्डितजीका यह भाषण शालिकोंकी लम्बी गड़गड़ाहटमें मुक्तकण्ठसे मराहा गया। बास्तबमें यह भाषण सुनने योग्य तो था ही, देखने योग्य भी था। जिस समय वे "आचार्योंकी परम्पराके बलिदान" की बात कह रहे थे, उस समय उनके शब्दोंकी दृढ़ता और उनके मनका आवेश मचमुच दर्शनीय हो उठा था। उन्होंने गीन मिनटमें जो कुछ कह दिया, उसने उनके तीस वर्षकी माधना परसे मशयका कोहरा हटाकर उनके अनेकान्त प्रेरित चिन्तनको निमिष भरमें उजागर कर दिया।

प्रायः सुननेमें आता है कि पण्डितजी तो मुनि-विरोधी हैं। वे तो साधुओंको नमस्कार भी नहीं करते। परन्तु मेरा अनुभव बिल्कुल दूसरा है। पण्डितजी आचार्य संहिताके मर्मज्ञ और परीक्षा प्रधानी, आस्थावान् व्यक्तित्व हैं। अन्धभक्ति या मृगभक्ति अवश्य उनके भीतर नहीं है। वे पंच परमेष्ठीकी बन्दना करते समय लोकोके सर्व साधुओंको जिस आस्थामे विचार नमन करते हैं उसी आस्थासे उन साधुओंके लिए उनका माझा नमस्कार हमेशा निवेदित है जो साधु, आचार्य संहिताके अनुसार 'ज्ञान-ध्यान और तप' में लगे हुए हैं। मैंने उन्हें स्वर्गीय आचार्य शिवसागर महाराजके सघमें विनयपूर्वक परामर्श करते हुए देखा है। आचार्य श्री विद्याभागर महाराजके चरणोंमें तो वे एकाधिक बार पड़ेंगे हैं। उन्होंने अत्यन्त भक्तिपूर्वक महाराजसे न केवल चर्चा की है बल्कि उन्हें आहार भी दिया है। पूज्य समन्तभद्र महाराजके पास भी पंडितजी गये हैं। इस प्रकार वे जिनबाणी और जिनदेवके भक्त तो हैं ही। वीतरागी मुक्तके प्रति भी उनके मनमें अपार श्रद्धा और भक्ति है।

‘विद्वान्’ विद्याके कमीका नाम नहीं है। इस शब्दसे जो सामान्य चित्र हमारे मस्तिष्कमें बनता है वह ज्ञान, मनन, साधना और निष्पत्ति हस्तात्ते सभारा हुआ एक सरस चित्र होता है। पण्डित कैलाशचन्द्रजीके व्यक्तित्वमें उस चित्रके बे सारे रंग अपने पूरे सम्बन्ध और पूरी अस्मिताके साथ परिलक्षित होते हैं। उनका लेखन बहु-आयामी है। सिद्धान्तके शुद्धतम रहस्योंको उन्होंने बालबोध भाषामें प्रस्तुत किया है। एक ओर ‘सत्प्रकृषणा’ जैसा नबनीत उनकी लेखनीसे प्रसूत हुआ बही दूसरी ओर सागर-अनगर धममित और गोम्मतसार जैसे महान् ग्रन्थोंकी अवतारणा भी उनकी साधनासे सुबोध भाषामें उपलब्ध हुई है। उनका मौलिक लेखन और चिन्तन भी अपनी जगह विपुल और खरा है। उनकी साधनाकी बरिष्ठता नापनेका हमारे पास एक सरल आधार है कि आज, उन्हींके सामने, उनके शिष्योंके शिष्य, अपने शिष्योका जीवन सवारनेमें सलमन है। इस प्रकार विद्या-व्यसनी समाजकी चार-चार पीढ़ियाँ एक साथ जिमे प्रणाम करती हो, उस व्यक्तित्वके प्रति झुक जाना मस्तकका ही सौम्य है।

मेरे पूज्य चाचाजी

अमरचन्द्र जैन, सतना

आज सबके परमादरणीय पंडित कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीसे परिचय प्राप्त करनेका कभी सौभाग्य प्राप्त हुआ हो, ऐसा मुझे बाद नहीं आता। मैट्रिककी परीक्षा देकर जिन वर्ष उत्तीर्ण हुआ, स्कूल-कालेज लुलते ही पिताजीने मेरी कालेजी पढ़ाईकी तैयारी कर दी और एक दिन मेरे बनारस जानेका कार्यक्रम निर्धारित करके मुझे गाड़ीपर बैठा दिया। उस अनिश्चित अभियानका एकमात्र सम्बल था मेरे हाथ में एक पत्र, जिसे देते हुए पूज्य पिताजीने ये शब्द कहे थे कि “बनारस जाकर अपने कैलाशचन्द्र चाचाजीको यह पत्र दे देना, और जैसा बे बतायें सो करना।”

बनारसमें पहली बार मिलनेके बाद सबसे आजतक जैसा निश्छल वास्तव्य, जैसी कृपा और अनुग्रह, जैसी ममता और अपनापन, उनसे मुझे और मेरे परिवारको मिला, और मिल रहा है, वह किसी विद्वान्से समाजके किनी सदस्यको मिलना सम्भव नहीं था। गुरुसे शिष्यको भी उसकी उपलब्धि सहज नहीं थी। उसकी अबल धारा तो कोई पितृव्य, चाचा, दादा ही अपने बेटों, भतीजोंपर बरसा सकता है। बही अनुपम उपलब्धि मुझे उनसे हुई और इसलिए मेरे लिए वे कभी बड़े भारी विद्वान्के ताम-जामसे पडित महापुरुष नहीं दिये। न ही कभी “गुरु” का सत्प्रम पूर्ण आतकमय व्यक्तित्व मेरी निगाहें उनमें देख पाई। यह सब महानताएँ उनमें हैं और दिनों-दिन उनके व्यक्तित्वमें इनका उत्कर्ष होगा, परन्तु मेरे लिए तो वे सदैव ही निपट अपने, सहज सीधे, चाचा जी रहे हैं। मुझे यह भी ज्ञात है कि उनकी इस अजस प्रेम-परसादीका मैं अकेला हकदार नहीं हूँ। मेरे कुछ और भी भागीदार हैं। परन्तु हमसे प्रत्येक हमेशा यह समझता है कि चाचा जी पर, उनके लाड प्रेम और स्नेह पर, उसका ही एकलक्ष्य अधिकार है। सबके लिए अपनेपन की यह पूर्णानुभूति प्रदान करना सचमुच उनके विशाल व्यक्तित्वकी विलक्षण विशेषता है।

पंडित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री और मेरे पिताजीका उनके बिद्यार्थी जीवनसे ही भाई-भाई जैसा स्नेह और सम्मानसे भरा सम्बन्ध रहा, जो आज तक निरन्तर बर्धमान होता चला जा रहा है। इस सम्बन्धका उल्लेख करते समय मैं ‘सगे भाईकी तरह’ जामझूझकर नहीं लिख रहा हूँ क्योंकि सगे भाइयोंमें ऐसे निश्छल और नि स्वार्थ सम्बन्ध, कमसे कम मेरे जमानेमें देखनेमें नहीं आते और यदि कहीं देखनेमें आते भी हैं, तो इतने दीर्घकाल तक उनका चलना तो गिताम्त असम्भव ही है।

कहाँ तो मेरे पूर्वजोंका यह गरिमागय प्रभामंडल, और कहाँ मैं, धर्म और साहित्यके मामलेमें निपट अनपढ़, दपतरका बाबू, जिसे आठो आम अपने कामसे काम। जब मैं बमारस पहुँचे गया, तब तक मैंने अपने पिताजीके मुखसे भी 'धर्म-प्ररूपणा' नहीं सुनी थी। बाबाजीके मुखसे ही पहली बार मैंने प्रवचन और व्याख्यान सुने। उन्हींसे कुछ बोझ-सा सहन कर पाया। उन्हींके सहारेमे वह मगोबरक जीवन में प्राप्त हुआ जिसके रहते साधनाके क्षेत्रमें अपने ररूपनेका अनुभव तो होता है, उसपर रुज्जा या पश्चात्ताप नहीं। उनके जीवनको अपने लिए आदर्श और मार्गदर्शक जीवन मानकर उनसे जो कुछ भी सीखनेका प्रयास किया है, उसका एक छोटा अंश भी मेरे पल्ले पड़ जावेगा, तो मेरे लिए यह अब सार्थक हो जावेगा। उनके किस गुणकी चर्चा करूँ—ममतामें मातृत्वके समकक्ष, लाड-प्यार देनेमे पितासे भी बड़े, अनुशासनमें मृदुता पर कलईकी तरह चढ़ी हुई कठोरता और हित चिन्तनामें सन्त-नी निर्मलता। इन सारे गुणों को एक साथ जोड़कर निस्पृहता और उदारताके साँचेमें ढालनेपर जो व्यक्तित्व बनेगा, वह है मेरे बाबाजीका व्यक्तित्व।

जबसे सुना समाज उनका अभिनन्दन करने जा रहा है, मैं बेचैन हूँ कि अभिनन्दनकी उस मालामें कम्से कम एक सुमन, या कम्से कम एक पलुडी मेरी भी हो, जो प्रतीक बने अज्ञा और बिनयकी उन भावनाओं की, जिन्हें शब्दों में व्यक्त करना मेरे लिए सम्भव सम्भव नहीं है।

विद्यावारिधि शास्त्रीजी

पं० शिखरचन्द्र शास्त्री, ईसरीबाजार (बिहार)

पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री यथानाम तयागुण हैं। आपने जीवनभर विद्याकी आराधना की है। आपका कार्यक्षेत्र अत्यन्त व्यापक रहा है। आपकी वाचन, प्रतिपादन एवं लेखन-शैलीकी मोहकताके कारण आपको चतुरस्रवी कहा जा सकता है। आपके द्वारा की गई जिनबाणीकी सेवा 'इदानीमप्येवा धननमरागै परिचिता' का स्पर्ण कराती है।

पूज्य वणाजीके जीवनकालमें आप उदासीनाश्रममें प्राय आते रहे थे। आपकी सिद्धान्त सम्बन्धी चर्चाओंमें उन्हें बड़ा आनन्द आता था। वर्णीजी कहते थे कि पण्डितजी इस उक्तिको पूर्णतः चरितार्थ करते हैं

'स्वदेशे पूज्यते राजा, विद्वान् सर्वत्र पूज्यते।'

पूज्य वर्णीजीकी अन्तिम समाधिके समय आपका पूर्ण सहयोग रहा। आपके मधुर सामायिक पाठ तथा स्तोत्रपाठसे पूज्य वर्णीजीके शरीरमें अपार पीडा रहनेपर भी उसकी अनुभूति नहीं होती थी। वे नयी चेतनताका अनुभव करते थे।

अध्ययन, अध्यापन, लेखन तथा भाषण—ये चारो ही आपके जीवनके अंग बन गये हैं। आप त्यागमार्गी पण्डित हैं। आप जिनबाणी रूप कैलाशपतिके ऊपर उदित होते हुए अपूर्व शान्ति मुखदाता चन्द्र हैं। मैं उनके प्रति अपना आदर-भाव व्यक्त करता हूँ।

कृतज्ञ कारंजा गुरुकुल परिवार

पं० माणिकचन्द्र चवरे, कारंजा और पं० माणिक चन्द्र शिबीकर, बाहुबली

मैंने सर्वप्रथम विद्वत्वर कैलाशचन्द्रजीको अपनी विद्यार्थी अवस्थामें ५ मार्च १९३० को कारंजा गुरुकुलमें देखा था। तब वे बिजनौर रययावाके लिये पण्डित देवकीनन्दनजीको बुलाने आये थे। उसके पूर्व मैंने उनकी विद्वत्ताके विषयमें बहुत कुछ सुना था, पर जब मैंने अपनी सस्थाके सरसक स्वाध्यायपण्डित प्रद्युम्न साहूके साथ उनकी गोमटसारकी गहग और गूढ चर्चा प्रप्यस्त सुनी, तब मैं उनकी विद्वत्तासे अत्यन्त प्रभावित और प्रसन्न हुआ था। उन दिनों मेरे मनमें वाराणसी जाकर आपसे अध्ययन करनेकी अनेक बार इच्छा हुई। पर मुझे यह सुयोग नहीं मिल सका।

आपके द्वारा लिखित और सुवपादित अनेक ग्रन्थोंसे आपकी विद्वत्ताके दर्शन होते हैं। सागरके डा० पन्नालाल साहित्याचार्य, आ० अमृतचन्द्र रचित 'लघु तत्व स्फोट' का हिन्दी अनुवाद कर रहे थे। उस समय यह निश्चय हुआ कि इसका माद्योपान्त वाचन बाहुबली (कुभोज) में किया जाय। एतदर्थ मुझे भी उनके साथ लगभग अठारह मंताह तक रहनेका सयोग प्राप्त हुआ। उस समय आपने हस्तलिखित प्रतिके आधार पर कई अशुद्ध पाठोंको गूढ़ करनेमें तथा अनेक दुर्बल पाठोंके आलम्बकी समझानेमें अपनी मातिशय प्रतिभाका प्रकटन किया। इसी समय मुझे आपकी व्यक्तित्वकी अनेक अमूर्त तथा जीवत घटनाओंका प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ। यद्यपि उन्होंने अपने मुखसे कभी अपने विषयमें नहीं कहा, लेकिन उनमें महपाठी पं० जगन्मोहनलालजीसे मुझे बहुतेरी बातें ज्ञात हुई। उनकी विशेषताओंका प्रत्यक्ष दर्शन अत्यन्त सुखद रहा। मैंने उनमें निरामय निष्कलता, मनुष्य परोपकारिता, उद्यमशीलता, मादगीर्ण पवित्रता, दृष्टिसम्पन्न ज्ञानपरायणता पाई। इस समय मुझे यह भी ज्ञात हुआ कि आपको निर्दोष जिनवाणीके किसी भी अंगका अवमूल्यन स्वप्नमें भी इष्ट नहीं। यह उन्हें अमम है। परमात्मका मृत्याकन परमात्मके रूपमें होना चाहिये। वस्तुता समय या विषयके अनुसार गौण-मुख्यरूपसे कथन करे, यह बात दूसरी है परन्तु आप जिनवाणीका सदा समादर चाहते हैं।

यद्यपि वाराणसीसे कारंजा काफी दूर है, पर पण्डितजीने हमारे निमन्त्रणोंको मदैव स्वीकार किया है और वे आत्मीयतापूर्वक यहाँ पधारे हैं। उन्होंने प्रामाणिक मलाहकारके रूपमें हमें अपनी मस्याओंकी विशेषत एलोरा गुरुकुलकी अनेक पेचीदी समस्याओंको तुल्यमानेमें समयोचित और समुचित मार्गदर्शन दिया है। एतदर्थ गुरुकुल परिवार आपका कृतज्ञ है।

आपकी प्रामाणिक ज्ञान साधना अद्भुत रूपसे धार्मावाही तथा अन्वण्ड रही है। आपका सुमस्कृत व्यक्तित्व समाजके लिये आदर्श एवं बरदानस्वरूप रहा है। मेरी हार्दिक भावना है कि आप निरामयक्यसे दीर्घजीवी रहें और आपके परिपक्व अनुभवोंसे समाज लाभ उठाता रहे।

शत-शत वन्दन

स्वतंत्र जैन, सूरत

गुरुजीकी हम क्या बात करे, क्या लिखे ? हम जैसे अगणित शिष्यो पर आपके ऐसे उपकार हैं जिनसे हम जीवन भर भी ऋणमुक्त नहीं हो सकते।

शिष्योंकी बात छोड़िये, वे ममाजको अपने जीवनमें वेत ही रहे हैं। आपको बड़ी बड़ी शक्ति तथा प्रलोभन भी नहीं डिगा सकी हैं। ऐसे ठोम सत्यवादी एवं व्यापक ईमानदारके प्रति हम नतमस्तक हैं।

पण्डितजी बड़े स्पष्टवादी हैं। वे आगमके अनुकूल ही प्रवचन करते हैं। इसलिये उन्होंने बिबिलाबारी मुनियो और उनके पोषकोंको सदा सखी बातें सुनाई हैं। वे मुनिवर्ममें किसी प्रकारकी विसंगति नहीं चाहते। सत्यके प्रसक्त एवं प्रतिपादक अपने गुरुवरको मैं शतशत वन्दन करता हूँ।

कंजूस और उदार व्यक्तित्व

डॉ० रमेशचन्द्र जैन, बिजनौर (उ० प्र०)

पण्डितजी स्याद्वाद महाविद्यालयके इतिहासमें पिछले पचास वर्षसे अपनी सम्पूर्ण आभाके साथ उगने हुए सूर्यके रूपमें अधिष्ठित रहे हैं। इस महाविद्यालयकी स्मृति आते ही पण्डितजीकी छवि अंकित हो जाती है। वस्तुतः स्याद्वाद और पण्डितजी एक दूसरेके पूरक हो गये हैं। किसी सत्त्वाके प्रति इतना ओतप्रोत जीवन्त पुरुष मैंने आज तक नहीं देखा। वहाँका छात्र होनेके कारण मुझे उनको अनेकों रूपोंमें देखनेका अवसर प्राप्त हुआ है। और बदलते प्रसंगोंमें जितना उन्हें नकारनेका प्रयत्न किया गया है, उतना ही अधिक मात्रामें उनके साथ सम्बन्धोंकी सुदृढ़ता घनीभूत हुई है। आजकी नवीन पीढ़ीके अनुशासनहीन वातावरणका देखकर उनके कठोर अनुशासनकी अनेक बार याद आई है और अपने पर्यावरणको किस प्रकार अनुशासित करना चाहिये, इसका अमूर्त सन्देश उनसे प्राप्त हुआ है।

छात्र कोई छोटासे छोटा ही अपराध क्यों न करे, उसे उनका मामना अवश्य करना होता था और अपनी स्थिति स्पष्ट कर अथवा उनसे दण्ड प्राप्त कर आनेके बाद ही अपराधी छात्रको मुक्तिकी साँस मिलती थी। विद्यालयका छात्र दिनभर अथवा रातमें कहीं भी रहे, सर्वत्र उसके अस्तित्वमें पण्डितजी रूपी अप्रत्यक्ष साक्षी विद्यमान रहते थे।

विद्वत्ता, वक्तृता और लेखन—तीनोंकी दृष्टिसे उनकी मरस्वती अद्वितीय है। विषयको सरल एवं सुस्पष्ट करना और अपने विचारोंको छाप श्रोतापर छोड़ देना, उनकी निजी विशेषता है। उनकी बाणीका जादू बड़ेसे बड़े कोलाहलमें भी नीरवता ला देता है और सुनने वाला उनकी दो दूक बातोंको सुनकर उनपर विचार करने और कार्य करनेको मजबूर होता है।

यथार्थवादिता उनकी बाणीकी विशेषता है। स्याद्वाद प्रचारिणी सभा, काशीकी 'एक सभाये वक्ताओंका विषय था 'यदि मेरे पास अमृतकुम्भ होता'। अनेक वक्ताओंने अमृतकुम्भके विषयमें व्याख्यान किये। किसीने कहा कि मेरे पास अमृतकुम्भ होता, तो मैं राजा श्रेणिकको पुन पृथ्वीपर ले आता, किसीने कहा कि मैं राजा कुमारपालको जीवित कर देता, इत्यादि। अन्तमें जब पण्डितजी अध्यक्षीय भाषण देने खड़े हुए और उन्होंने अमृतकुम्भ पर सामान्य प्रकाश डाला, तो कुछ श्रोताओंने उनसे स्पष्ट कहा कि यह बताइये कि आपके पास अमृतकुम्भ होता तो आप क्या करते? पण्डितजीने तत्काल उत्तर दिया—मैं तो किसीको नहीं पिलाता, सारा अमृत मैं ही पीकर अपनेको अमर कर लेता। यह उनकी यथार्थवादिताका एक दृष्टान्त है।

पण्डितजीमें कंजूसी और उदारताका विचित्र संयोग उपस्थित है। लक्ष्मीको व्यय करनेमें, चाहे निज कार्यके लिये ही हो, बद्धमूर्ति रहना उनका स्वभाव है और अपनी इसी विशेषताके कारण प्रायः वे छात्रों तथा अन्य सम्पर्कमें आने वाले व्यक्तियोंकी प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष आलोचनाकी परिधिमें आ जाते हैं। यह सब होते हुए भी उन्होंने लक्ष्मीका सग्रह करनेमें कभी अन्यायका आशय नहीं लिया। परिश्रमसे उपाजित अपनी सीमित सम्पत्तियों ही वे सुखी हैं।

पण्डितजी लक्ष्मीजी श्रम करनेमें जितने अनुदार हैं, उतने ही सरस्वतीकी सुरभिकी फैलानेमें उदार हैं। यही कारण है कि भारतवर्षके कोने कोनेमें उनका शिष्य समुदाय फैला हुआ है।

पण्डितजी एक कुशल पत्रकार हैं, और सहस्रों लेखोंके जनक हैं। वे सच्चे मार्गदर्शक हैं। मेरे ऊपर उनकी विशेष अनुकम्पा रही है। वे हमारे प्रेरणा स्रोत बने रहे हैं, यही मुझ जैसे अनेक शिष्योंकी कामना है।

विद्यागुरुका नमन

डॉ० पन्नालाल साहित्याचार्य, मंत्री, विद्वत्परिषद्, सागर

सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री दिगम्बर जैन विद्वानोंमें मूर्धन्य विद्वान् हैं। श्री स्यादाद महाविद्यालय, वाराणसीके प्राचार्य अथवा प्राणाचार्य रहनेके कारण आप हजारों विद्वानोंके गुरुत्वको प्राप्त हैं। वक्तृत्व और लेखन कलाके धनी पण्डितजी त्रिसंसारोहमें पहुँच जाते हैं, वह गौरवशाली हो जाता है। हृदयके सरल और विद्याधिष्योके बीच अपना समग्र जीवन बितानेवाले पण्डितजी विद्यार्थीका मानस परलनेमें अत्यन्त निपुण हैं। जो विद्यार्थी आपकी अन्तःपरीक्षामें उत्तीर्ण हो जाता है, आप उसके जीवन निर्माणमें पिताका काम करते हैं। सदा उसके शिर पर बरदहस्त रखते हैं।

बेजोड समीक्षक—मैंने देखा है कि अध्यापनके अतिरिक्त समयमें आप निरन्तर अध्ययनरत रहते हैं। जहाँ आप मौलिक साहित्यके निर्माता हैं, वहाँ अन्य साहित्यकारोंके द्वारा लिखित साहित्यके बेजोड समीक्षक भी हैं। देखा जाता है कि कितने ही समीक्षक विद्वान् ग्रन्थकी साज-सज्जा दब तथा प्रस्तावनाके दो चार पन्ने पलटकर अपना समीक्षा लेख लिख देते हैं। परन्तु आप सम्पूर्ण ग्रन्थका अध्ययन किये बिना किसी ग्रन्थकी समालोचना नहीं करते। समालोचना देरसे प्रकाशित हो, इसकी आप चिन्ता नहीं करते। समालोचना करते समय आप निजी लेखकोंका भी संकोच नहीं करते। जो बात उन्हें अनुचित दिखती है, उसका वे बराबर उल्लेख करते हैं। दूरस्थ लेखकोंकी कृतियोंमें गुण भी होते हैं और दोष भी। पण्डितजी अपने समीक्षा लेखमें दोनोंका उल्लेख करते हैं।

मुखर संपादक—जैन सदेशके आप सम्पादक हैं और आप उसका सम्पादकीय लेख इतनी निर्भयता और औचित्यको लेकर लिखते हैं कि विचारक पाठक आकृष्ट हुए बिना नहीं रहता। भाषण देते समय यथार्थ बातको कहनेमें आप कभी पीछे नहीं हटते।

अध्ययनशील गवेषी—अपने शिष्यजनोका किसी अच्छे काममें प्रोत्साहित करने तथा उन्हें आगे बढ़ानेका आप सदा ध्यान रखते हैं। वे सफल पत्रकार, टाकाकार और मौलिक ग्रन्थनिर्माता हैं। प्रामृत मगध, श्यामकुमुदचन्द्रोदय, सागार धर्माभूत, अनागारधर्माभूत, उपासकाचार तथा जीवकाण्ड आदिकी प्रस्तावनाएँ पण्डितजीकी अध्ययनशीलताको प्रकट करती हैं और जैनधर्म तथा जैनसाहित्यका इतिहास १-२ भाग आपके गवेषणात्मक अध्ययनको अभिव्यक्त करते हैं। आपकी जैनधर्म रचना पुरस्कृत रचना है तथा सर्वत्र बड़े आदरके साथ पढ़ी जाती है।

डाटनेवाले गुरु—मैं सन् १९३० में स्यादाद महाविद्यालयमें छह माह रहा। उस समय मुझे आपसे राजवार्तिक पूर्वार्द्ध पढ़नेका अवसर मिला। छात्रको अपना पाठ तैयार कर ही पण्डितजीके पास जाना पड़ता था। पाठ सुने बिना वे अगला पाठ नहीं पढ़ाते थे। यदि छात्रने कदाचित् अपना पाठ तैयार नहीं किया, तो उसपर वह डाँट पड़ती थी जिसे वह जीवन भर याद रखता था। सम्भवतः इसी प्रवृत्तिने उनके शिष्योंको अध्ययनशील बनाया है। यही वृत्ति दोनोंकी ही प्रतिष्ठामें साधन बनी है।

पण्डितजी और संस्थायें—पण्डितजी विमम्बर जैन सच, मयूरा और भारतवर्षीय दि० जैन विद्वत्-परिषद्के संस्थापकोंमेंसे एक हैं। आप दो बार विद्वत्परिषद्के अध्यक्ष रह चुके हैं। सोनभद्र तथा ललितपुर के अधिवेशनमें आपके महत्त्वपूर्ण अध्यक्षीय भाषण हुए हैं। गोपालदासजी बरैया और गणेशप्रसादजी वर्णी शताब्दी समारोह विद्वत्परिषद् की ओरसे मनाये गये, इसमें आपके ही प्रस्ताव मार्गदर्शक रहे हैं। वर्तमानमें आप विद्वत्परिषद्में सरक्षक हैं तथा सदा मार्गदर्शन करते रहते हैं। आपका मार्गदर्शन विद्वत्परिषद्के सरक्षणमें महत्त्वपूर्ण कार्य करता है।

विद्यागुरुका अभिनन्दन—विद्वज्जनोके अभिनन्दनकी परम्परा बहुत प्राचीन है। वीरसेन स्वामीने धवलाके प्रारम्भमें लिखा है कि षट्स्रष्टागमकी रचना होनेपर भद्रस्त पुण्यदन्त और भूतबलि आचार्यका अभिनन्दन देवोके द्वारा किया गया था। उसी प्राचीन परम्पराको अब पुन नवीन रूप दिया जा रहा है। इन परिप्रेक्ष्यमें हजारों विद्याधियोके जीवननिर्माता प० कैलाशचन्द्रजीका अभिनन्दन न होना सटकनेवाली बात थी। यह प्रसन्नताको बात है कि पण्डितजीके ही अनेक शिष्योंने इस कार्यको हाथमें लिया है। इस मन्दर्भमें मैं अपने विद्यागुरु पूज्य पण्डितके प्रति अपनी विनयाब्जलि समर्पित करता हुआ उनके दीर्घायु होनेकी कामना करता हूँ और पण्डितजीका निम्नलिखित शार्वा द्वारा नमन करता हूँ।

सहृदयताकुलभवन, विद्यापाषोभिमन्वर परमम् ।

कृतिपाटवसंपूर्णं नमामि कैलाशचन्द्र तम् ॥

आदर्श अध्यापक एवं सफल साहित्यकार

महामहोपाध्याय डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन, उज्जैन

पण्डित-वर्यमें सिद्धान्ताचार्य कैलाशचन्द्र शास्त्रीकी मैं एक आदर्श अध्यापक एवं शिक्षा-शास्त्रीके रूपमें देखता हूँ। उन्होंने एकान्त साधनाके रूपमें पैतालीस वर्षों तक श्री स्वाध्याय महाविद्यालय, वाराणसीकी सेवा कर उसका सर्वांगीण अमुदय किया है। महाविद्यालयसे सेवानिवृत्त होनेके पश्चात् भी वे आजकल अधिष्ठाताके रूपमें उसकी सेवा कर रहे हैं।

गुरुत्वका तात्त्विक निरूपण करते हुये महाकवि कालिदासने मालविकाग्निमित्रम् कहा है कि कुछ व्यक्ति केवल विषयको भलीभांति जानते हैं और कुछ विषयको दूसरोको सिखानेमें चतुर होते हैं। किन्तु जो व्यक्ति दोनों प्रकारकी कलाओंमें चतुर हो, वही शिक्षक शिरोमणिकी प्रतिष्ठा प्राप्त करने योग्य है।

दिलिप्ता क्रिया कस्यचिदात्मसस्था, सक्रान्तिरन्धस्य विशेषमुक्ता ।

यस्योभय साधु स शिक्षकाणा, धुरि प्रतिष्ठापयितव्य एव ॥

इसी प्रकार अध्यापकके मौलिक गुणोंकी ओर संकेत करते हुए कालिदास कहते हैं कि जो अध्यापक नौकरी प्राप्त कर लेनेपर शास्त्रार्थसे भागता है, दूसरोके उगली उठानेपर भी चुप रहता है और केवल पेट पालनेके लिये विद्या पढाता है, ऐसे लोग पण्डित नहीं, ज्ञान बेचनेवाले बणिक् हैं।

लब्धास्पदोऽस्मीति विवादभीरोस्तिष्ठमाषस्य परेण निन्दाम् ।

यस्यागम केवलजीविकायै, त ज्ञानपथ्यं बणिज् बदन्ति ॥

कविकुल शिरोमणिने श्रेष्ठ गुरुके जो गुण ऊपर बर्णित किये हैं, वे गुरुवर्य प० कैलाशचन्द्रजीमें पूर्णतः पाये जाते हैं। मुझे प० कैलाशचन्द्रका साक्षात् दशवर्ष तक शिष्य होनेका गौरव प्राप्त है और मैं

नि.संकोच यह कहनेकी स्थितिमें हैं कि बिषयका प्रीडज्ञान और छात्रोंको सुन्दर रीतिसे उसका प्रदान—इन दोनों कलाओंमें ५० जी सिद्धहस्त है। वे जातिसे बणिक् अवश्य है किन्तु ज्ञानपथवाले बणिक् नहीं। उन्होंने जो कुछ भी अर्थ, संस्थाने प्राप्त किया है, उससे अनेक गुना अर्थ संस्थाको उपार्जित करके दिया है

“सहस्रगुणमुत्सष्टुमादसे हि रस रवि ।”

इस विद्यालयकी एक और महत्त्वपूर्ण विशेषता रही है—राष्ट्रसेवाकी भावना पैदा करना। इस विद्यालयके अनेक छात्रोंने १९४२ के राष्ट्रीय स्वातन्त्र्य आन्दोलनमें सक्रिय भाग लिया जिनमें मेरा नाम भी सम्मिलित है। फलस्वरूप मुझे जेल-यात्राके साथ कुछ वर्षोंके लिए अध्ययन स्थगित कर देश भ्रमण करना पड़ा।

५० कैलाशचन्द्रजी अपने जीवनके प्रारम्भसे ही राष्ट्रीय भावनाओंमें ओतप्रोत रहें हैं। वे सदैव धृष्ट दादीके वस्त्र पहिन्त हैं। उनके ही सौजन्यसे स्थापित महाविद्यालयमें राष्ट्रीय भावनाका वातावरण रहा। इसी कारण १९४२ में यह महाविद्यालय राष्ट्रीय स्वातन्त्र्य आन्दोलनके प्रमुख केन्द्रोंमें गिना जाता था। उस समय शहरके सभी मुद्रणालयोंपर शासनने अपना अधिकार कर लिया था किन्तु स्थापित महा-विद्यालयने मुलतानी मिट्टीम बने बिना मृत्युके देशी मुद्रणालयोंमें प्रतिदिन हजारों पत्रों को छपाकर शहरमें राष्ट्रीय आन्दोलनको जागृत रखा। पण्डितजी सदैव ऐसी राष्ट्रीय गतिविधियोंको प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष रूपमें प्रोत्साहित करते रहते थे।

५० कैलाशचन्द्रजी आदर्श अध्यापक होनेके साथ एक सफल साहित्यकार भी हैं। वे भारतीय ज्ञानपीठ, जीवराज ग्रन्थमाला आदि अनेक जैन साहित्य प्रकाशक संस्थाओंके सम्पादक नियामक आदि तो हैं ही, स्वयं भी उन्होंने जो उच्चकोटिका साहित्य निर्माण किया, उसके आधारपर सफल साहित्यकारोंमें उनकी प्रतिष्ठा है।

पण्डितजीने अभीतक १२ मौलिक ग्रन्थोंकी रचना तथा १२ ग्रन्थोंके सम्पादन और अनुवादके साथ सहस्राधिक सामाजिक एवं शोधाल्मिक निबन्ध लिखे हैं। जैन साहित्यके इतिहासपर रचित उनके तीन मौलिक ग्रन्थ उनकी शोध प्रतिभाके निदर्शन हैं।

आप जैन विद्वानोंकी नई पीढ़ीके जनक हैं। जैन विद्वानोंकी समाज-सेवासे विमुखता एवं निरन्तर हो रहे उनके अभावसे पीड़ित होकर पण्डितजीने जैन साहित्यका इतिहास, प्रथम भाग (वर्षों जैन ग्रन्थमाला प्रकाशन) के लेखकके दो शब्दमें लिखा था

“दिगम्बर जैन समाजमें भी चरित्रके प्रति तो आदरभाव है किन्तु ज्ञानके प्रति आदरभाव नहीं है। इसीजें जहाँ दिगम्बर जैन मुनिमार्ग वृद्धिपर हैं, वहाँ जैन पण्डित धीरे-धीरे समाप्तिकी ओर बढ़ रहे हैं। दिगम्बर जैन मुनिमार्गपर धन खर्च करनेमें तो धीमन्तोको स्वर्ग सुखकी प्राप्तिकी आशा है किन्तु दिगम्बर जैन विद्वानोंके प्रति धन खर्च करनेमें उन्हें इस प्रकारकी कोई आशा नहीं है। फलतः निर्गन्धोंके प्रति धनिकोंके द्रव्यका प्रवाह प्रवाहित होता है और वृही जैन विद्वानोंको आजकी महगाईमें भी पेट भरने लायक द्रव्य भी कोई देना नहीं चाहता। इससे विद्वान् तैयार होते हैं और समाजसे विमुख होकर सार्वजनिक क्षेत्र अपना लेते हैं। वहाँ उन्हें धन, सम्मान—दोनों मिलते हैं।”

आदरणाय ५० कैलाशचन्द्रजीका सम्मान कर हृय उनमें निहित सरस्वतीके सम्मान द्वारा अपनेको कृतार्थ कर रहे हैं। मैं उन्हें अपनी आदराञ्जलि समर्पित करता हूँ।

विद्याध्यसनी एवं कर्मठ व्यक्तिस्व

राजकुमार जैन, अ० भा० आ० चिकित्सा परिषद्, नई दिल्ली

यह एक निर्विवाद एवं असंदिग्ध तथ्य है कि विद्या-दानके द्वारा प० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीने असंख्य छात्रोंका भविष्य निर्माण किया है और उनके अन्वकारावृत्त वचकों ज्ञान-युजसे उद्भासित कर उन्हें योग्य, सक्षम एवं विद्वान् बनाया है। पण्डितजीके असंख्य शिष्योंमेंसे मैं भी एक हूँ। उनके असाधारण व्यक्तित्वमें जहाँ मैंने कर्मठता और कर्मशीलताका अनुभव किया है, वही मैंने निश्चलता, उदारता और महज सहृदयताका भी अनुभव किया है। वे एक सरल स्वभावी एवं निस्पृही व्यक्तित्वके बनी हैं। उन्होंने अपनी विशाल शिष्य परम्पराके द्वारा समाजमें जागृतिकी मधाल जलाई है जिससे विशाल जन साहित्यका नव-निर्माण एवं पुनरुद्धार भी हुआ है। स्वयं पण्डितजीने भी साधना-रत रहते हुए इस दिक्षामें जो योगदान किया है, वह उनकी सतत क्रियाशीलता एवं विद्याभ्यासकी प्रतिमूर्ति है। पण्डितजीने अपने ज्ञान, शौर्य, विलक्षण प्रतिभा एवं साधनापूर्ण जीवनके द्वारा जो अपूर्व आदर्श प्रस्तुत किया है, वह सर्वथा स्थावरीय एवं अनुकरणीय है। निःसन्देह समाज उनकी सेवाओंसे उपकृत है और ऋणी है।

निश्चल एवं कर्मठ व्यक्तित्वके बनी पण्डितजीके प्रति अपनी अभिनन्दनाजलि अर्पित करते हुए मैं उनके सुदीर्घ जीवनकी कामना करता हूँ। समाज उनके पथ-प्रदर्शनका लाभ उठाते हुए चिरकालतक अपनी ज्ञानपिपामाको शान्त करता रहे और अपनी साहित्यिक एवं सांस्कृतिक धरोहरकी रक्षा करता रहे, यही सगल कामना है।

एक कर्मयोगी

डॉ० सुरेशचन्द्र जैन, रायपुर, (म० प्र०)

प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री जैन समाजकी क्या, समूचे विश्वके लिए एक प्रेरणास्रोत हैं। स्याद्वाद महाविद्यालय काशीमें पण्डितजीके चरणोंमें इन पवित्रयोंके लेखकोंको चार वर्ष तक अध्ययनका स्वर्ण अवसर मिला है। इतने लम्बे छात्र जीवनमें पण्डितजीको बहुत ही नजदीकसे देखा है।

उनका जीवन पूर्ण सादगीसे भरा हुआ है। वे अपनी धुनके तो इतने पक्के हैं कि जिन कार्यको अपने हाथमें लेते हैं, उसको पूरा करके ही चैन लेते हैं। स्याद्वाद महाविद्यालय, काशीके तो आप प्राण ही माने जाते थे। एक समयका प्रसंग है कि पण्डितजीको अपनी सुपुत्रीकी अस्वस्थताके कारण बाराबकी (उ० प्र०) जाना था। यात्राके लिये विस्तर बर्तारूह तैयार था। इसी बीच विद्यालयका जरूरी कार्य आ जानेसे वह विस्तर बाराबकी न खुलकर विद्यालयके कार्य हेतु अन्धधुंध ही खुला।

ऐसे कई प्रसंग हैं जिनसे आपकी विद्यालयके प्रति अनूठी निष्ठा झलकती है। समयके तो इतने पक्के हैं कि उस समय हम छात्र लोग उन्हें विद्यालयमें देवकर अपनी घड़ी मिलाया करते थे।

आज जो लक्ष्मकोटिके विद्वानोंकी श्रृंखला दृष्टिगोचर होती है, उसमें प्रायः पण्डितजीकी ही शिष्यमण्डली है। आपकी लक्ष्मणायामें जो भी बोझ-सा समय व्यतीत किया, उसने आपके निर्मल चरित्रसे बहुत कुछ पाया। वान्तवमें ऐसे विद्वानोंसे किसी वर्ण सम्प्रदाय या जाति विशेष नहीं, बल्कि सारी मानवता

ही लाभान्वित होती है। उनकी जैनधर्म नामक पुस्तक तो जैनेतर समाजके लिये भी एक निर्देश ग्रन्थ बन चुकी है। जयधवल आदि उच्चकोटिके ग्रन्थोंकी टीका कर आपने समाजके जनसाधारणके लिये जो उपकार किया है, उसकी भावी पीढ़ियाँ कई सदियों तक स्मरण करेगी।

ऐसे निस्पृही विद्वान्के अभिनन्दनसे समाज स्वयं ही गौरवान्वित रहती है। मेरी कामना है कि पण्डितजी अपने उज्ज्वल जीवनकी शताब्दी मनाते हुए यशोवर्द्धन करें।

सहृदय पण्डितजी

राजनाथ रसोइया, स्याद्वाद महाविद्यालय, काशी

श्री स्याद्वाद महाविद्यालयके अधिष्ठाता पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री बड़े ही उच्चकोटिके विद्वान् और महापुरुष हैं। वे महात्माके समान हैं। पण्डितजीका बोल-बचन बहुत ही सच और मधुर है। पण्डितजी द्वारा प्रबल पुस्तक रामचरित मानस हम लोगोंको बहुत ही प्रिय है। उसे हम अपने घर ले गये तो हमारे गाँवके लोग बड़े प्रेमसे उसको पढ़ते हैं। हमारे घरके लोग पण्डितजीको बहुत ही आदरणीय मानते हैं।

एक घटना है कि हमारे पिता बहुत ज्यादा बीमार थे। पण्डितजीसे घर जानेकी दृढ़टी माँगी, तो पण्डितजीने कहा—जाओ, देख जाओ। अब अच्छे हो गये होंगे। घर गये, तो पिताजी अच्छे हो गये थे। इस प्रकार पण्डितजीके बचन बहुत ही सच निकलते हैं। उनका भोजन शुद्ध और मादा चलता है। कई बार तो बिना नमकका ही भोजन कर लेते हैं, फिर बादमे याद आता है कि नमक नहीं पड़ा था। मगर पण्डितजी कुछ कहते नहीं हैं। अष्टमी-चतुर्दशीको एकाशन रखते हैं। जब पण्डितजी विद्यालयमे प्राचार्य थे, तो सुबह छह बजे ही टडके बिनोमे भी मन्दिर होकर गद्दीपर पढ़ाने बैठ जाते थे। हम समस्त भूत्योंके प्रति पण्डितजीका अच्छा व्यवहार रहा है। वे हम लोगोंकी हर समस्याको सुनते हैं और उसको यथासंभव पूरा करा देते हैं। वे समय-समयपर हमें हर साल कपडे तथा स्योहारोपर स्योहारी दिया करते हैं। जब पण्डितजीका साथ छोड़नेकी बात आती है, तो आलोमे आँसू भर आते हैं।

मेरी दृष्टिमें पण्डितजी

डॉ० प्रेमसागर जैन, बड़ौता

गौरवर्ण, प्रशस्त ललाट, रोम-रोमसे झलकती प्रतिभा, पाण्डित्यके धनी, एक असाधारण व्यक्तित्व। प्रथम दर्शनमे ही मुग्ध रह जाना पड़ता है। मेरा भी यही हाल हुआ, जब स्याद्वाद महाविद्यालयमे पढ़ने गया। सहज थड़ा उमगी, तो विनम्र हो जाना स्वाभाविक था। वैसे, संस्कृत विद्यालय जिनयके प्रतीक होते हैं। और फिर वह समय ही कुछ ऐसा था, जिसमे अनुशासन भीतरसे फूटता था। पण्डितजी प्रधानाचार्य थे।

वहाँ मैं ९ वर्ष पढ़ा। पण्डितजी सफल अध्यापक थे। जो कुछ पढ़ाते शैलेके नीचे उतर जाता।

यह ही कारण है कि बहुत कुछ विस्मरण कर जानेके बाद भी बहुत कुछ माथ है। आज बड़ी-बड़ी डिग्रियों और उपाधियोंसे सुशोभित अनेक मित्र जाते हैं, किन्तु एक अच्छे अध्यापकका मिला कठिन होता जा रहा है। यह मैं प्रतिदिन अनुभव करता हूँ। सच यह है कि भारतीय शिक्षाविद् भारतकी घरा, जलवायु और संस्कृतिको बिना समझे शिक्षाका रथ चलानेकी कोशिश करते हैं और फेल हो जाते हैं। अरबों रूपया व्यय करनेके बाद भी भारतीय शिक्षाका कोई 'फारमूला' नहीं बन पाया। यह एक खेदका विषय है। तो, पण्डितजीका अध्यापन अविस्मरणीय रहेगा।

जहाँ तक प्रधानाचार्यका सम्बन्ध है, उनमें प्रशासनिक सूक्ष्म-बुद्ध और प्रतिभा थी। पूरा संस्था उनके हाथमें थी। वे चाहते तो संस्थाके तानाशाह बन सकते थे, किन्तु उन्होंने सर्वदा लोकतन्त्रको तरजीह दी। मुझे स्मरण नहीं कि उन्होंने छात्रोंकी न्यायोचित माँगोंको न माना हो। खुला वातावरण था। शिक्षा प्राप्त करने और विचार प्रगट करनेकी मुली छूट थी। कहीं सकीर्णता नहीं, दबाव नहीं, शोषण नहीं। उस कालके संस्कृत विद्यालयोंमें इतना खुलापन कहीं सम्भव नहीं था। यही कारण था कि हम केवल शास्त्र और ग्रन्थमें बन्धक न रह सके, हम कुछ मौलिक चिन्तन और सृजनकी ओर बढ़े। मैं स्यादादा महाविद्यालयके वातावरणका नईव श्रेणी रहूँगा। पण्डित कैलाशचन्द्रजी उसके जन्मदाता थे।

अध्यापक बही हैं, जो अध्यापनसे बचे समयमें शोध-संशोध, अन्वेषण, सम्पादन, ग्रन्थ-सृजन आदिमें अपना समय लगाता है। मैंने अपनी किशोरावस्थासे ही पण्डितजीको, छेदीलालके मन्दिरके नीचे बने भवनके एक प्रकोष्ठमें ग्रन्थोंके घेरेंमें घिरा देखा है। उन्होंने बबला-जैसे ताड़पत्तरीय ग्रन्थोंका सम्पादन और अनुवाद किया है। श्रीरामकी जलती दुपहरियों और शीतके कटकटोंमें जाहोमें, मैंने उनकी लो का दीप सतत जलते देखा है। जेठकी एक दुपहरीमें, मैं छेदीलालजीके मन्दिरके उस उपर्युक्त प्रकोष्ठमें पहुँच गया। मुझे अपने शोध प्रबन्धके प्रथम खण्ड-‘रत्न भक्ति काव्यकी पृष्ठ-भूमि’के सम्बन्धमें पण्डितजीसे विचार-विमर्श करना था। पण्डितजीने एक घण्टे तक मुझे समझाया ही नहीं, अनेक दुर्लभ ग्रन्थोंके उद्धरण भी दिये। अनुसन्धितग्रन्थोंके प्रति वैसा स्नेह और विद्वत्तापूर्ण निस्वार्थ दिग्दर्शन आज केवल कल्पना-सा लगता है। ऐसा लगता है कि युग बीत गया है। ऐसा लगता है कि भारतका गौरव समाप्त हो गया पर गोलडनकी चकाचौंध है, जिसे विद्वत्ताके गगनचुम्बी मोक्ष पर सजानेमें अहोभाग्य माना जाता है।

पण्डितजीने अनेक ग्रन्थोंका सम्पादन-अनुवाद और मौलिक सृजन किया है। वे धर्म, इतिहास और संस्कृतिके माने-जाने विद्वान् हैं। उनके ग्रन्थ मनीषियों और साधारण जन—दोनोंके बीच समान रूपसे समादृत हैं। इसका एक कारण है कि उनकी भाषा सहज-सरल सीधी और प्रवाह-पूर्ण होती है, तो उनके विचारों और भावोंकी अनुवर्तिनी भी। उन्हें कहीं शीघ्र-तान नहीं करनी पड़ती। भाषा स्वयं उनके पीछे-पीछे चलती है। सहजगतिसे, उसकी सधी चाल, सभीके मनको मोह लेती है। उसे विद्वान् समझ लेता है, तो साधारण जन भी। पण्डित कैलाशचन्द्रजी दर्शन और धर्मकी टेढ़ी-मढ़ी पगडण्डियों पर भी साधारण-से-साधारण जनको भी चलानेमें समर्थ हुए, उसका कारण उनकी भाषाकी सरलता और प्रवाह-मयता ही थी। गांधीजी ऐसी ही भाषा चाहते थे।

पण्डितजीके ग्रन्थोंमें उनके गम्भीर अध्ययन और चिन्तनकी स्पष्ट छाप है। “आज”के यशस्वी सम्पादक श्री बाबूराव विष्णु पराडकरका कथन था कि पहले तो अनेकानेक ग्रन्थोंका वर्षों अध्ययन और मनन करना चाहिए, तभी लिखनेकी ओर प्रवृत्त होना श्रेयास्पद होता है। पण्डितजीने अपने जीवनका महत्त्वपूर्ण अंश केवल अध्ययन और अध्यापनमें बिताया। इसके बाद ही वे सम्पादन और लेखनकी ओर

मुझे, यह बात उनके सभी निकटवर्ती साधियों और छात्रोंको विदित है। जब लिखनेमें लगे, तो एक मोबीकी तरह लिखते थे और लिखते जा रहे हैं।

जैन पण्डितोंने जिस निष्ठा और जमते राष्ट्रप्रीय ग्रन्थोंका उद्धार, सम्पादन और अनुवाद किया, वह सराहनीय है। विदेशोंमें ऐसी लगन नहीं मिलती, यदि मिलती है तो डालरो अथवा पीपडोमे उसकी कीमत हमारे लिए आवश्यकता विषय होती है। एक बार एक विद्वान् पण्डित, सिद्धान्ताचार्य कैलाशचन्द्रजीके विरुद्ध चुर्चाधार बोल रहे थे। मार था कि पण्डितजीने घबलाके सम्पादनमें सहस्रो रुपया माजायज डगसे बचाया। मैं मीन था। 'निन्दा शब्द रसाल'से परिचित था। मैंने केवल इतना कहा कि पण्डितजीका यह काम यदि अमेरिका, इंग्लैण्ड अथवा जर्मन-जैसे देशमें सम्पन्न हुआ होता, तो उनपर गवर्नमेण्टकी ओरसे लाखों रुपया न्योछावर कर दिया जाता, हाथो-हाथ उठा लिया जाता और विश्वके मानचित्रपर उनका एक चमकता चित्र होता। जैन समाजने उनको क्या दिया? समुद्रको बूँदकी भेंटका क्या मतलब और क्या महत्त्व?

विगत २० वर्षोंमें जितना जैन लेखन हुआ, उसमें एक कमी है—मेरी दृष्टि में। नहीं भी हो सकती। अपना-अपना दृष्टिकोण है। तुलनात्मक तत्त्वोंकी बेहद कमी है। एक स्वस्थ और तटस्थ तुलना सर्वत्र आवश्यक होती है। तुलनाके लिए जहाँ अनेक ग्रन्थोंका पारायण करना होगा, वहाँ विदेशी दर्शन साहित्य और धर्म आदिका भी आलोचन करना आवश्यक हो जायेगा। जैन दर्शन अथवा सिद्धान्तको जगन्के अतिउपर प्रतिष्ठित करनेके लिए यह अनिवार्य है। वे विद्वान् जिन्हें जैन दर्शनका ठोस ज्ञान है, पश्चिमी दर्शन और दृष्टिसे नितान्त अस्पृष्ट है उन्हें करना होगा। तीव्रगामी यानोंने एकमेव होते बिबध यह एक अद्भुत महत्त्वकी बात है। उसके बिना हम कटे-कटे-से हो जायेंगे। मैंने पण्डितजीके 'जैन इतिहास'में अंग्रेज और जर्मन लेखकोंके शतश उद्धरणोंको ठीक प्रसंगमें टँचे देखा और उसका तर्कमय बण्डन या मण्डन देखा तो प्रमत्तता हुई। यदि पण्डितजी अपने दर्शन और सिद्धान्तके ग्रन्थोंमें भी तुलनात्मक दृष्टिकोण अपनायें, तो कीर्तिमान स्थापित होगा। यह नि सन्देह सत्य है।

भाषण एक कला है, ऐसा मैं मानता हूँ। किन्तु यह भी मैं मानता हूँ कि जब उनके पीछे ग्रन्थ-गत ज्ञान और द्रव्यशील हृदय होता है, तो उसमें निम्नार आता है। वह जमकर बोलता है और विभोर होकर बोलता है। मामनेका श्रोता-समूह विमग्न हो उठता है। हृत्-चेतन, अवाक, मुँह-बाये वह भाषणकर्ताकी भाव तरंगोंके साथ उठता और गिरता है, हँसता और रोता है, उत्तेजित और शान्त होता है। मैंने अनेक ऐसे भाषणकर्ताओंको देखा और सुना है। उसमें एक पण्डित कैलाशचन्द्रजी भी है। धर्म और दर्शनके टेढ़े-मेढ़े रास्तोंको पण्डितजी महजगम्य ही नहीं, हरे-अरे भी बना देते हैं, जिसपर चन्द्रकिरणें छिटकती हैं और मलयानल बहता है। पण्डितजीको वाक्शक्ति जन्मसे मिली, ऐसा प्रतीत होता है। उनका बोलनका डग अनुकरणीय है।

स्याद्वाद महाविद्यालयमें छात्रोंकी एक सभा थी। उसका वार्षिक चुनाव होता था। बड़ी गरमागरमी रहती थी। उसके विधानमें साप्ताहिक बैठकका नियम था। उसमें छात्र हिन्दी और संस्कृतमें बोलते थे। बादमें अंग्रेजीमें भी बोलनेका प्रावधान हो गया था। मैंने उन सभाओंमें बोलना सीखा। इतना सीखा कि स्याद्वाद विद्यालयके सात वार्षिकोत्सवोंमें मुख्य प्रथम पुरस्कार मिला। अन्य अनेक पुरस्कार भी मिले। इस सबके प्रेरणासूत्र थे प० कैलाशचन्द्रजी। उन्होंने मुझे जैन सिद्धान्त पढ़ाया और भाषण देना भी सिखाया।

पण्डितजीका एक रूप पत्रकारका रूप है। इसके माध्यमसे उन्होंने जैनसमाजको अपना मार्ग दर्शन

दिया। उनके सम्पादकीय निर्भीकताके प्रतीक होते हैं। वे समाजसे कभी डरे नहीं, जो कहना था, कहा। प्रबुद्ध बर्ण सदैव उनके साथ रहा। समाजके कुछ लोगोंने उनका विरोध भी किया, किन्तु वे दबे नहीं। उनका जीवन सदैव गरिमापूर्ण और शालीन रहा। उन्होंने आवश्यकतासे अधिक पैसेकी कभी आकांक्षा नहीं की। उनके मादा जीवनके अनुरूप जो कुछ उन्हें कभी मिलता था, उसमें समुष्टि थे। मैंने उन्हें कभी किसी सेठ अथवा सेटिठ-पुत्र अथवा राजकीय पुरुषकी सुशामद करते नहीं देखा। वे बिकनेवाले जीव नहीं हैं। यदि ऐसा होता, तो वे अभी तक कमीके खरोड़े जा चुके होते और फिर उनको लेम्बनीमें ऐसी निर्भीकता नहीं देखी जाती। उनका “पत्रकार” सदैव मजग और निर्भीक रहा। उनका यह रूप मुझे भाता है।

पण्डितजीका जीवन सात्त्विक और धर्ममय है। वे प्रतिदिन सात्त्विक और अल्पभोजन ही करते हैं। एक साधुके भोजनसे उनका आहार कहीं अधिक सादा होता है। सादा शाकाहार ही उनका जीवन है। ऐसा मैंने अनेक बार अपनी आँखोंसे देखा है। रात्रि-भोजनका नितान्त निषेध है। हर परिस्थितिमें निषेध है। भारतीय ज्ञानपीठके एक लाख पुरस्कार समारोहके अवसरपर मुझे उनके साथ, लगभग चार वर्ष, एक साथ रहनेका सीमाप्य मिला है। वे दोपहरका ही भोजन कर पाते थे। शाम तो मोटिंगमें बीत जाती थी। रात्रिको सूखे मेवे और दूध लेकर सो जाते थे। देव दर्शनका ऐसा नियम कि उसके बिना नाश्ता तक नहीं करने। देवदर्शन भी ऐसा-बैसा नहीं कि मन्त्रा टेका और भाग आये, लगभग एक घण्टा। पाँच मिनट बाद, मैं मन्दिरमें वाहन आ जाता और पचपन मिनट पण्डितजीकी प्रतीक्षा करता था। कभी-कभी उनसे अष्ट-शष्ट बोल जाता किन्तु वे मदब मुमकराते ही रहते। बात-चीतसे विवित हुआ कि आदमी अम्मासमें जीता है। मन तो कभी-कभी ही रमता है।

पण्डित कैलाशचन्द्र एक ऐसे पण्डित हैं, जिनके चेहरे पर कोई मुलौटा नहीं है। आजकी इस दुनियामें असली चेहरा लेकर घूमना कितना मुश्किल है। हर कोई जानता है। एक असमिया कविताका सार है, “मेरे चारो तरफ सीट है। मैंने हरेकके चेहरे पर नजर डाली, तो असली चेहरा किसीका न मिला। एक दूर खड़े आदमीको मैंने समझा कि उसका चेहरा असली है। मैं उसके पास गया उसके चारो ओर घूमकर देखा तो मालूम पड़ा कि उसके पीछे बड़ी-बड़ी गुफाएँ हैं। मैं फिर आकर अपनी जगह खड़ा हो गया और सोचने लगा कि क्या इन मुलौटा-बड़े लोगोंके बीचमें असली चेहरा लिये जिन्दा रह सकता है।” किन्तु पण्डितजी जी रहे हैं और यह उनकी बहुत बड़ी जीत है। असलियत को छिपाना वे नहीं जानते, ऐसा उनका निष्कलुष हृदय है। आज के इस पैमा और सेक्सके युगमें मनमें कलुष हटा देना बहुत बड़ी बात है। मन और वाणीकी एकता कभी सम्भव नहीं रहती। जो कर पाते थे, साधक कहलाते थे। मैं पण्डितजीको साधक तो नहीं कहता किन्तु उनका इस दिशामें सतत प्रयत्न, एक सद् प्रयत्न तो है ही। इसमें उनके मनके पुनीत भाव उजागर होने हैं।

पैमा बहुत बड़ी चीज है। उसके बिना जीवन नहीं चलता। जिसने मनुष्यका शरीर पाया है, उसे पैसा जरूर चाहिए। महावीरने दुनियाके लोगोंके लिए पैसेको नगण्य नहीं माना। किन्तु उसके समुल्लसपर उन्होंने बल दिया। उन्होंने कहा कि जरूरतसे अधिक पैसा सकलित करना पाप है। पाप इसलिए कि वह समाज और व्यक्ति दोनोंके लिए हानिकारक और विपत्तियों का जन्मदाता है। आज पैसेका युग है। महावीरने बहुत बड़ी बात कही थी, किन्तु जैनोंने न उसे प्रचारित किया और न प्रसारित। जब मार्क्सकी थीसिस प्रकाशमें आई, तब भी जैन चुप रहे। उस समय उन्हें महावीरके सिद्धान्तोंसे विश्वको वाकिफ करना चाहिए था। इस सम्बन्धमें पण्डितजीसे बात हुई। उन्होंने कहा कि महावीरका यह सिद्धान्त कि “जरूरतसे अधिकका सकलन मत करो”, एक सार्वभौम और सार्वकालिक तत्त्व था। पण्डित कैलाशचन्द्रजी स्यादाद

विद्यालयके प्राचार्य पहले अवकाश ले चुके हैं। अब कोई पैसा उन्हें नहीं मिलता। मैंने पूछा कि क्या आप लड़केकी कमाईपर निर्भर हैं ? उन्होंने कहा—नहीं। हमारा बैंकमें इतना पैसा जमा है कि २०० रुपये माह-बार ब्याजका आ जाता है। इससे अधिककी हमें आवश्यकता नहीं है।

पण्डितजीसे रमारानी और माहु शान्तिप्रसादने एकधिक बार कहा कि अब, अवकाश-प्राप्तिके बाद, आप 'भारतीय ज्ञानपीठ' सम्भालिए। पण्डित जी ने इन्कार कर दिया। इस सन्दर्भमें उनका स्पष्ट मत है कि मैं अब कहीं नौकरी नहीं करूँगा। मुझे उसकी आवश्यकता नहीं है। पण्डितजी भारतीय ज्ञानपीठकी मूर्ति-देवी ग्रन्थमालाके प्रधान सम्पादक हैं। इस दिग्गममें उनका सहयोग नितान्त अनैतिक है। आज, जब भारतीय समाज पैसेकी चकाचाँवमें चौंधियाता जा रहा हो, पण्डितजीकी उसमें कोई आसक्ति नहीं। उनका यह निरासक्त भाव अभिनन्दनीय है।

पण्डितजी अपने सभी छात्रों, सम्बन्धियों, विद्वानों, समाजके ज्ञान पट्टानके व्यक्तियोंसे प्रेम करते हैं, किन्तु मोह किसीसे नहीं। उसके भीतरका यह मोह-हीन रूप हम लोगोंको मदैव चक्करमें डालता रहा है। किन्तु जहाँ तक मैं समझ सका हूँ, पण्डितजी जैन होते हुए भी जगद्गुरु शंकराचार्यकी इन पस्तियोंका मूल रूपमें अमल करते हैं

का ते कान्ता, कस्ने पुत्र, समारोप्य अतीव विचित्र ।

मैं पण्डितजीकी शतायुकी शुभ कामना करता हूँ।

जैन संस्कृतिके अग्रदूतके प्रति

धन्यकुमार सिधई, कटनी, म० प्र०

आजके पावन प्रसवपर विश्वविख्यात अंग्रेज साहित्यकारकी एक घटनाका स्मरण आ रहा है। एक समय प्रधान मन्त्री प० जवाहरलाल नेहरू अपनी लदन यात्राके अवसरपर आग्ल मनीषी जार्ज बर्नाडशासे उनके निवासपर मिलने गये। विद्युद्द शाकाहारकी चर्चके समय क्षण प्रवासात्मक शब्दोंमें नेहरूजीसे कहा कि आपके भारतमें बहुत अच्छी चीजें हैं। गाँधी हैं, आप हैं, जैन धर्म है। इस कथनसे किंत भारतीयका मस्तक गौरवसे ऊँचा नहीं होता। ऐसी है हमारे गरिमापूर्ण अहिंसामयी परम्परा। और उसीके परिवर्धक और प्रसारक हैं हमारे पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री।

अतीत कालमें समय-समय पर असाधारण पाण्डित्य एवं प्रशस्त प्रतिभासम्पन्न पुरुषोंने हमारे देशमें जन्म लिया है। जैन बाड्मयकी विभिन्न प्रकारकी रचनाओंसे समयके अनुसार साहित्य सृजनकर उन्होंने जिनबाणी माताका कोष समृद्ध किया है। मेरी मान्यता है कि उसी श्रृङ्खलामें यदि आचार्य प्रवर युग-मनीषी प० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीकी गर्ज, तो मेरी इच्छासे कुछ अत्युक्ति नहीं होगी। उनकी असाधारण मेधावी प्रवृत्तियोंने जैन सत्तार और विश्वको कुछ ऐसी विशिष्ट कोटिकी रचनायें दी हैं जो सहज सम्भव नहीं हैं। आपकी एक दर्जनसे अधिक मौलिक रचनायें आपके गम्भीर अध्ययन, अनुशीलन एवं अनुभवके प्रमाण हैं। जहाँ विशद ग्रन्थोंके सम्पादन, अनुवाद, टीका आदि की विवेचनाका प्रश्न है, वहाँ इतना ही उल्लेख करना पर्याप्त होगा कि ग्रन्थराज जयधवल्ला जैसे महान् आगमग्रन्थकी टीका आपके द्वारा सम्पन्न हो रही है।

आपने अनेक ग्रन्थोंकी श्वेषणापूर्ण सरल सुबोध टीका कर सर्व सुलभ बनाया है। जैन दर्शनपर खोज-पूर्ण निबन्धों एवं सामयिक धार्मिक प्रश्नोंके समाधान स्वरूप अपने सैकड़ों केलों द्वारा समाजके जिज्ञासुओंको

समृद्ध किया है। जैन सदेशके सम्पादकीयके अग्रलेखोंका अपना अलग महत्त्वपूर्ण स्थान रहा है। बिना किसी पक्षपातके वस्तुतत्त्वका निर्भीकतासे प्रतिपादन करना उनकी अपनी विशेषता है। मेरे लिये उनकी कृतियों एवं कार्योंकी समीक्षा करना अत्यन्त कठिन है। इनकी जैन जगत् की सेवायें अनुपम हैं। केवल भावी पीढ़ी या इतिहासकार ही उनकी सेवाओंका मूल्यांकन करनेमें समर्थ हो सकेगा। इतना अवश्य कह सकता हूँ कि आपकी रचनायें आपके मित्रान्तोके गहन पाण्डित्यकी प्रतीक हैं।

काशीका स्थापना महाविद्यालय और आपका व्यक्ति एक दूसरेके पूरक बन गये हैं। ४५ वर्षके प्रधानाचार्यत्वके बाद पिछले ७ वर्षोंसे आप अविच्छाता पदपर रहकर आज भी विद्यालयकी सेवामें सलग्न हैं।

विद्यालयके अतिरिक्त, आप अनेक उपयोगी धार्मिक, सांस्कृतिक कार्यों, शोध एवं प्रगमर्श मण्डलोमें व्यस्त रहते हैं। आपके कुशल दूरदक्षिता पूर्ण नेतृत्व एवं मार्गदर्शनका अनेक सत्यानोंको पूरा-पूरा लाभ मिलता है। साहित्य सृजनमें आपकी विशेष रुचि है। आपका अधिकांश समय लेखन, सम्पादन, अनुवाद व टीका करनेमें व्यतीत होता है। लेखन कलामें आप जितने सिद्धहस्त हैं, उतना ही आपका वाणीपर अधिकार है। घण्टो अपनी ओजस्वी वाणीमें बड़े-बड़े समुदायको सम्बोधित कर आप मंत्र मुग्धकर प्रभावित करते हैं। आप जितने बड़े विद्वान् हैं, उतनी ही आपके जीवनमें सादगी है और सरलता है। आश्चर्यहीन जीवन ही उन्हें विशेष प्रिय है।

निष्पृहता आपमें कूट-कूटकर भरी है। धार्मिक, सामाजिक आयोजनोमें आप कभी नेंद स्वीकार नहीं करते। निष्काम भावसे धर्म तथा समाज सेवाका निर्वाह प्रारम्भिक जीवनसे ही निरासक्त वृत्तिसे कर रहे हैं। वर्तमानमें यह अप्रतिम अनुरूपीय आदर्श है जिसके दर्शन हमें व्यक्तिमें कदाचित् ही अभ्यस्य मिलते हैं। ऐसे सकल्पके धनी व्यक्ति इस भौतिक युगमें विरले हैं। उन्होंने समाजसे लेनेकी अपेक्षा उसे दिया ही दिया है।

कुछ स्मृतियाँ —हमारी स्मृति जहा तक जाती है, हमें पण्डितजीका स्नेह एवं कृपाभाजन होनेका सीमायु प्राप्त है। उनका हमारे परिवारसे सम्पर्क रहा है। हमें ऐसा कोई अवसर याद नहीं जब पण्डित जीने हमारे पारिवारिक, धार्मिक उत्सवों या वैवाहिक मासिक प्रसंगोंमें भाग न लिया हो। उनका आशीर्वादात्मक बरवहस्त सदैव हमारे ऊपर रहा है। वे हमारे परिवारके अभिन्न अंग, अग्रज और कर्णधार रहे हैं। अनेक बार यात्राओमें उनके साहचर्य एवं सस्पर्शके लाभसे भी लाभान्वित हुए हैं। ऐसी अनेक रोचक, सरस प्रवासकी स्मृतियाँ हैं जो हमारे स्मृति पटलपर निवि स्वप्न सुरक्षित हैं। उनमें एक ऐसी अविस्मरणीय घटना है जिसका उल्लेख करना अनुचित न होगा।

पण्डितजीके विद्यार्थी जीवनकी घटना है। आप आदरणीय पण्डित जगन्मोहनलालजीके सहपाठी थे। पण्डितजीका पिता श्री बाबा गोकुलचन्द्र ब्रह्मचारी धर्म प्रचार हेतु पन्ना स्टेटके अचलमें बसे ग्रामोका भ्रमण कर रहे थे। दूर-दूर तक फैले वनों के बीचमें छोटी-छोटी ग्रामीण बस्तियोंमें जैन समाजके परिवार बसते थे। रियामत होनेसे आवागमनके विशेष साधन सुलभ न थे। कभी-कभी रियासतकी डाक सेवा बस आती थी। राज्य कर्मचारियोंकी कृपासे बगमें कभी-कभी कुछ यात्रियोंको यात्राकी सुविधा मिल जाती थी। वह भी मार्ग अग्ररे बने होनेके कारण बीचमें ही यात्रीको मार्गमें छोड़ देती थी। दुर्गम पहाड़ी वन-बीधियोंके द्वारा अभीष्ट स्थानोंमें पहुँचनेके लिये काफी कठिनाईका सामना करना पड़ता था। दैवबलात् बाबा गोकुलचन्द्रजी भ्रमण करते-करते एक ग्राममें सक्त बीमार हो गये। ५० जगन्मोहनलालजीको किसी तरह पिताजी की बीमारीकी सूचना मिली। वे जैसे-तैसे कठिनाइयोंका सामना करते हुए पता लगाकर बन्धु मार्गसे उस

गाँवमें पहुँच सके। जंगली स्थान होनेसे मार्गमें हिलक पगुओं एव खेरोका मय बराबर बना रहता था। पिताजीको २० लघनें हो चुकी थीं। देह टूट चुकी थी। ग्रामीण बँध २० मील दूरपर रहते थे। चिकित्साकी समुचित व्यवस्था न पाकर और स्थिति गम्भीर देखकर इन्होंने एक पत्र अपने महाध्यायी मित्र श्री कैलाशचन्द्र जीको मुरेना विद्यालयके पतेपर पिताजीकी गम्भीर स्थितिका जिक्र करते हुए छोड़ दिया। जब उन्हें इनका पत्र मिला, वे मित्रके सकटसे विचलित हुए। पैसा पाममें नहीं था। जटिल समस्या थी। केवल एक अगूठी सोनेकी अगुलीमें थी। अन्ततोगत्वा कोई चारा न देखकर उसीको गिरवी रखकर मित्रकी महा-यत्नाय वे मुरेनासे चल पड़े। नृक हमारे परिवारसे बाबा श्री गोकुलचन्द्र जी का सम्बन्ध था, अतः वे चलकर सीधे कटनी आये और यहाँ इन्होंने बाबाजीकी बीमारीको सूचना दी। हमारे घर भी उनकी अस्वस्थताका समाचार आया था। पर उम गाँवका पूरा-पूरा पता ठिकाना न मालूम होनेसे हमारे ताऊ व चाचाजी बगैरह कोई सहायता न कर सके। किन्तु कृतसंकल्प प० श्री कैलाशचन्द्रजी ग्रामका पता लगाते-लगाते सतना स्टेशनसे पन्ना रियासतके उम दुर्गम जंगली ग्राममें अनेकानेक कठिनाइयों को पारकर, पद यात्रा तथा धौड़ेकी सहायतासे पहुँच गये। जब उनकी पण्डित जगन्मोहनलाल जीसे भेंट हुई, तो उनके नेत्र भर आये। गम्भीर वस्तु स्थितिके समय इनके साहस और साम्बलाने जो कार्य किया, वह किसी महीपधिसे कम नहीं था। शनैः शनैः बाबाजी स्वस्थ हुए। उनका समाज सेवा एव जिन धर्म प्रचारका कार्य यावत् जीवन चलता रहा। श्री मित्र क्षेत्र कुडलपुरमें उनके द्वारा स्थापित श्री महावीर उदासीन आश्रम आज भी वर्तमान है। श्रद्धेय पण्डित जगन्मोहनलालजी आज भी उनके जीवन स्मारक हैं जो गृह त्यागकर नित्य जीवन यापनका व्रत लेकर जैन-संसारकी महती सेवा कर रहे हैं। ऐसे महर्षि-मम महामानवको मेरा शत-शत प्रणाम।

अनुपम निधि

सेठ भागचन्द्र सोनी, अजमेर

पण्डितजी समाजकी अनुपम निधि हैं, उनका सम्मान समाजका सम्मान है, जिनवाणीका सम्मान है। वाम्देवी सरस्वतीके महान् उपासक पण्डितजी अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थोंके यशस्वी रचयिता तथा सम्पादक, प्रखर पत्रकार एव कुशल ओजस्वी उपदेष्टा हैं। उनकी वाणीमें ओजपूर्ण माधुर्य, लेखनीमें तर्कपूर्ण गवेषणात्मक शैली तथा समाजको दिशा देनेकी अद्भुत क्षमता है।

पूज्य क्ष० श्री १०५ गणेशप्रसादजी वर्णिके शब्दोंमें 'स्याद्वादके प्राण' पण्डितजी वस्तुतः स्याद्वादके प्राण हैं। इन्होंने अपनी क्षमतापूर्ण साधनासे श्री स्याद्वाद महाविद्यालयको विद्याल बटवृक्षके रूपमें पल्लवित पुष्पित किया है। उनकी यश-सुरभि आज उनके हजारों शिष्य सर्वत्र बिखेर रहे हैं। दूसरी ओर जैनधर्मके शास्त्रत मिद्वान्त स्याद्वादके वे प्रखर प्रबल उपदेष्टा तथा रचनाकार हैं। स्याद्वादके प्राणका स्याद्वादके प्रति समर्पण भावना श्लाघनीय ही नहीं, अपितु अभिनन्दनीय है।

पण्डितजीका और मेरा सामाजिक सीहारा है। बल्कि कहना न होगा कि उनका सामाजिक स्नेह अन्तरगसे है। वे एकाधिक बार अजमेर पधारकर अपनी मृदुवाणीसे अजमेर वासियोंको उपकृत कर चुके हैं। उनका निश्चल अनुराग मेरे स्मृति पटलपर सतत बना रहता है।

पण्डितजी चिरायु हो, समाजका चिरकाल तक मार्गदर्शन करें, यही श्रीमज्जिनेन्द्र देवसे प्रार्थना है।

महान् मानवरत्न

भगवानदास खोभालाक जैन, सागर, (म० प्र०)

ज्ञान समान न आप जगतमें, कौऊ सुखको कारण ।

यह परमामृत जन्म-जरा-मृत्यु, रोग निवारण ॥

सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्रजी शम्भरी, न्यायतीर्थाका अखिल भारतीय स्तर पर अभिनन्दन सम्पूर्ण जैन समाजके लिए बड़े ही गौरवकी बात है । आप जैन सिद्धान्तके मूर्धन्य विद्वान् हैं । उनकी गणना भारतके उच्चकोटिके विद्वानोंकी शृङ्खलाको सुगोमित कर रही है ।

‘गुणोकी सर्वत्र पूजा हुआ करती है ।’ इसी भावोक्तिपूर्ण तथ्यको लेकर, जैन-अजैन जो भी आपसे परिचित हैं, सभीको उनकी गुण गरिमापर गर्व है ।

पण्डितजी हिन्दी-संस्कृत, प्राकृत आदि भाषाओंके ज्ञाता, जिनवाणी माताके अनन्य उपामक, सरस्वतीके बरदपुत्र, विद्यावारिधि, जैनधर्म, दर्शन एवं साहित्यके प्रकाश विद्वान्, साहित्य मनीषी, सफल सम्पादक, ग्रन्थकार, रचनाकार, टीकाकार तथा जैन धर्मके मूढ़ रहस्योंके ज्ञाता, ओजस्वी वक्ता एवं प्रबचन कर्ता हैं । वह साहित्यकी त्रिविध-विधाओंपे धी-सम्पन्न हैं ।

पण्डितजीकी सस्थागत, सतत साहित्यिक सेवाएँ सर्वत्र चिर स्मरणीय रहेंगी । उनके जीवनका अधिकांश समय अध्ययन, मनन एवं चिन्तनमें व्यतीत हुआ और वही क्रम अभी भी उनके जीवनके दैनिक कार्योंमें गमाहित है । इसमें बढकर उनके जीवनकी विलक्षणता और क्या हो सकती है ? वास्तवमें वह सादा जीवन उच्च विचारके प्रबल पोषक और ज्ञानगमामें अवशान करनेवाले महान् मानव रत्न हैं ।

धर्मके प्रचार एवं प्रसारमें उन्होंने अपना मारा जीवन ही समाजको समर्पण कर दिया है और इस उक्तिको सिद्ध कर दिया है कि ज्ञानके समान सुखका साधक अन्यत्र मिलना संभव नहीं है ।

इन्हीं आत्मिक प्रसूनोंके द्वारा हम श्रद्धेय पण्डितजीके सम्मानमें अपनी भाव बन्धना समर्पित करते हुए श्रीबीर प्रभुने उनके स्वस्थ जीवन एवं दीर्घायुकी मंगल कामना करते हैं ।

महाविद्वान् पण्डितजी

सत्यन्धरकुमार सेठी, उज्जैन, (म० प्र०)

वास्तवमें जैन-समाजके महाविद्वान्, चिन्तक और मनीषी प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री सिद्धान्ताचार्य बनारसका अखिल भारतीय स्तर पर अभिनन्दन एक अनुकरणीय प्रयास है । मैं इस अभिनन्दनको एक आदर्श अभिनन्दन मानता हूँ । यह ऐसे व्यक्तित्वका अभिनन्दन है जिसने अपने जीवनका हर क्षण भी भारतीयकी सेवामें, उसकी साधनामें अर्पित किया है । ऐसा अभिनन्दन समाज व राष्ट्रके लिए गौरवकी बात है ।

भारत देश सर्वत्र विद्वानोंका गढ़ रहा है । ये समाजके एक सजग प्रहरी होते हैं । इनके पवित्र और आदर्श जीवनमें समाज और राष्ट्रके जीवनका निर्माण होता है । प्राचीन भारतमें जैन समाजमें हरगुणमें ऐसे विद्वान् होने रहे हैं जिनके चिन्तनसे और आदर्श साहित्य-सर्जनमें भारतीय राष्ट्रकी आदर्श

उल्लेखनीय सेवायें हुई हैं। उनमें महाविद्वान् प० टोडरमलजी, जयचन्दजी, प० सदानुजी, खानतरायजी, भागचन्दजी, टेकचन्दजी आदिके नाम विशेष उल्लेखनीय हैं।

वर्तमान पीढ़ीमें भी अनेक विद्वान् पैदा हुए हैं जिनमें प० कैलासचन्द्रजी शास्त्रीका उच्चतम स्थान है। पण्डितजीमें मेरा साक्षात् परिचय बहुत कम हुआ है, लेकिन उनके आदर्श जीवनसे और उनकी विद्वत्तासे मैं काफी प्रभावित हूँ। मैं जानता हूँ कि उन्होंने जैन-माहिष्य व समाजके लिए जो सेवायें अर्पित की हैं वे इतिहासके पन्नोंमें स्मरणीय रहेंगी।

पण्डितजी समाजमें एक निर्भीक, स्पष्टवादी एवं निस्वार्थ बक्ता हैं। उनकी वाणीमें ओज है, आदर्श है। वे समाजमें एक ऐसे विद्वान् हैं जिन्होंने कभी भी अपने जीवनको किसी भी व्यर्थके विवादमें नहीं उलझाया है। वे एक विमुक्त आत्मपथी विद्वान् हैं। उनके विचार पथमेदोसे ऊपर उठे हुए हैं। वे नहीं चाहते कि समाजमें इस तरहके विवाद पनपें। वे एक वीतराग मार्गके पोषक हैं और शिथिलाचार-के घोर विरोधी हैं। वे चाहते हैं कि जैनधर्म आदर्श बना रहे। उनके विचारोंमें जैनधर्म एक आठम्बर-विहीन धर्म है। पण्डितजीकी धार्मिक आस्था अडिग है। वर्तमान साधु सत्सामों भी उनकी आस्था है, लेकिन उनमें व्याप्त शिथिलाचारको वे किसी भी कीमतमें महन कर लेनेको तत्पर नहीं हैं।

जैनसन्देश पत्रके आप वर्षोंसे सम्पादक हैं। आपकी सम्पादकीय विचारधारा हमेशा समाजको सही मार्गदर्शन देती रही है। जैनसन्देश आदर्श सेवा एवं उच्चकोटिका पत्र माना जाता है। इसका शोभाक तो आज शोधके विद्यालयों और विद्वानोंके लिए प्राणस्वरूप है। इस पत्रकी नीति वास्तवमें आपहीके कारण निष्पक्ष रही है। आपने कभी भी इस पत्रमें किसी विवादको दृष्टि नहीं दिया और न स्वयं कभी किसी विवादमें पड़े।

सोनगढके पूज्य कानजी स्वामीको लेकर आज समाजमें काफी विवाद है। इसको लेकर आप पर भी कभी-कभी आक्षेप किये जाते हैं। लेकिन जहाँतक मेरा स्थान है, आपने अपने आपको कभी भी इस विवादमें नहीं उलझाया। सही बातका समर्थन करना पक्षपात नहीं कहलाता। सोनगढके सम्बन्धमें भी आपने बहोपर होनेवाले विशाल समारोहमें भी कुछ ऐसी बातोंका डटकर विरोध किया था जो उन्होंने वहाँपर विपरीत रूपमें देखी थी। संहारनपुरमें मैंने स्वयं ही कानजी स्वामीके सम्बन्धमें पण्डितजीसे चर्चा की थी। तब भी उन्होंने मुझे यही कहा था कि हमारा समर्थन किसी भी व्यक्ति विशेषका नहीं है, हमारा समर्थन सिर्फ वीतरागमार्ग और आत्मपथ है। कई बार उनके विचारोंमें मैं भी सहमत नहीं होता, तब मैं बराबर उनमें पक्ष व्यवहार करता हूँ और मुझे उनसे स्पष्टतया निर्भीकता पूर्वक समाधान मिलता है। इससे मालूम होता है कि वे अपने विचारोंपर पूर्णतः दृढ़ रहते हैं। उनकी स्पष्टवादिता और निर्भीकतासे मैं काफी प्रभावित होता हूँ।

पण्डितजीने कितने ही मौलिक और मिथ्यान्तग्रन्थोंका सम्पादन किया है और वर्तमान पीढ़ीको मार्ग दर्शन देनेके लिये नव निर्माण भी किया है। आपके द्वारा रचित ग्रन्थोंमें जैनधर्म नामा ग्रन्थका विशिष्ट स्थान है। यह आज देश और विदेशमें मान्यता प्राप्त है। अन्य ग्रन्थ भी पठनीय और मननीय हैं। आपको जन्म देनेका सौभाग्य उत्तरप्रदेशको मिला है लेकिन आज वे इतने सार्वभौमिक हैं कि हर प्रान्तका व्यक्ति आपको अपना मानता है और अनुभव करता है कि आप हमारे ही हैं। स्याद्वद महाविद्यालय बनारससे तो आप वर्षोंसे सम्बन्धित रहे ही हैं लेकिन आपको जैन समाजकी अन्य सत्सामोंके लिये भी उल्लेखनीय सेवायें रही हैं। समाज सेवा भी हमेशा आपकी निस्वार्थ रही है। महावीर जयन्ती जैसे समारोहों, दशलक्षण पर्व जैसे महान् पर्वों में धर्म प्रचारार्थ आप पधारते हैं लेकिन आपने कभी भी समाजसे

किन्ती भी रूपमें कोई आकाशार्थ प्रगट नहीं की है जबकि अन्य विद्वानोंकी स्थिति इसके विपरीत है। ऐसे महाविद्वान् पर हमें गर्व है और आस्था है। पण्डितजीका एक आदर्श चारित्रिक जीवन है। सात्त्विक खानपान है और सादा पहनावा है। उनमें न अहङ्कारके दर्शन होते हैं और न भावनायें। वास्तवमें, वे उच्चकोटिके महान् विद्वान् हैं। मैं उनको जैन समाजकी एक अमूल्य विभूति मानता हूँ। वर्तमानमें पण्डितजी जैसे विद्वानोका उद्गम होना संभव नहीं है। यह महाविद्वान् चिरबीबी बनकर इस महान् बीतराम मार्गकी सेवा करते हुए, अपने आपको अमर बनाये।

लोकप्रिय सम्पादक

हीराचन्द बोहरा, कलकत्ता

समाजके पशस्वी लेखक, उच्चकोटिके विद्वान् एवं लोकप्रिय सम्पादक प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीके द्वारा जैनधर्म, साहित्य व समाजके क्षेत्रमें जो उल्लेखनीय सेवायें हुई हैं, समाज उन्हें कभी बिस्मरण नहीं कर सकता। उनकी वक्तृत्व शैली, लेखन शैली एवं प्रगाढ़ विद्वत्ताकी छाप अगणित व्यक्तियों पर पड़ी है। शास्त्रीजीने अपना ममूचा जीवन ही सेवा हेतु अर्पित किया है। विद्याके प्रचारके क्षेत्रके अतिरिक्त जन मन्देशके सम्पादकके रूपमें उन्होंने जिस निर्माक, सुलझी हुई विचारवाराका परिचय दिया एवं समाजको विचारधर्मे बचानेका मन्त्र आह्वान किया, यह उनकी विशेषता है। शास्त्रीजी दीवान् हैं, सदा नीरोग रहें और समाजको उनकी सेवाका लाभ सन्त प्राप्त होता रहें। यही श्री बीर प्रभुमें मेरी प्रार्थना है।

आस्थाके प्रतीक

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री, नीमच

ममारमें व्यवहारकी उज्ज्वलता लिये तरह-तरहके चटकीले रंगोंमें प्रकाशित होनेवाले बिहगों, मराल-मालाओं और तदनु रूप अपने आपको व्यक्त करने वाले नर-नारियोंकी भी कमी नहीं है। शब्दोंकी रट लेने वाले वर्गोंकी भाषामें अपने व्यक्तित्वका प्रदर्शन करने वाले विद्वानोंकी भी कमी नहीं दिखलाई पड़ती। इसी प्रकार चारित्रिका दम्भ भग्ने वाले और अपनी श्रेष्ठताका छिडोरा पिटवाने वालोंकी भी कमी नहीं है। किन्तु उन सबमें अलगमें लक्षित होनेवाला भी एक मानवीय व्यक्तित्व है जो अपनी आस्थाके शिखर पर सदा स्थिर रहने वाला है, जिसे अपनी आस्थाका स्वाभिमान है और जो प्रत्येक परिस्थितिमें अपनी सच्चाईको उजागर करने वाली आस्थाका प्रतीक है। ऐसे व्यक्तित्वका सवर्ष कम नहीं होता, किन्तु वह अडिग चट्टानकी भाँति झंझाओं, चक्रवातोंकी चिन्ता काय करता है ? उसके व्यक्तित्वका निर्माण आस्थाके उन सूत्रोंसे होता है जो कभी मिटना नहीं जानते और जो सदा अपराज्य होते हैं।

जैन समाजकी विद्वत्मण्डलमें प्रमुख रूपसे व्याख्यानवाचस्पति प० देवकीनन्दनजी और प० चैतन्यदासजीका बरबस स्मरण हो आता है, जिनकी प्रखरता सत्यके खरेपनमें चमकती हुई भासमान होती थी और जो आस्थाके पक्षधर थे। उनकी जैसी निर्भीकता, स्पष्टता और करापन आज भी सुहृदयमें परिलक्षित होता है। समाज और देशमें चाहे जैसे विचारोंकी आंधी चलती हो, समय-समय पर झझावातोंकी प्रबलता लक्षित होती हो, किन्तु उनके विचारोंमें सदा एकरसता है—समरसता है। वे

वीतराजताके प्रबल पक्षधर हैं। कोई कुछ भी कहे और कुछ भी माने, वह बड़े-से-बड़ा सामु, स्थानी भी कहा जाता हो, पर जिनबाणीके सामने वे किसीके आगे सिर नहीं झुका सकते। यह एक ऐसी विशेषता है जो किसी विरलेमें ही लक्षित होती है। मेरे मुख्य ऐसे ही विरले हैं।

प्रभाषक वक्तुता और प्रभावोत्पादक लेखन, साथ ही शास्त्रीय ग्रन्थोका सम्पादन, अनुवाद आदिका कार्य सब एक साथ सफलतासे करने वाले बहुत कम देखे जाते हैं। आपमें ये सभी विशेषताएँ एक साथ पाई जाती हैं। लेखनमें भी स्पष्टता, निष्पक्षता और प्रामाणिकता आपके विशेष गुण हैं। आपके बाद एक कर अनेक पीढ़ियाँ बीतती जायेंगी, परन्तु आपके गुण सरस्वती-मन्दिरमें प्रवेश पाने वालोंके लिए, जैन आस्थाकी देहरी पर बढ़ने वालेके लिए, सदा दीपकके प्रकाशकी भाँति स्पष्ट आलोक प्रदान करते रहेंगे। और इसी-लिसे युग-युगो तक आस्थाके प्रतीकको हम अपने स्मृतिमन्दिरमें सजो कर रखेंगे—भावी पीढ़ीके पथ-प्रदर्शन व प्रेरणा-प्राप्ति हेतु।

सतत अभिनन्दनीय पंडितजी

डा० ज्योतिप्रसाद जन, लखनऊ

‘पंडित’ शब्द इधर कुछ विवादाका विषय बन गया है और कई ऐसे वर्षों में भी प्रयुक्त होने लगा है जो शायद उपहासास्पद या अशोभनीय भी लगें। तथापि मन्त्रे पंडित आज भी हैं, सदैव रहें हैं और होते रहेंगे। समादरणीय सिद्धान्ताचार्य पंडित कैलाशचन्द्र शास्त्री ऐसे ही यथार्थ पंडित हैं। वर्तमान जैन शास्त्री पंडितोंमें वह शीर्षस्थानीय हैं। वह अद्भुत पाण्डित्यके धनी, जैन साहित्यके गम्भीर अध्येता और पद्म सिद्धान्त मर्मज्ञ ही नहीं हैं, वरन् पुरातन शास्त्रकारोंके हार्दिक खोलकर सरल सुगम भाषा एवं शैलीमें उसे प्रस्तुत करनेमें भी अत्यन्त प्रवीण हैं। एक कुशल अध्यापक होनेके साथ ही साथ वह एक प्रगतिशील सजग पत्रकार भी हैं, और एक आकर्षक वक्ता एवं प्रवचनकार होनेके साथ-साथ विपुल एवं विविध साहित्यके प्रणेता भी हैं। सिद्धान्तज्ञ या दार्शनिक विद्वान् बहुधा ऐतिहासिक दृष्टि-शून्य होते हैं, किन्तु हमारे पंडितजी इस नियमके अपवाद हैं। उनके लेखनमें भी और भाषणोंमें भी एक सुलझी हुई समीक्षात्मकता, तुलनात्मक अध्ययन तथा स्वतन्त्र चिन्तन भी यत्र-तत्र प्रभूत दृष्टिगोचर होते हैं। उनका अध्ययन जैन शास्त्रों तक ही सीमित नहीं रहा, वरन् जैनतर दार्शनिक, वैश्विक एवं लौकिक साहित्य और समसामयिक विचारधाराओंसे भी उन्होंने स्वयंको अवगत रखा। इसीसे उनके विचारोंमें प्राचीनता और आधुनिकता, पुराने और नये, का स्वल्प सामंजस्य बहुधा प्राप्त होता है। पत्रका आप्रह उन्हें अभिभूत नहीं करता, सत्यका आप्रह ही उन्हें इष्ट रहा है। इसीलिए वह भिन्न या विरोधी विचारों अथवा सम्प्रदाय आदिको जहाँ-कहीं कुछ उपादेय देखते हैं तो उसकी सराहना करनेमें सकोच नहीं करते, और स्वयं अपनी परम्परामें जहाँ कोई असिद्ध, तर्क-हीन या अनुपादेय बात देखते हैं तो उसकी आलोचना करने या उसे अमान्य करनेमें भी नहीं झुकते। वह गुणग्राही हैं।

इसके अतिरिक्त, शोध-खोजके क्षेत्रमें जिस अनाग्रह दृष्टिकी अपेक्षा रहती है, वह उनमें भरपूर है। बीरसेनीय धबलाटीकाके रचनाकालको लेकर स्व० प्रो० हीरालालजीके साथ विचार-विरोधकी कहानी चौत्तीस-पैंतीस वर्ष पुरानी हो गई। आदरणीय प्रोफेसर सा० से मतविरोध करना उस समय हमारा एक कुत्साहस ही शायद समझा गया था। उनके नाम, वैदुष्य और प्रामाणिकताकी धाँके कारण हमारा किसीने समर्थन नहीं किया, यहाँ तक कि स्व० मुस्तार सा० ने भी नहीं, जिन्हें हमारी बात जँच गयी थी। किन्तु

हमारे मतका संबन्ध भी आज तक किसीने नहीं किया। मुस्तार सा० एवं पंडितजी प्रभृति कोई-कोई विद्वान् इस मतमेदका उल्लेख अवश्य करते रहे। किन्तु उक्त घटनाके लगभग दो दशक बाद जब पंडितजीकी दृष्टिमें कुछ ऐसे सदस्य आये जिनसे हमारा मत समर्थित होता था, तो शोधाक में प्रकाशित अपने एक लेखमें उन्होंने हमारे मतकी स्पष्ट पुष्टि कर दी। उस लेखसे यह भी विदित हुआ कि स्वयं प्रो० हीरालालजीने भी यह स्वीकार किया था कि हरिवंशकार जिनसेनसूरि (७८३ ई०) के सम्मुख धवलाटोका अवश्य रही थी। हमने धवलाका रचनाकाल ७८१ ई० सिद्ध किया था, जबकि प्रोफेसर सा० ने ८१६ ई० निर्णय किया था। पंडितजी के अनाग्रही शोधक दृष्टिके ऐसे अनेक उदाहरण हैं।

हमारे साथ पंडितजीका निकट परिचय एवं घनिष्ठ सम्पर्क है। उनके दर्जनों प्रबचन और भाषण सुने हैं, जैन मदेशके उनके अप्रलेखित मासिक तीस बरस बराबर पढे आ रहे हैं, उनके अल्पत्र प्रकाशित लेखों और पुस्तकाकार कृतियोंको भी प्रायः सभीको पढ़ा है। जण्टो उनसे चर्चा-वार्ता की है, उन्हें निकटसे देखा-समझा है, उनसे बहुत कुछ सीखा है, उनसे हमें सबैष बड़े भारिका स्नेह मिला है। उनके मधुर व्यवहार, सरल हृदय तथा स्पष्टवादितासे उनका विरोध करनेवाले भी इन्कार नहीं करते। यो स्पष्टवादी स्वतन्त्रचेता ममालोचकका विरोध करनेवाले तो होते ही रहते हैं—उनके भी हैं। परन्तु, विरोधसे जबरान अपनी बात कहनेमें भी पंडितजी कभी नहीं चूकते।

अपने प्रकाण्ड वैदुष्य, मधुर व्यवहार, निर्लोभ और सरलताके कारण पंडितजी न केवल जैन समाजमें ही पर्याप्त लोकप्रिय रहे हैं, वरन् जैनतर विद्वत्समाजमें भी ममादृत रहे हैं। जैन समाजके लिए उनमें एक तडप है, विशेषकर वर्तमान जैनोंके जीवनमें धर्मभावका जो ह्रास होता आ रहा है और धर्मके नामपर जो विकृतियाँ उदयमें आ रही हैं उनमें वह श्रुत है। उनके लेखोंमें वह जोश बहुधा तीखा होकर उजागर होता है और अनेक पाठकोको भी श्रुत कर देता है—कुछको सुधारकी प्रेरणा देकर तो कुछको विरोधकी। वैसे भी, पंडितजीके सच्चे भक्त शायद थोड़े ही हैं, क्योंकि पंडितजी न कूटनीतिज्ञ हैं और न चाटुकार, और गायद व्यवहारचतुर भी कुछ कम हैं। इसलिये जिसके साथ कुछ उपकार भी करते हैं, वह भी उनसे मनुष्य नहीं होता। उनकी बाह्य वैषम्यका सीधो और अन्तरकी सरलता—‘जहा अन्तो तहा बाहि, जहा बाहि तहा अन्तो’ ने उन्हें दुनियादारीके लिए कुछ निरर्थक-न्ना बना दिया। मन्तोपी प्रकृति और सयमी जीवन होते हुए भी व्यावहारिक उदारताकी कमीने उनके प्रशमकोकी सख्या सीमित रखी है। गुण होते हैं तो दोष भी कुछ होते हैं। पंडितजीमें भी दोनों हैं—पूर्ण निर्दोष तो कोई होता ही नहीं, मित्राद्य दोतराग भगवान् के। जो गुणग्राही हैं, वे दोषों पर दृष्टि नहीं डालते, गुणोंको ही ग्रहण करते हैं, और उन्हींके आधारमें व्यक्ति विशेषका मूल्यांकन करते हैं। पंडितजीके जो दोष या त्रुटियाँ हैं वे वैयक्तिक हैं, किन्तु उनके जो गुण हैं, जैन विश्वा, साहित्य, संस्कृति और समाजके लिए उनकी जो अमूल्य सेवायें और देन हैं, उन्हींने वर्तमान युगीन जैन पंडितों, विद्वानों, साहित्यकारों, पत्रकारों, शिष्यों, प्रवक्ताओं और समाज उद्बोधकोंमें उन्हें जो अग्रस्थान प्रदान किया है, वह स्थायी महत्त्वका है।

धर्मशास्त्र मय सबे जग जानी

प्रो० खुशालचन्द्र गोरवाला

साइमलकी महावीर पाठशालामे प्रवेशिका उत्तीर्णकर मैं स्याद्वाद महाविद्यालयमे प्रविष्ट हुआ और २९ जुलाई १९२८ को प्रातः धर्माध्यापकजी प० कैलाशचन्द्र सिद्धान्त शास्त्रीजी की कक्षामें सागार धर्माभूत लेकर उपस्थित हुआ । मैंने देखा कि लम्बी बीमारीमे उभरते, क्षामिते-सुखारते और दुर्गल अध्यापकजी बिना पुस्तकके ही पढ़ा रहे हैं । बड़ी कक्षाके छात्रोंमे जाना कि कर्मकाण्ड वगैरह भी इसी तरह पढाते हैं, क्योंकि वे मुरैना सिद्धान्त विद्यालयके दिग्गज विद्वानोंके शिष्य हैं ।

यद्यपि विद्यालय गृहपतिको अन्य अध्यापकसे कथा, धर्माध्यापक (प्रधानाध्यापकजी) मे भी अधिक बेतन तथा सुविधाएँ देकर तथा प्रबन्ध सभामें अलग रखकर धर्माध्यापकजीको समुचित गरिमाको स्वयं दबाये था । तथापि बूसरीकी नजरमें अल्पज्ञ या अज्ञ बनकर भी अपने कर्तव्य स्वार्थको सर्वोपरि करके चलनेवाले धर्माध्यापक प० कैलाशचन्द्रजीने अपने ज्ञानकी पुष्टि तथा वक्तृताका ऐसा विकास किया कि दो वर्ष बाद जब काशी विश्वविद्यालयके मानद जैन धर्म प्राध्यापकके पदके लिये प० कैलाशचन्द्रजीके साथ आचार्य एव वयसा प्रौढ बड़े छात्र भी अभ्यर्था हुए थे, तब प्रोफेसर स्व० बैरिस्टर चम्पतरायने उन आचार्योंकी अपेक्षा प० कैलाशचन्द्रजीके पक्षमें अपनी मस्तुति की । तदनुसार इनकी काशी विश्वविद्यालयमें नियुक्ति हुई । आचार्यमन्य छात्रोंने भी उनकी विद्वत्ताका लोहा मान लिया ।

पंडितजीके सहाध्यायी स्व० प० राजेन्द्रकुमारजी इस समय तक भा० दि० जैन शास्त्रार्थ सत्रके द्वारा अपना प्रभाव उत्तर भारतमें जमा चुके थे । इन्होंने एक ओर अपने साथियों स्व० प० अजितकुमार शास्त्री, प० चैनसुखदासजी, प० जगन्मोहनलालजी और प० कैलाशचन्द्रजीको साथ लिया, वहाँ दूसरी ओर अपने अप्रज सहाध्यायियों (स्व० प० तुलसीराम वाणीभूषण, प० अर्हदासजी पानीपत, आदि) को भी प्रतिष्ठित किया था । स्व० लाला सिन्धामलजी रईस, अम्बाला छावनीकी विशालहृदयता, जिन धर्म-प्रेम और सीमित किन्तु, समय पर दत्त दानने बेदविशारद स्व० प० मंगलसेनके अभिभावकत्वमें विकसित 'सघ' को अल्प कालमें ही 'महासभा' और 'परिषद्' से आगे कर दिया था, क्योंकि आर्य समाजके साथ मफल शास्त्रार्थों को करनेके मगान ही 'सघ' धार्मिक आयोजनों और धर्मगुरुओंके बिहारमें आयी बाधाओंका निवारण करनेमें भी अग्रणी था । फलतः सामाजिक सम्पर्क और दिशा बोध देनेके लिए सघने जब 'जैन दर्शन' पत्रिकाको प्रकाशित किया, तो पंडित कैलाशचन्द्रजीका पत्रकारिताका प्रारम्भ हुआ, और 'जैन संदेश' साप्ताहिकके द्वारा तो समाजके समस्त पत्रोंने प० कैलाशचन्द्रजीको सूर्यमय सम्पादक रूपमें स्वीकार किया, भले ही कतिपय स्थितिपालक उनके विचारोंमें अमहमत थे । किन्तु इससे शास्त्रीजीके प्रभावका विस्तार ही हुआ क्योंकि दशलक्षण पर्व आदिमें शास्त्र प्रवचन और व्याख्यानके लिए इतने निमंत्रण मिलते थे कि विद्यालयके अधिकारियोंको विवश होकर मना ही करना पड़ता था ।

स्याद्वाद महाविद्यालयमें उच्चतम प्राच्य-शिक्षणके आदर्शको पूज्यवर श्री १०५ गणेशवर्णने स्वयं आवर्ष न्यायाचार्य बनकर कार्यान्वित किया था । जब स्व० ब्र० शीतलप्रसादजी अधिष्ठाता हुए, तो इन्होंने स्व० मठ माणिकचन्द्र जे० पी० के विचारोंसे सहमत होकर न्यायतीर्थ, शास्त्री आदिके साथ पाश्चात्य उच्च शिक्षा (बी० ए०, एल०-एल० बी०) का विद्यालयमें सूत्रपात किया था । परिवर्तित परिस्थिति वश जब ब्रह्मचारीजीने अधिष्ठातृत्व छोड़ा, तो पुनः पूज्य श्री १०५ गणेशवर्ण महाराज अधिष्ठाता हुए । इन्होंने स्याद्वाद महाविद्यालयके शिक्षण लक्ष्यको सिद्धान्तशास्त्री, आचार्य और एम० ए० तक पहुँचा दिया ।

विद्यालयकी इस उत्तम शैक्षणिक उपलब्धियों पंडितजीका प्रचामाचार्यत्व निश्चित ही धर्म श्रेष्ठ था। इसी-
लिये वर्षोंजी स्याद्वाद विद्यालयके प्राण कहकर समाजमें इनका परिचय देते थे।

पंडितजीके प्राचार्यत्वमें स्याद्वाद महाविद्यालयमें सन् १९३९ में जैन समाजका प्रथम आचार्य एव
एम० ए० निकलते ही उभय-शिक्षणकी असम्भवा छात्रोंके मनसे बिदा हो गई। इसी समयसे स्व० साहु
शान्तिप्रसादजी द्वारा स्थापित मूर्तिदेवी छात्रवृत्तियाँ मिलते ही स्याद्वाद महाविद्यालयसे आचार्यके साथ
एम० ए०, एम० एम० एम० सी०, डीजीनियरिंग करनेवालोंकी बाढ़ आ गई। यदि इस युगकी स्याद्वाद महा-
विद्यालयका और पंडितजीका स्वर्णयुग कहा जाये, तो समुचित ही होगा। इस अन्तरालमें अनेक छात्रोंने
आचार्य, एम० ए०, पी-एच० डी० तो किया ही, बहुतसे उन प्राक्-छात्रोंने भी आचार्यके शेष श्रुतियोंको
पूर्णकर प्रोढावस्थामें एम० ए० और पी-एच० डी० किया और स्याद्वाद महाविद्यालयके गौरवको बढ़ाया
जो परिस्थितिवश अपूर्ण प्राच्य-शिक्षण ही छोड़कर चले गये थे अथवा जो जैन समाजके अन्य विद्यालयोंका
पूर्ण शिक्षण (न्यायतौर्य और शास्त्री-मुखर्षि) करके अध्यापनार्थ बाराणसी भेजे गए थे।

स्व० प० सुखलालजी सघवी प्रजाचलू इस शतीके चतुर्थ दशकमें काशी विश्वविद्यालयके प्राच्य
विद्यालयमें जैन दर्शनके व्याख्याता होकर आये थे और विद्यालयसे लगे जैन मन्दिरकी धर्मशालामें रहते थे।
उन्हे व्युत्पन्न तथा प्रोढ जैन विद्वानोंका समागम इष्ट था क्योंकि वे 'वाचक'के बिना अपना बौद्धिक जीवन
चला ही नहीं सकत थे। जैन शास्त्रोंके प्रोढ पंडित, प्रभावक बक्ता और निष्पक्ष शोधक प० कैलाशचन्द्रजी
तथा इनके अनुगामी श्रोतृपणमशाली, प्रभविष्णु और आधिकार्य उन्मनीषु स्व० प० महेंद्रकुमारका समागम
प्रजाचलूजीके लिए 'व्याप्तितरत्नवृष्टि'के समान था। उस समय प्रजाचलूजीका मत था कि समस्त भ-
द्रादि ही जैन न्यायके आदि प्रतिष्ठापक सर्वोपरि आचार्य हैं। फलतः इन्होंने 'न्यायकुमुदचन्द्र'के सम्पादन
तथा प्रकाशन का सुभाव दिया जिसे उक्त दोनों विद्वानोंने स्वीकार किया। इस प्रकार प० कैलाशचन्द्रजीके
सम्पादकत्व रूप की व्यक्ति प्रारंभ हुई। सतत स्वाध्याय, दीर्घचिन्तन एव निष्पन्न दृष्टिके कारण इनकी
शाश्वतता तथा प्रसाद युग पूर्ण शैलीकी प्रसन्न आचार्य जुगलकिशोर मुस्तार, डा० उपाध्ये, प० नाथूराम
प्रेमी आदि तत्कालीन प्रमुख शोधकों और सम्पादकोंमें भी की थी। यद्यपि शास्त्रीजीने स्याद्वाद महाविद्या-
लयकी कक्षाओंसे बचे पूरे दिनका सदुपयोग करनेकी दृष्टिसे ही जिनवाणी-सेवा प्रारंभ की थी, तथापि
आप उन लोगोंके कृतित्वके भी प्रगसक रहे हैं, जिन्होंने आजीविका या आय बढ़ाने की दृष्टिसे साहित्य
सृजन को अपनाया क्योंकि निदान लौकिक (आयवृद्धि) होनेपर भी वे सतत स्वाध्यायके शुभका बन्ध तो
करते ही हैं।

पंडितजीकी क्षमतासे प्रेरित होकर भा० दि० जैन सघने भी जयध्वलाके प्रकाशन और सम्पादन
को अपने कार्यक्रममें लिया। इसी समय वर्षों ग्रन्थमाला व भारतीय ज्ञानपीठकी स्थापना हुई और पंडितजी
उनकी प्रवृत्तियोंसे भी सबधित रहे। स्पष्ट है कि इस अर्द्ध-शतीकी समस्त जैन-प्रवृत्तियोंसे साक्षात् या
परम्परया पंडितजीका सम्बन्ध रहा है क्योंकि अपने कार्यको करना सबको यथा-शक्ति सहयोग देना और
किसीको रुष्ट न करना आपकी प्रकृति है। स्व० प० राजेन्द्रकुमारजीके शब्दोंमें 'हाजिरमें हुज्जत नहीं,
शेर की तलाश नहीं, भाई कैलाशचन्द्रजीकी अपनी असाधारणता है।

पंडितजी स्याद्वाद महाविद्यालयके जीवनदायी हैं। विद्यालयमें ग्यारह वर्षकी बयमें भर्ती करके
इन्हें जैन वाङ्मयका ज्ञान दिया और इसके बाद कुछ समय मुरैना तथा कुछ समय अस्वस्थताके कारण घर
रहनेके बाद १९२७ से आज तकका पूरा समय इन्होंने इस विद्यालयको दिया है। इनका प्राचार्यत्व स्याद्वाद

महाविद्यालय का भी मध्याह्न रहता है। इस सबके पीछे पंडितजीका धर्मशास्त्रका अध्ययन, धर्मशास्त्र का अध्यापन, धर्मशास्त्र का प्रवचन, धर्मशास्त्र पर लेखन, तथा इसका ही चिन्तन, आदि हैं। अठसठ वर्ष की वयमें विद्यालयसे सेवानिवृत्त होकर भी उक्त समस्त प्रवृत्तियाँ यथावत् चल रही हैं। यत् विद्यालयके लिए उपयुक्त प्राचार्य नहीं मिला है अतः विद्यालयके अधिष्ठातृत्वके सिवा, शैक्ष्य प्राचार्यों के स्वीकृतिकरणके लिए वे बड़ी कक्षाओंका अध्यापन भी करते हैं। 'एके (धर्मशास्त्र या स्याद्वाद महाविद्यालय) साथ सब (धर्म, समाज, सच, साहित्य आदि) सबका निदर्शन इनका जीवन है। तुलसीदासके लिए 'सियाराम मय सब जग जानी' था, तो इनके लिए भी 'धर्मशास्त्र मय सब जग जानी' है। अतः उन्हें 'करो प्रणाम जोर जुग पाणी।'

श्रद्धेय पंडितजी

नरेन्द्रप्रकाश जैन, जैन इण्टर कालेज, फिरोजाबाद, उ० प्र०

आजसे बीस वर्ष पूर्व 'जनसन्देश' में प्रकाशनार्थ 'जैनसमाज और देवमूढ़ता' नामक अपना पहला लेख मैंने श्रद्धेय पंडितजीके पान भेजा था और चाहा था कि उसके ५० रिप्रिंट्स भी मुझे मिल जायें। व्यक्तिगत परिचय न होनेसे लेख छपेया या नहीं, इस बारेमें तो दुविधा थी ही, फिर रिप्रिंट्स पानेकी क्या उम्मीद हो सकती थी। लेकिन मेरी प्रमन्नताका ठिकाना न रहा, जब चौथे या पाँचवें दिन ही लेखकी स्वीकृतिका पत्र मुझे मिला, जिसमें सन्देशके लिए आगे भी बराबर कुछ-न-कुछ लिखत रहनेका स्नेहपूर्ण आग्रह था। उसके कुछ दिन बाद ही सन्देश मिला। उसमें मेरा लेख तो था ही, पंडितजीने उसी सन्दर्भमें अपना सम्पादकीय भी लिखा था। शीर्षक था—'देवमूढ़तामें बचिये'। मुझे रिप्रिंट्स भी प्राप्त हुए, मेरे मनमें उस वक्त प्रमन्नताके साथ ही सुखद आश्चर्यके भी भाव थे। आज ऐसे कितने सम्पादक हैं जो नवोदित लेखकोंको इस तरह प्रोत्साहन देते हैं ?

श्रद्धेय पंडितजीसे बादमें "मोरेना विद्यालयका नवोन्मेष कुछ सुशाव" शीर्षक सन्देशमें प्रकाशित मेरे एक लेखपर स्व० प० मकखनलालजी शास्त्रीकी प्रतिक्रियाको लेकर पत्र-व्यवहार हुआ। उन्होंने उस समय मुझे वाद-प्रतिवादाने बचनेकी सलाह दी। मीनगढ़ सम्बन्धी आशकाओं एवं आक्षेपोंके मेरे एक पत्रके उत्तरमें तो उन्होंने जैनसन्देशमें लगातार दो सम्पादकीय लिखे, जिन्हें व्यापक सराहना मिली। सम्पादकीय नोटके साथ उन्होंने मेरे पत्रको भी छाप दिया। अपने नोटमें उन्होंने मेरे दृष्टिकोणको सम्युक्त बताया था। इस सम्बन्धमें अपने एक पत्रमें उन्होंने अपने शिष्यसे प्राप्त टिप्पणीके आधारसे मेरे फलटनमें हुए भाषणोंकी प्रशंसा की थी। मतभेद रखनेवालोंके प्रति भी ऐसा औदार्य आज कितने विद्वानोंमें पाया जाता है।

पिछले वर्षों से मेरा उनसे साक्षात्कार अनेक बार हुआ है। उन्हें निकटसे देखने-जाननेके बाद मेरी यह पक्की राय है कि वे किसी गुट या पक्षमें बँधे हुए नहीं हैं तथा स्वतन्त्र रूपसे जैसा वे सोचते हैं, उसे व्यक्त करनेमें कभी संकोच नहीं करते। सत्य-प्रतिपादन करनेमें वह निर्भीक हैं। इस या उस पक्षके लोग क्या कहेंगे, सोचेंगे, इससे वह विचलित या प्रभावित नहीं होते।

आजतक मेरे किसी पत्रका उत्तर मुझे न मिला हो, ऐसा मुझे स्मरण नहीं है। पत्रोत्तरमें ऐसी तत्परता कम ही देखनेको मिलती है। उनके उत्तर सखिप्त किन्तु युक्तियुक्त होते हैं। पत्र पानेवालेको उनसे आत्मीयताकी झलक मिलती है। सबको अपनत्व देना पंडितजीका एक बहुत बड़ा गुण है।

अद्वैय पण्डितजीकी लेखनीका भक्त तो मैं बचपनसे ही हूँ । उनकी प्रबलपूर्ण सीधी-सरल भाषाका पाठपर अच्छा प्रभाव पड़ता है । वह कठिनसे कठिन बातको इस तरह लिखते हैं कि वह बालककी भी समझमें आ जाए । उनके व्यंग्य शिष्ट और सपाट होते हैं । कभी-कभी चुभते तो हैं, किन्तु ज़रम नहीं करते । उन सरीखे लेखकका पाना जैनमहाजका सौभाग्य है ।

निरभिमानी व्यक्तित्व

महेन्द्र कुमार 'मानव', छतरपुर

सन् १९४० की जुलाईमें मैंने काशी हिन्दू विश्वविद्यालयमें बी० ए० प्रथम वर्षमें प्रवेश लिया था । निवासकी व्यवस्था स्वाहाद विद्यालयमें की थी । तब प्रथम बार ५० कैलाशचन्द्रजीके दर्शन करनेका सौभाग्य प्राप्त हुआ था । लेकिन विशेष परिचयमें जानेका अवसर नहीं मिला था क्योंकि १५ दिन बाद ही मैं प्रयाग चला गया था ।

फिर जब-जब काशी जाता रहा तब-तब पण्डितजीके दर्शन करता रहा । पण्डितजीका व्यक्तित्व बड़ा सरल और सौम्य है । कुछ लोगोंके व्यक्तित्व ओढ़े हुए होते हैं, कोई पाण्डित्य ओढ़ लेता है, कोई अफसरियत ओढ़ लेता है, कोई पद ओढ़ लेता है । पण्डितजी पण्डित हैं लेकिन उन्होंने पाण्डित्यको ओढ़ा नहीं है । इसीलिए वे बहुत ही निरभिमानी हैं ।

पण्डितजीने बहुतसे ग्रन्थ लिखे हैं, बहुतसे ग्रन्थोंका सम्पादन किया है । लेकिन उनकी कीर्तिको अधुण बनाए रखनेके लिए उनकी एक ही पुस्तक 'जैनधर्म' काफी है । इस पुस्तकमें पण्डितजीने गागरमें सागर भर दिया है । विशाल जैन वाङ्मयका मन्थन कर उन्होंने इस पुस्तकमें नबनीतको जुटा दिया है । इसमें पण्डितजीके गहन अध्ययनका पता चलता है । यदि कोई जैन धर्मका जिज्ञासु हो, तो यह पुस्तक उसकी जिज्ञासाको पूरी कर सकती है । इसी प्रकार उनकी पुस्तक 'जैन साहित्यका इतिहास पूर्व पीठिका' है । इस पुस्तकको पढ़नेके बाद सहज ही अनुमान किया जा सकता है कि पण्डितजीने पुस्तकको लिखनेमें कितना परिश्रम किया है । पण्डितजीका प्रवचन सुननेका कई बार अवसर मिला । समाज द्वारा पण्डितजीको जगह-जगह प्रवचनके लिए आमन्त्रित किया जाता है । पण्डितजीने खजुराहोके अगवान् शान्तिनाथके मन्दिरके प्रांगणमें प्रवचन किया । उनका प्रवचन हृदय पर इतना प्रभाव छोड़नेवाला था कि लगता था कि यह प्रवचन समाप्त ही न हो । वह प्रवचन हमारे मन, इन्द्रियों और आत्मा—सबको कृप्त कर रहा था । पण्डितजी स्वयं यदि अग्यात्मरसमें डूबे न हो तो दूसरोंको भी उस रसमें डूबा नहीं सकते । यह शक्ति उन्होंने अपनी माधनासे अर्जित की है ।

उनके प्रवचनकी दूसरी विशेषता यह है कि वह सम्प्रदाय या पक्षसे बँधा नहीं होता । उसे कोई भी धर्मावलम्बी सुन सकता है और समान आनन्द ले सकता है ।

पण्डितजी चिरायु हो और मानव समाजकी सेवा करते रहें—यही कामना है ।

जादूगर पण्डितजी

रतनलाल कटारिया, केरकडी

मेरे प्रिय जैन लेखकोंमें—श्री मुस्तार सा०, प्रेमीजी और डॉ० ए० एन० उपाध्येजी जो सब दिव्यत हो चुके हैं—के बाद विद्वत् सम्राट्, साहित्यचक्रवर्ती ए० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री ही प्रमुख हैं। मैं इनकी रचनाओंको अत्यन्त मनोयोग पूर्वक ठिके साथ एक ही बारमें आशोपान्त पढ़ जाता हूँ। जो मजा एक मनोरञ्जक उपन्यासके पढ़नेमें आता है, उससे भी कई गुना ज्यादा आनन्द और रसास्वादन इनकी कृतियोंके अध्ययनमें आता है। ये अध्यापनके भी जादूगर हैं। इन्होंने अपना मारा जीवन इसीमें व्यतीत किया है। इनके द्वारा शिक्षित हजारों शिष्य इनका नाम रोशन कर रहे हैं। ये अध्ययनके भी जादूगर हैं। इनका शास्त्राध्ययन मामूली चलता-सा नहीं है किन्तु मार्मिक, ठोस और गम्भीर है जिसमें शोध-खोज तुलनात्मक ऐतिहासिक विकासक्रम परक दृष्टि, रहस्योद्घाटन, चिन्तन-मनन, विश्लेषण, समीक्षण, त्रुटि-निष्कासन, समन्वयीकरण, विचार-विमर्श आदि अनेक तत्त्व हैं। इसीके आधारपर वे कलमके जादूगर बने और दो दर्जनसे अधिक ग्रन्थोंका प्रणयन किया। इसी तरह ये शास्त्रके वाचनके भी जादूगर हैं। शास्त्रकी गद्दीपर बैठकर शास्त्र वाचनेवालेमें जो गुण आगममें बताये हैं, उसके ये अधिकारी हैं।

उत्तर प्रदेशके बिजनौर जिलेमें नहटोर ग्रामके लाला मुसद्दीलालजी अवधालके घर कनिष्ठ पुत्रके रूपमें सन् १९६० सन् १९०३ कार्तिक शुक्ल १२ को आपका जन्म हुआ था। आपकी धर्मपत्नीका नाम बसती देवी है जिनसे एक पुत्र रत्न है जो विवाहित है और उच्च पदपर है। उनके अनेक गुणोंकी मैं यहाँ पुनरावृत्ति नहीं करना चाहता। मैं माँ सरस्वतीसे प्रार्थना करता हूँ कि आप शतायु हो तथा समाजको आपका हितकारी मार्गदर्शन एवं साहित्य भण्डारको आपके ज्ञानरत्न बराबर मिलते रहें।

खण्ड १ :: Section 1

**व्यक्तित्व और कृतित्व
Person & Works**

पं० श्रेयासकुमार शास्त्री, किरतपुर (बिजनौर)

श्वेलखण्डका क्षेत्र और जैन सस्कृति—उत्तरप्रदेश राज्यके बरेली राजस्व संभागके मात जिले (बरेली, बिजनौर, मुगदाबाद, बदायूँ, रामपुर, पीलीभीत, और शाहजहांपुर) अठारहवीं सदीके मध्यके लगभग श्वेल पठानोंके ससर्गके कारण श्वेलखण्ड कहलते हैं । इसके पूर्वके ८-९ सौ वर्षों तक यह क्षेत्र कटेहरिया राजपूतोंके कारण कटेहर कहलाता था । इसके पूर्व भी यह क्षेत्र महाभारत कालसे लेकर आठवीं-नवमी सदी तक पांचाल देशका उत्तरी भाग माना जाता था । इस क्षेत्रके विभिन्न भागोंमें अति प्राचीन कालसे ही जैनोके धर्मायतन, तीर्थस्थान तथा सांस्कृतिक केन्द्र रहे हैं । यहाँ अनेक स्थानोंपर जैन रहते थे । पिछले सौ वर्षों में तो इस क्षेत्रमें जैनधर्म और समाजके प्रगतिपथमें अनेक मीलके पथपर दिये हैं । इस क्षेत्रके विभिन्न जिले गंगा नदी और हिमालयी पर्वताचलके मध्यवर्ती तराई और मैदानी भागोंमें बसे हैं ।

इस क्षेत्रके साथ जैन सस्कृतिका सम्बन्ध प्रायः भारतीय इतिहासके प्रारम्भसे ही रहा है । अयोध्यामें जन्मे भगवान् आदिनाथने अपने मुनिजीवनमें मध्य हिमालयके इन पवित्र प्रदेशोंमें तपस्या की और केवलज्ञान प्राप्तिके बाद हस्तिनापुरके माघ इस प्रदेशमें भी विहार कर उपदेश दिया । अन्तमें, वे श्वेलखण्डके मैदानी भागोंमें धर्मविहार करा हुए कुमायूँ गडवाल होते हुए कैलाश पर्वत पर गये और वहाँसे सिद्ध हुए । उनके पुत्र चक्रवर्ती उनका निर्वाण महोत्सव मनान इमी मार्गमें होकर कैलाश गये थे । दसवीं सदीमें जिनसेन द्वारा रचित आदिपुराणके पर्व १६, २५, २९ और ३२ में भगवान्के उपदेश तथा भारतकी विविधजगके प्रकरणमें इस क्षेत्रका पांचालके रूपमें नाम दिया गया है । हरिवंशपुराणके मर्ग ११ में पांचाल देश और उसके उत्तरवर्ती हिमायस्थ पहाड़ी प्रदेशोंका वर्णन किया गया है ।

भगवान् श्रवणभदेव और भरत चक्रवर्तीके उपरान्त अनेक चक्रवर्तियोंने भी इस क्षेत्रपर शासन किया । इतिहाससे ऐसा प्रतीत होता है कि बार्दिसमें तीर्थंकर नेमिनाथका इस क्षेत्रसे कुछ अधिक सम्बन्ध रहा है । जिनप्रभ सूरिने बताया है कि पांचाल देशकी महानगरी शालावतीमें भगवान् नेमिनाथका प्राचीन तीर्थ था । यहाँ भगवान्की प्रतिमाके साथ ही उनकी शासन देवी सिंहवाहिनी अम्बिका देवीकी मूर्ति भी प्रतिष्ठित थी । नेमिनाथका जीवनकाल ईसा पूर्व इक्कीसवीं सदीके लगभग बैठता है ।

यह शालावती भगवान् पार्ष्वनाथ (८७७-७७७ ई० पू०) की तपोभूमि और ज्ञानकल्याणक भूमि भी रही । इसके समीपवर्ती भीमाटवी महावनमें शबर असुरने पूर्व बैर-वश उनपर घोर उपसर्ग किया । धरमेन्द्र पद्मावतीने इस उपसर्गका निवारण किया । इस कथाका बिस्तृत विवरण पासणाहचरितमें मिलता है । यह नगरी, इमीलिए, अहिच्छत्र कहलाने लगी । इसके बाद ही, पार्ष्वनाथ केबली हुए और यहीपर उन्होंने अपने धर्मोपदेश प्रारम्भ किये । इस घटनाके कारण ही श्वेलखण्डका यह स्थान तीर्थक्षेत्र बना । इस क्षेत्र पर बने विशाल कूपका जल अनेकों रोगोंको ज्ञान्त करता है । अतः अहिच्छत्रको अतिशय क्षेत्र भी माना जाता है । ऐसा माना जाता है कि पात्रकेसरी स्वामीको भी सम्प्रदृष्टि यही प्राप्त हुई थी । इसे कण्व श्रुषिकी जन्मभूमि भी कहा जाता है ।

यद्यपि इस क्षेत्रमें जैनोके विरलतासे लगभग एक हजार वर्ष तक यह स्थान अज्ञात एवं उपेक्षित-सा पड़ा रहा है, फिर भी पात्रकेसरी स्वामी कथा (सातवीं सदी), बृहत्कथा कोश (दसवीं सदी), पुण्याख-कथा कोश तथा विविधतीर्थ कल्प (चौदहवीं सदी), आराधनासार कथाकोश (सोलहवीं सदी) तथा

अहिच्छत्र पार्ष्वनाथ स्तोत्र (अठारहवीं सदी) के माध्यमसे जैन आचार्यों ने इसे सातवीं शताब्दीसे अठारहवीं सदी तक जीवित रखा है। वर्तमान में, यह स्थान खेलेखण्डके बरेली जिलेकी आबला तहसीलके अन्तर्गत रोमनगर गावके पास है। यह लखनऊ-सहारनपुर रेलमार्गपर स्थित आबला ग्रामसे छह मील दूर है। यहाँ लगभग छह सौ वर्षोंसे जैन भासमें एक मेला लगता है। इसका उल्लेख विविधतीर्थ कल्पमें किया गया है। यह आज भी गरिमायु रीतिसे लगाया जाता है। इस नगरीके इतिहासके लिये खेलेखण्ड कुमायूँ जैन डायरेक्टरी (स० ड०० ज्योतिप्रसाद जैन, १९७०) देखना चाहिए। इससे पता चलता है कि यह स्थान कभी एक महानगर था जिसे अतीतके दो हजार वर्षों में नी-नी बार बसाया और उजाड़ा गया।

इस क्षेत्रके बिजनौर जिलेके दो अन्य स्थान भी जैन सस्कृतिसि ऐतिहासिक रूपसे सम्बन्धित हैं। इस जिलेमें पारसनाथ किला नामक स्थान है जो नगीनाके पास बड़ापुर गाँवसे तीन मील पूर्वमें प्राचीन बस्तीके खण्डहरोके रूपमें आज उपलब्ध है। यहाँ एक प्राचीन दुर्गके भग्नावशेष प्राप्त हुए हैं। ऐसा माना जाता है कि पारसनाथ किला भगवान्की तपोभूमि एवं देशनाभूमि रहा होगा। यह स्थान हस्तिनापुरसे अहिच्छत्रके मार्गमें पड़ता है। फलतः यह सम्भव है कि पार्ष्वनाथ भीमाटवी पहुँचनेके पूर्व इस स्थान पर कुछ समय रहे हों। आज यह स्थान उपेक्षित दशामें अपने दिन बिता रहा है। इस स्थानकी व्यवस्थित पुरातात्विक शोधबीन अत्यन्त आवश्यक है। इतिहास-प्रेमी बन्धुओंको इस विषयमें प्रयत्नकर इस क्षेत्रके इतिहासपर प्रकाश डालना चाहिए।

कुछ समय पूर्व हुए अल्प पुरातात्विक गवेषणसे यहाँ अनेक जैन प्रतिमाएँ व पट्ट प्राप्त हुए हैं। इनमेंसे एक पट्टपर ब्राह्मी लिपि तथा प्राकृत भाषामें सवत् १०६७ का उल्लेख है। इन सवत्को यदि धीरे निर्वाण सवत् माना जाय, तो यह पट्ट छठी सदीका प्रमाणित होता है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि यह किला क्षेत्र भी प्राचीन कालसे विख्यात है।

बिजनौर जिलेका दूसरा महत्वपूर्ण ऐतिहासिक स्थान मोरघ्वज किला है जो आज नजीबाबाद कोटद्वारा मार्गपर छह मील उत्तरपूर्वमें एक प्राचीन दुर्गके भग्नावशेषके रूपमें विद्यमान है। कहते हैं कि इसका निर्माण घ्वजवशी राजा मयूरघ्वजने कराया था। इसके भीतर स्थित एक ऊँचे टीलेको शीगिरिके नामसे पुकारा जाता है। सम्भव है, यह शीगिरि या श्रीगृहका अपभ्रंश हो और वहाँ एक उत्तुङ्ग जिनालय रहा हो। यह शोधका विषय है क्योंकि किलेके खण्डहरोंसे अनेक प्राचीन कलावशेष तथा देवमूर्तियाँ प्राप्त हुए हैं। इसी जनपदमें महर्षि कण्वका आश्रम, शत्रुताल तीर्थ और अन्य स्थान हैं।

इसी प्रकार खेलेखण्डके अन्य जिलोंमें भी अनेक प्राचीन स्थल पाये जाते हैं। इनकी सन्तोषजनक खोज आवश्यक है। लेकिन उपरोक्त विवरणमें यह स्पष्ट है कि वर्तमान खेलेखण्डके विभिन्न जनपदोंमें जैन सस्कृतिका ऐतिहासिक कालसे ही घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है। इस दृष्टिसे इस क्षेत्रका अतीत गौरवमय रहा है। यही कारण है कि वर्तमान कालमें भी इस क्षेत्रमें इस सस्कृतिके उन्नावकोको जन्म देकर अपनी प्राचीन गरिमाको बनाये रखा है।

खेलेखण्डकी जैन विभूतियाँ—अपनी प्राचीन गरिमाके अनुरूप खेलेखण्डने उन्नीसवीं-बीसवीं सदीमें ऐसी अनेक प्रतिमाएँ प्रदान की हैं जिन्होंने जैन समाज और संस्कृतिके साथ राष्ट्रका नाम भी प्रकाशित किया है। यह खेलेखण्डका ही नौमास्य है कि इस क्षेत्रमें बीसवीं सदीमें ऐसे धनपति और विद्यापति हुए हैं जिन्होंने एक-दूसरेके सहयोगसे अनेक क्षेत्रोंमें महनीय कार्य किये हैं। इस क्षेत्रमें जन्म लेनेवाले जैन बन्धुओंने राजनीतिक, धार्मिक, सामाजिक, साहित्यिक, सांस्कृतिक एवं औद्योगिक क्षेत्रमें

राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय स्थािति उपाजित की है। इस क्षेत्रका वर्तमान युग और इतिहासकी कितनी ही महत्त्वपूर्ण घटनाओंसे घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है जिनसे यहाँकी प्रगतिशीलता एवं मार्गदर्शन अमिता प्रकट होती है। यद्यपि इस क्षेत्रमें जनोकी सख्या घर्षात अल्प (१-०४ प्रतिशत) है, अकिन उनके कार्यक्षेत्र और सेवाक्षेत्र इतने व्यापक हैं कि वे समस्त जैन समाज एवं राष्ट्रको प्रभावित करते रहे हैं।

सहलक्ष्णकी प्रमुख जैन विभूतियोंको अवतरित करनेमें बिजनौर जिलेका नाम अवणी रहेगा। यहाँ जन्मे प्रसिद्ध उद्योगपति साहू शान्तिप्रसादजी व अयान्प्रसादजी, साहू जुगमन्दिरदास, प्रसिद्ध साहित्यिक लाला राजेन्द्रकुमारजी तथा उनके अनुज इन्जीनियर व्यापारी तथा समाजसेवी जगतप्रसादजी एवं प्रसिद्ध देशभक्त बाबू रतनलाल एडवोकेट तथा बाबू नेमीशरणके नाम कभी नहीं भुलाने जा सकते।

बिजनौर जनपदने ही अनेक विभूत विद्यापतियोंको भी जन्म दिया है। महटौरमें जन्मे प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीको कौन जैन नहीं जानता? वहीके श्री प्रेमचन्द्रजी डिग्रीहाउसे एक कालेजमें प्राचार्य हैं। किरतपुरके प० अयासकुमार शास्त्री भी उनके ही शिष्य हैं। मुरादाबादके पण्डित जूनीलाल, मुराी मुकुन्दलाल, प० पन्नालाल बाकलीवाल, वैद्य शकरलाल तथा वैद्य विष्णुकान्तके नाम क्षेत्रीय समाजके अतिरिक्त समस्त जैनसमाजको गौरवान्वित करते हैं। हम यहाँ केवल बिजनौर जिलेकी कुछ विभूतियोंकी ही वर्णन करेंगे।

साहू परिवारके सदस्य—बिजनौर जिलेके नजीबाबाद नगरके साहू परिवारके अनेक सदस्योंने जैनसमाजको अनेक रूपोंमें गौरवान्वित किया है। साहू जुगमन्दिर दास अपने समयके प्रसिद्ध सुधारक और समाजसेवी रहे हैं। उनकी हाजिर-जबाबी, मेहमान-नबाजी, क्षुधाविजारी और मिलनवारीकी कोई मिसाल नहीं। साहू अयासप्रसादजी वर्तमानमें बम्बईमें रहते हैं और अपने विविध औद्योगिक कारबारको देखते हुए सम्पूर्ण जैनसमाजके केन्द्रबिन्दु बने हुए हैं। आपकी सामाजिक गतिविधियाँ देशके कोने-कोने तक फैली हुई हैं। साहू शान्तिप्रसादजी डालमिया उद्योग समूहके सचालक रहे हैं। वे जैनसमाजके रत्न रहे हैं। एक ओर साहू जैन ट्रस्टकी स्थापनासे उन्होंने शिक्षा और संस्कृतिके प्रसारमें योगदान किया है और साधनहीन छात्रोंको अध्ययनके लिए सहायता की है, वहीं दूसरी ओर उन्होंने भारतीय ज्ञानपीठके माध्यमसे साहित्यिक जगत्को नयी आशाकिरण प्रस्तुत की। ये दोनों ही सस्थाएँ उनके ऐसे स्मारक हैं जो जैनधर्म और संस्कृतिकी परम्पराको प्रसारित करनेमें लगे हुए हैं। पञ्चीस सौवें महावीर निर्वाणोत्सव वर्षमें उन्होंने जैनसम्प्रदायोंकी एकताके लिए अथक प्रयास किये और उत्सवको सफल बनाया। अबतक आपके माध्यमसे एक करोड़से भी अधिककी राशि छात्रवृत्ति, सस्था-निर्माण, तीर्थ-संरक्षण तथा अन्य सामाजिक, धार्मिक कार्योंके लिए प्रदान की जा चुकी है। ऐसा कहा जाता है कि साहू जी समाजके भामाशाह थे, कल्पवृक्ष थे। वे समाजमें नव-जागरणका विहान फूकनेवाले प्राणवायु थे। वे जैनसमाजके एक युगका प्रतिनिधित्व करते थे। उनके अचूरे कार्यको अब उनके अग्रज साहू अयासप्रसादजी देख रहे हैं। दोनों ही साहू बन्धुओंका प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीसे घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है। अनेक प्रकारके शैक्षिक एवं सांस्कृतिक कार्यों में पण्डितजी उनके अग्रतिम सलाहकारके रूपमें रहते हैं।

ला० राजेन्द्रकुमारजी तथा जगतप्रसादजीने बिजनौरके बर्द्धमान डिग्री कालेजकी स्थापनामें सहयोग दिया है। साहू रमेशचन्द्रजी भी टाइम्स ऑफ इण्डिया पत्र-समूहके व्यवस्थापक बनकर अनेक रूपोंमें जैनसमाज और देशकी सेवा कर रहे हैं।

प० कैलाशचन्द्र शास्त्रीके जन्मस्थान महटौरकी स्थाितिमें भी अनेक महनीय विभूतियोंका योगदान रहा है। रामबहादुर बाबू द्वारकादासजी अपनी इन्जीनियरिंगकी कलापनीय सेवाके बावजूद भी सदैव

महटौरका ध्यान रखते थे। उन्होंने ही पण्डितजीको अध्ययनके लिए प्रेरित किया, बाहर भिजवाया। इनके बंधावोंने ही महटौरमें जैन कालेज खुलवाया। वे प्रसार समाज-सुधारक तथा समाजसेवी थे। वे गुप्तबानी भी थे और लोगोंको आगे बढ़ानेमें मार्गदर्शक सहयोग देते थे।

महटौरकी ही एक अप्रतिम विभूति पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री हैं जिन्होंने अपने अध्ययन-अध्यापन, साहित्य निर्माण तथा मार्गदर्शक गुणोंके कारण इस क्षेत्रका नाम प्रशस्त किया है। वस्तुतः बिजनौर जिलेके दो परिवारोंने मणिकाचन-सयोगकी उक्ति चरितार्थ की है। ये हैं—साहू परिवार और लाला मुसहीलालका परिवार। एक परिवार धनकुबेर था, तो दूसरा विद्यापति प्रमाणित हुआ। एक ही क्षेत्रमें लक्ष्मी और सरस्वतीका यह संयोग विरल ही देखा जाता है। इनका जीवन इसी ग्रन्थमें अन्त्यष्ट दिया गया है। पंडितजी समाजके लिए सूर्यसम प्रकाशस्तम्भ तथा सुमेरुसम उत्तुङ्गता प्रदान कर रहे हैं।

रहेलखण्ड क्षेत्रने अखिल भारतीय जैन सस्थाओंके संस्थापन और अभिवर्धनमें काफी योगदान किया है। मराठावादके पण्डित कुन्नीलाञ्जजी आदि महासभाके संस्थापको (१८९१) में है। दिगम्बर जैन परिषद्का सर्व प्रथम अधिवेशन भी १९२४ में साहू जगमन्दिरदास की अध्यक्षतामें नजीबाबादमें हुआ था। यह एक सुधारवादी संस्था रही है और इसने समाजकी अनेक कुर्गितियोंको दूर करनेमें अग्रणी कार्य किया है। बिजनौर जिलेकी समस्त विभूतियाँ (इनमें लेखक भी सम्मिलित हैं) इस परिषद्के अभिवर्धनमें प्रारम्भसे ही सक्रिय रही हैं। रहेलखण्ड-कुमार्यौ जैन परिषद्की स्थापनामें भी मा० उग्रसेनजीके साथ बिजनौरके बाबू रतन-लालजी एडवोकेटका प्रमुख हाथ रहा है। उनकी प्रेरणासे ही इस क्षेत्रकी एक जैन डायरेक्टरी प्रकाशित की गई है।

यद्यपि जैन अथवाल समाजके लिये दस्तूरल असलका विधान १९२५ में बामपुरमें बनाया गया था, पर उसकी कार्यरूपमें परिणति जिला दि० जैन परिषद्के महटौरके १९४१ के अधिवेशनमें पारित मशोचित प्रस्तावके बाद ही सम्भव हुई। इसके अनुसार दहेज प्रथा तथा अन्य कुरीतियोंपर अकुश लगाया जा सका। यह प्रस्ताव लेखकके मन्त्रित्वकालमें बड़े सहस और धर्मके बाद पारित किया जा सका। यह क्षेत्रीय जैन समाजके लिये नवजागरण का प्रथम संकेत था।

सामाजिक कार्योंके अतिरिक्त, यह क्षेत्र स्वतंत्रता सशामियोजा भी गढ़ रहा है। इस क्षेत्रकी जैन समाज इस दिशामें भी काफी आगे रही है। रामपुरके कल्याण कुमार शशि, धनौराके शान्तिस्वरूप कुसुम, अयोध्याप्रसादजी गोयलीय, जुगल किशोर मुस्तार, ज्योतिप्रसादजी प्रेमी, बाबू शान्तिचन्द्र तथा अन्य कवियों, ज्ञानियों, जैन पत्र-सम्पादकों, साहित्य सुष्टाओंने इस दिशामें जो योगदान किया है, वह इस क्षेत्र की कीर्तिको चिरस्मरणीय बना रहा है। इस दिशामें बाबू रतनलाल एडवोकेटका योगदान कौन भूल सकता है जिन्होंने अनेकों बार जेल यात्रा भी की है। वस्तुतः न केवल निकट अतीतमें ही, अपितु वर्तमानमें इस क्षेत्रके प्रभूत जैन बन्धु देश और समाजकी भी प्रगतिमें अपना महत्त्वपूर्ण योगदान कर रहे हैं। बिजनौर, नजीबाबाद एवं महटौर आदि स्थानोंमें अनेक जैन शिक्षण संस्थाये कार्यरत हैं, जैन पाठशालाये हैं, अनेक समाजसेवी संस्थाये हैं जो समाजकी अमूल्य सेवा कर रही हैं। हमें इनके सञ्चालकों पर गर्व है। हमारी कामना है कि इस क्षेत्रमें जैन संस्कृतिकी मशाल को अविचलित जलाते रहनेके लिए ऐसी ही विभूतियाँ मदा अवतरित होती रहे।



स्यादाद महाविद्यालय क प्राचार्यत्व क प्रारम्भ म सिद्धान्ताचार्य
(सन १९२७)



श्रीमती वसन्तीबाई धमपली सिद्धान्ताचार्य



अपनी पत्नी सौ० बसु तीर्थेवी पत्र सुपास्वकुमार पत्रवर सौ० सरोज चौधरी (रजन एवं सजीवकुमार) पौत्रवधू
सौ० पद्मा एवं प्रणोद चि० रवि के साथ सिद्धांताचार्य जी



पूज्य श्री १०८ आचार्य समन्तभद्र जी महाराज के साथ शास्त्रचर्चा में अन्य विद्वन्मंडली सहित सिद्धान्ताचार्य



डा० देवकुमार-शोधसंस्थान में आयोजित, सिद्धान्ताचार्य-सम्मान कोशमण्ड विज्ञानविद्यालय के कुलपति से ग्रहण करते हुए सिद्धान्ताचार्य



१,१०८ मनि विद्यान जी के सां नध्य म आयाजित श्र जिम ३ वर्णी क सम्मान समारोह म बाल आश्रम चिली म भाषण दत हुए



विगम्बर जैन मंदिर जगरलगल कानपुर में वसुधैवकुटुम्बक प्रवचन करत हुए



आचाय श्री १०८ समतभद्र जी महाराज को आहार देत हुए मिठा आचाय जी



दि० जैन समाज एकता-सम्मेलन में समाजप्रमुख साहू शान्तिप्रसाद सेठ राजकुमार सिंह आदि के साथ दिल्ली में



विद्वत्परिषद् के सागर अधिवेशन व अध्यक्ष अपने शिष्य आचार्य नमिचन्द्र शास्त्री
आदि अन्य अध्यक्षों के साथ



सागर की आगमवचनिका में विद्वन्मण्डली के साथ लीन मिहान्ताचार्य पंडित
बैलाबाबू जी शास्त्री



पूज्यवर श्री १०५ गणेश वर्णी जी रुग्णावस्था में भी अत्यन्त शान्त और अडिग थे ।
उनकी समाधिचर्या में रत श्री बाबू छोटेलाल सरावगी के साथ
कैलाशचन्द्र जी शास्त्री



पार्श्वनाथ वर्णी शान्तिनिकेतन, ईसरी में अपने गुरु प० बक्षीधर जी आदि के साथ
पूज्य श्री १०५ वर्णीजी के प्रवचन में

मेरा जीवन-कम

सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री

स्वयं अपने सम्बन्धमें कुछ लिखते हुए बड़ी कठिनाईका अनुभव होता है। प्रत्येक मनुष्यमें गुणोंके साथ कुछ दोष भी होते ही हैं। मेरेमें भी दोष हैं किन्तु इतना आत्मबल नहीं कि कविवर बमारसीदासजीकी तरह उन्हें जनताके सामने रख सकूँ। फिर भी, अपना यत्किंचित् परिचय देता हूँ।

मेरा जन्म वि०स० १९६०के कार्तिकमासमें शुक्लपक्ष की द्वादशी को हुआ था। उस समय मेरी माता घरमें एकाकी थी। सब परिवार हस्तिनापुरके बाणिक मेलेमें गया था। जन्मस्थान उत्तर प्रदेशके विजनाँर जिलेमें नहटौर नामक कस्बा है। वहाँ जैनोकी सख्या जिलेमें सबसे अधिक है। मकानसे एकदम लगा जैनमन्दिर है और उसीके सामने जैन पाठशाला का मकान है। जब वहाँ मन्दिर नहीं बना था, तब हमारे ही घरमें मन्दिर था। आज भी पक्की पुस्ता बेड़ी हमारे घरमें स्थित है। उस भाग को काममें नहीं लाया जाता और द्वार सदा बन्द रहते हैं। यह उस समयके धार्मिक आदरभाव का एक नमूना है।

मेरी माता पढ़ना-लिखना नहीं जानती थी। उस समय स्त्रियों को पढ़ाना अच्छा नहीं माना जाता था। किन्तु थी धार्मिक और समझदार। उनके पिता साहूकारी करते थे और गोममटरसारके जाता थे। जब मैं पढ़ लिख गया, तो वे शास्त्र चर्चा करते थे। मेरे पिताजी बहुत माधारण लिखना-पढ़ना जानते थे। वे मुसद्दीलाल पमारिके नाममें कस्बे और देवरातमें प्रसिद्ध थे। उनकी पसारे की दुकान थी और खूब चलती थी। किन्तु वे इतने उदार थे कि उन्होंने कभी सचय नहीं किया।

मेरी शिक्षा कस्बेके प्राइमरी स्कूलमें हुई। उस समय हमारे प्रवेशमें उर्दू का ही चलन था। किन्तु मुझे हिन्दी लिवाई गई। कुछ लोगोंने कहा भी कि यह हिन्दी पढ़कर क्या करेगा। किन्तु कहा है कि जैसी भवितव्यता होती है, वैसी ही सहायक सामग्री भी मिल जाती है। जैन पाठशालामें मैं धार्मिक शिक्षा लेता था। मन्दिरमें शास्त्र सभा होती थी। अपनी माताके साथ मैं जाता था और पुराण सुना करता था। अपनी माताके धार्मिक जीवन का मुझपर बहुत प्रभाव पड़ा।

उसी समय हस्तिनापुरमें जैन गुरुकुल स्थापित हुआ था और उसमें मुझे प्रवेश करानेकी बात चली थी। उस साल भी मेरा परिवार हस्तिनापुरके मेलेमें गया था। वहाँ मैंने सुना कि प० गोपालदासजी बरैया आये हैं। वह शास्त्र प्रवचन करते हैं और शास्त्र देखे बिना घण्टो बोलते हैं। यह सुनकर मेरे बाल मनमें यह जिज्ञासा हुई, क्या मैं भी ऐसा शास्त्र बाँध सकूँगा? हमारे कस्बेमें एक बाबू द्वारकाप्रसाद थे। वह कलकत्तामें गैरीसन इन्जीनियर थे। उन्हें सरकारकी ओरसे रायबहादुरीकी उपाधि मिली थी। बड़े ज्ञाना प्रेमी और उदार थे। अपने कस्बेके कई होनहार असमर्थ बालकोको सहायता देकर उन्होंने योग्य बनाया था। वह जब भी नहटौर आते थे, जैन पाठशालामें पधारते थे और बालकोकी परीक्षा लेते थे, मिष्ठान्न वितरण करते थे। उसी अवसरपर मैं उनकी दृष्टिमें आ गया। शिक्षाप्रेमी होनेसे वह काशीके स्थापना महाविद्यालयसे भी परिचित थे। उन्हींके प्रयत्नसे मेरा प्रवेश महाविद्यालयमें हुआ।

उस समय मेरी अवस्था चारह वर्षकी थी। सबसे छोटा पुत्र होनेके कारण मैं तबतक भी अपनी माँके पास मोता था। जीवनमें प्रथम बार मुझे माँका वियोग सहना पड़ा। किन्तु मेरे बड़े भाई मुझे पहुँचाने गये थे और रेलयात्राका आकर्षण था, अतः वियोग खला नहीं। किन्तु जब मेरे भाई मुझे विद्यालय

में प्रविष्ट कराकर घर लौटने लगे, तो मेरे वीरने जवाब दे दिया। इसके बाद क्या हुआ, कैसे मैं विद्यालयमें रह गया, इसका विवरण अन्धन प्रकाशित हुआ है। उसकी पुनरावृत्ति मैं नहीं करना चाहता।

स्याद्वाद महाविद्यालयमें मैंने छह वर्ष तक अध्ययन किया। उस समय छात्र बड़ी लगनसे पठन-पाठन करते थे। बड़े छात्र छोटे छात्रोंको पढ़ाते थे और बड़े छात्रोंमें यह प्रतिस्पर्धा रहती थी कि किसके पास अधिक छात्र पढ़ने जाते हैं। समय विभाग नहीं था। अतः छात्र पहलेसे ही कक्षोंमें जमकर बैठ जाते थे कि पहले हम पहुँचेंगे। आपसमें लड़ाई-झगडा तक हो जाता था। रात्रिमें पढ़नेके लिए विद्यालयकी ओरसे देसी तेल मिलता था। अतः रात्रिमें अधिक समय तक पढ़नेके लिए छात्र एक-दूसरका तेल भी चुरा लेते थे। अनेक छात्र जल्दी सो जाते थे और दूसरोंके सो जानेपर जागकर पढ़ते थे। रातभर किसी न किसीका दीपक जलता था। मुझे भी प्रारम्भसे ही पढ़नेमें आनन्द आने लगा था। अतः मैं भी रातके १२ बजे जागकर पढ़ने लगा। उस समय विद्यालयके सस्थापक बाबा भागीरथजी वर्णी विद्यालयमें ही रहते थे। उन्होंने एक दिन मुझे बुलाकर कहा, "हम तुम्हें नहीं रखेंगे, तुम्हारे घर भेज देंगे।" मैं कांप उठा कि क्या कसूर हुआ। तब बोले—इस तरह पढ़ोगे, तो बीमार पड़ जाओगे। अभी तुम बालक हो। यह सुनकर मुझे शान्ति मिली। यह उस समयकी पठन-पाठनकी स्थिति थी। पंडित जीवधरजी, पं० जैनसुखदासजी, पं० रमानाथजी, पं० दयाचन्द्रजी, पं० दरबारीलालजी (सत्यभक्त), पं० कर्वैरलालजी, ये उस समयके बड़े विद्यार्थी थे। पं० तुलसीरामजी, पं० जनक्यामदासजी, पं० गोविन्दरायजी पढ़ते भी थे और अध्यापकी भी करते थे। पूज्य पं० गणेशप्रसादजी वर्णी भी आते रहते थे। डॉ० शीतलप्रसादजी भी अधिष्ठाताके रूपमें जब-तब आया करते थे और सब व्यवस्था देखते थे।

सन् १९२० में महात्मा गांधीने असहयोग आन्दोलन चलाया। सन् २१ की वसन्तपंचमीको विद्यालयके समीप ही काशी विद्यापीठकी स्थापना हुई। पं० उमराबसिंहजी तब व० आनानन्द होकर विद्यालयमें रहते थे। उन्होंने अहिंसा प्रचारिणी सभाकी स्थापना करके अहिंसा नामक साप्ताहिक पत्र प्रकाशित किया। मैं उसका प्रूफ देखता था। राष्ट्रीयताके प्रभावमें आकर विद्यालयके छात्रोंने भी मरकटारी परीक्षाका बहिष्कार किया। उसी साल मैं भी न्यायतीर्थकी परीक्षा देनेवाला था। उसके त्यागके साथ ही मैं विद्यालय त्यागकर घर आ गया और मोरेनाके जैन सिद्धान्त विद्यालयमें जैन सिद्धान्तका अध्ययन करने चला गया। तबतक काशीके महाविद्यालयमें जैनधर्मके अध्ययनकी समुचित व्यवस्था नहीं थी। साहित्य, व्याकरण और जैनन्यायका पठन-पाठन ओरसे चलता था।

उस समय गुरुवर्य गोपालदासजीके द्वारा स्थापित मोरेना विद्यालय की समाजमें बड़ी प्रतिष्ठा थी। गुरुजीके प्रधान शिष्य पं० भाणिक चन्द्रजी न्यायाचार्य, पं० वशीधरजी न्यायालकार और पं० देवकीनन्दनजी सिद्धान्तशास्त्री वहाँके अध्यापक थे। इन्हीं तीनोंके पास मैंने शोम्पटमार, तत्त्वार्थराजवार्तिक, तत्त्वार्थश्लोक-वार्तिक, त्रिलोकसार और पञ्चाध्यायी का अध्ययन किया। पं० जगन्मोहनलालजी और पं० फूलचन्द्रजी मेरे सहाध्यायी थे।

दो वर्ष तक अध्ययन करनेके पश्चात् मेरी नियुक्ति स्याद्वाद महाविद्यालयमें धर्माध्यापकके पद पर हुई। एक वर्ष अध्यापन करनेके बाद मैं अस्वस्थ हो गया और मुझे विद्यालय छोड़ देना पड़ा। लगभग तीन वर्ष मैं कास रोगसे पीड़ित रहा। उस तीव्र असाताके उदयमें मेरी जिम्मेदारी ही मेरी रक्षा की। लौकिक चिकित्सा करनेके साथ ही मैं ससार रूपी महारोगके सिद्धहस्त चिकित्सक भगवान् जिनैन्द्रदेवको अपनी कण्ठ गाथा प्रतिदिन सुनाता था और आश्वस्त होता था। जब मैं स्वस्थ हुआ तो मेरी धर्मात्मा माता मुझे मेरी पत्नीके साथ अहिच्छन्न, सोनागिर और श्रीमहावीरजीके वन्दन कराने ले गई। उसके पश्चात् मैं अपने

व्यवसायमें लगा और दुकानदारी करने लगा। मुझे व्यवसाय करते एक वर्ष ही हुआ था कि मेरे पास स्याद्वार महाविद्यालयसे पत्र पहुँचा कि आपका स्थान रिक्त है। आप जाना चाहें, तो आ सकते हैं। इस तरह मैं भाग्यवश पुनः बनारस पहुँच गया। इस घटनासे मुझे भाग्यवादी बना दिया। मुझे अपनी बाजीबिका के लिए किंचित् भी प्रयत्न नहीं करना पड़ा। इसमें मेरा केवल बड़ी प्रयत्न काम आया जो मैंने विद्यार्जनमें किया था। यदि मैं अपने प्रथम एक वर्षके अध्यापन कालमें सफल न होता, तो मुझे तीन वर्षके पश्चात् कौन स्मरण करता? किन्तु मेरा भाग्य मेरे साथ था। उसने ही मुझे मेरे जीवन-वधपर लाकर खड़ा किया और इस तरह मैंने जो आठ वर्ष तक परिश्रमपूर्वक विद्याध्ययन किया था, उसका उपयोग हो सका। अन्यथा आज कौन मुझे जानता? इसे मैंने श्री स्याद्वार महाविद्यालय और जिनका य, जन्मस्थान है, उन सुपार्षन्नाथ भगवान्की शुभ भक्तिका ही प्रसाद माना है और उन्हींके पाद-पंकजमें मेरा जीवन बीता है। यहाँ रहकर मैंने क्या नहीं पाया? सभी कुछ तो पाया—विद्या, पत्नी, सम्मान, सुख-समृद्धि, दश-सम्मान।

बाराणसी विद्याकी राजपुरी है। संस्कृतके विद्वानोंकी खान है। यहाँ रहकर मेरा समस्त जीवन पठन-पाठन और लेखनमें ही बीता है। घर और विद्यालयके सिवाय मेरी अन्यत्र उठ-बैठ नहीं रही। यहाँ मेरा कोई गुरु नहीं, तो मित्र भी नहीं। छात्रोंसे मैंने सदा ही एक-सा व्यवहार किया और जान-बूझकर किसीके साथ पक्षपात नहीं किया। मेरे विद्यार्थी प्रायः बुन्देलखण्डके होते थे। मेरे सहाध्यायी भी वहीके थे। फलतः उन्हींके साथ मेरा विगोच सम्पर्क रहा। यत विद्वान् बुन्देलखण्डमें ही होते हैं, अतः आज भी मेरे सुपरिचित मुझे बुन्देलखण्डका समझते हैं।

यहाँ रहते हुए मैं नमाजके सम्पर्कमें भी आया। सबसे प्रथम मुझे शास्त्र-प्रवचनके लिए कलकत्ता रथयात्रा महोत्सव पत्र जाना पड़ा। उस समय कलकत्तामें पं० इम्पनलालजी, पं० गजधरलालजी, पं० श्रीलालजी आदि विद्वान् बनते थे। मेरी प्रथम शास्त्रसभामें ये सब उपस्थित थे। मुझसे एक प्रश्न किया गया जो मेरे लिए एकदम नया था। किन्तु मैं धराया नहीं और मैंने अपनी बुद्धिसे जो उत्तर दिया, वह ठीक निकला। इससे मेरा साहस बढ़ा। उस समय जीवदया प्रचारिणी सभाके मंत्री पं० बाबूरामजी भी उपस्थित थे। जब मैं शास्त्र बाँचकर उठा, तो उन्होंने मेरी पीठ ठोकी। मैं पास हुआ।

उस समय जैन मित्रमण्डल, धर्मपुरा, दिल्ली महावीर जयन्ती बड़े ठाठसे मनाता था और विद्वानोंका वहाँ जमघट रहता था। उसमें सम्मिलित होना सौभाग्य माना जाता था। मुझे भी वह सौभाग्य प्राप्त हुआ। वह मेरा प्रथम सार्वजनिक भाषण था। अतः तैयारी करके गया था। सभापतिके आसनपर बैरिस्टर चम्पतराय विराजमान थे। मेरे भाषणके मध्यमें मण्डलके प्रधान मंत्री बा० उमरावसिंहजीने सभापतिसे कहा—बड़ा जमा हुआ भाषण हो रहा है। जब मैंने यह कहकर भाषण समाप्त किया कि मैं थक गया हूँ, तो बैरिस्टर सा० तत्काल बोले—आप बोलते-बोलते थके ही थक गये हों, हम लोग तो सुनते-सुनते नहीं थके।

उसी साल मुझे धर्मपुरा, दिल्लीसे दशलक्षणीका निमन्त्रण मिला और सबसे प्रथम मानपत्र भी मुझे वहीसे मिला। यह घटना सन् १९३४ की है। इस तरह मैं धीरे-धीरे समाजके सम्पर्कमें आया और मुझे उससे प्रोत्साहन मिलता गया।

मेरे बाल सहाध्यायी पं० राजेन्द्रकुमारजी उस समय जम्बाला छावनीमें लाला शिम्बामलजीकी पुत्री चम्पावतीको पढाते थे। चम्पावतीकी स्वर्णवास होनेपर उनकी स्मृतिमें एक ट्रैक्टमाला स्थापित की गई, और उसमें मुझे भी एक ट्रैक्ट अर्हिस्ता शीर्षक लिखना पड़ा। सचबत्तया वह मेरा प्रथम लेखन कार्य था।

बादको अम्बाला छावनीमें शास्त्रार्थ सचकी स्थापना हुई और उससे एक पाक्षिक पत्र जैनधर्मन प्रकाशित हुआ । मैं सहायक सम्पादक बनाया गया । तब मुझे लेख लिखनेका अभ्यास नहीं था । एक लेख लिखनेमें षट्ठी बीत जति थे । बादको तो जब सचने साप्ताहिक पत्र जैनसन्देश प्रकाशित किया, मैं उसका सम्पादक बना और मुझे उनके लिए प्रति सप्ताह सम्पादकीय लिखना पड़ा । इस तरह मैं लेखक बना ।

प्रारम्भसे ही मेरी यह नीति रही कि जो कुछ लिखा जाय, वह व्यक्तिगत राग-द्वेषसे ऊपर उठकर लिखा जाय । फिर भी, अपनी कमजोरियोंके कारण मेरे लेखनमें कभी-कभी कटुता भी आ जाती थी । मेरी नीति सदा माध्यम-मार्गी रही । मैं न तो प्रत्येक सुधारका विरोधी था और न समर्थक । मैंने जैन शास्त्रोंका निष्पक्ष रीतिसे जो अध्ययन किया था उससे मेरा एक दृष्टिकोण बन गया था—आगमके विपरीत लिखना नहीं और रूढ़िको मान्यता देना नहीं । अपने इसी दृष्टिकोणको सामने रखकर मैं सामाजिक विषयोपर तथा धार्मिक चर्चाओंपर लिखता रहा हूँ । जैन जातियोंमें परस्पर विवाह सम्बन्धका मैं पक्षपाती हूँ । ५० आशाधरजीने सागार-धर्माश्रममें लिखा है—“साधर्मिको ही कन्या देनी चाहिये जिससे उसके धार्मिक संस्कार नष्ट न हो ।” अतः मुझमें जातिकी अपेक्षा धर्मका ही पक्षपात विशेष रहा है । मैंने जातिवादको भी प्रथम नहीं दिया । जा जैन धर्मावलम्बी हैं, वह मेरा सजातीय है । यही मेरी श्रद्धा है । हाँ, खान-पानमें शुद्धताका पक्षपाती रहा हूँ । किन्तु मुनियोंके द्वारा आहारदान देनेवालेसे करार्ह जाने-वाली शूद्रजन त्यागकी प्रतिज्ञाका मैं विरोधी हूँ । मैं इसे शास्त्र-सम्मत नहीं मानता । ५० आशाधरजीने सत् शूद्रको आहारदान देनेका अधिकारी माना है । हरिजनको मगधन्धमें भी मैं ५० आशाधरजीके मतका अनुयायी हूँ कि आचार-शुद्ध और शारीरिक शुद्धिके साथ शूद्र भी धर्ममाधनका यथायोग्य अधिकारी हो सकता है । आजके बदलने समयमें हमें परम्परागत रूढ़िसे चिपका न रहकर शास्त्रमन्मत परिवर्तनको अपनायें ही हित है, यह मेरी दृष्टि रही है । मैंने सन्देशके द्वारा वर्तमान मुनिमार्गमें बढ़ते शिथिलाचारका विरोध किया है । इससे मुनियोंके भक्त मुझे मुनि-विरोधी मान सकते हैं । किन्तु कोई जैन धर्मानुयायी मुनिमार्गका विरोधी नहीं हो सकता । मुनिमार्ग आत्मकल्याणके लिए है । उसे अपनाकर मुनिमार्ग विरोधी क्रियाएँ करनेसे आत्मकल्याण तो सम्भव नहीं है, मुनिमार्गपर भी दूषण जाता है ।

लगभग तीन दशकोसे सोनगढके विरुद्ध प्रचार चला है । मेरी दृष्टिसे उन प्रचारमें माधर्मिवात्सल्य का लेश भी नहीं है । जिस व्यक्तिके स्वतः प्रेरित होकर दि० जैनधर्मको स्वीकार किया, मूर्तिपूजा विरोधी सम्प्रदायका गुरु होते हुए सौराष्ट्रमें दिगम्बर जैन मन्दिरोंकी श्रृंखला खड़ी कर दी, जिस सौराष्ट्रमें दिगम्बर जैन नाममात्रको थे, उसे दिगम्बर जैनोका गढ़ बना दिया, उस व्यक्तिके प्रति विरोधियोंके चित्तमें बोझ-सा आदर-भाव न होना क्या धर्मका परिचायक है ? ऐसे व्यक्तिका जिन्होंने बहिष्कार किया, जिनवाणीकी अवमानना की, उन्हें क्या कहा जाये, समझमें नहीं आता ? यह सब दिगम्बर जैनधर्मके लिए महान् हानिकारक है । अनुचित बातोंका विरोध होना चाहिये किन्तु उन्हें दिगम्बर जैन न माननेमें क्या तुक है ? आज समयसारकी चर्चा सर्वत्र है निमित्त-उपादानको साधारण-जन भी जानने लगे हैं । जो सोनगढ विरोधी हैं, वे आज भी धर्मज्ञानसे शून्य जैसे हैं । उनमें शास्त्रीय चर्चाके प्रति रुचि नहीं है, क्योंकि वे उनसे अनजान हैं ।

यह सब मैं अपने अभिप्रायानुसार लिख रहा हूँ क्योंकि मुझे अपना अन्तरंग परिचय भी तो देना है । जैनधर्म एक सत्यनिष्ठ धर्म है । उसका मन्त्र अनुयायी किसीके भी माथ अज्घाय नहीं कर सकता । न तो वह सत्यका अपलाप कर सकता है और न सत्यका आरोपण कर सकता है । किन्तु खेद है कि आज धर्ममें भी राजनीति घुस गई है और राजनैतिक पार्टियोंकी दलबन्दीकी तरह धर्ममें भी दलबन्दी चल पड़ी

है। जब धार्मिक प्रश्नोंका निर्णय शास्त्रके आधारपर न करके बलवन्धीके आधारपर किया जाता है, इससे धर्मको भी क्षति पहुँच रही है। नई पीढ़ी धर्मसे विमुख होती जाती है और उस ओर हमारा ध्यान नहीं है। अस्तु।

जैनसाहित्य और उसके रचयिता आचार्योंके इतिवृत्तके सम्बन्धमें स्व० नाथूरामजी प्रेमी और स्व० प० जुगलकिशोरजी मुस्तारजी देन अपूर्व है। ये दोनों ही सस्कृतके पठित पंडित नहीं थे। किन्तु दोनोंने ही स्वतः अभ्यास करके ऐसी सूक्ष्म दृष्टि प्राप्त की थी कि सस्कृत-प्राकृतके शास्त्रोंमेंसे मतलबकी बात पकड़ लेते थे। और मुस्तार साहबकी सूक्ष्म-बुद्धि और अनुसन्धान शैली तो बेजोड़ थी। प्रेमीजीने तथा मुस्तार साहबने जैनहितैषीमें अनेक लेख जैनसाहित्य और जैनाचार्योंके सम्बन्धमें लिखे जो बादको पुस्तकाकार भी प्रकाशित हुए। प्रेमीजीने स्व० सेठ भाणिकचन्द्रजी बम्बईकी स्मृतिमें एक ग्रन्थमाला स्थापित की और उसमें अनेक अप्रकाशित ग्रन्थोंको प्रकाशित करके जैन साहित्यकी श्रीवृद्धि की। उसी ग्रन्थमालासे आचार्य समन्तभद्रका रत्नकरणश्रावकाचार मुस्तार साहबकी विद्वत्पूर्ण प्रस्तावनाके साथ प्रकाशित हुआ। आचार्य समन्तभद्र और उनके कृतित्वके सम्बन्धमें तथा टीकाकार प्रभाचन्द्रके सम्बन्धमें मुस्तार साहबने अपने जीवनभरकी शोध सामग्रीके साथ प्रकाश डाला था। उसको पढ़कर मेरी रुचि जैनसाहित्य और उसके इतिहासकी ओर हुई तथा मुस्तार साहबके द्वारा अनेकान्त पत्रके प्रकाशनके साथ मैं उन ओर अधिकाधिक रुचि लेने लगा। जब प० सुखलालजी और प० बेचरदासजीके सम्पादकत्वमें सिद्धसेनके मन्मतितर्कका प्रकाशन गुजरात विद्यापीठ, अहमदाबादसे हुआ, तो प्रेमीजीकी भावना हुई कि किसी दिगम्बर ग्रन्थका सम्पादन भी इसी रूपमें होना चाहिये। तब उन्होंने मुझे और स्व० प० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्यको आचार्य प्रभाचन्द्रके न्यायकुमुदचन्द्रका भार सौंपा। उसी समय मैंने न्यायकुमुदचन्द्रके प्रथम भागमें प्रकाशित उनकी प्रस्तावना लिखी जिसे प्रेमीजीने पसन्द किया था।

सन् ४१ में भा० दि० जैन सचने वाराणसीमें श्री जयधवल सिद्धान्त ग्रन्थके प्रकाशनके लिए जयधवला कार्यालय स्थापित किया। उसमें मेरे सिवाय प० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री और न्यायाचार्य प० महेन्द्रकुमारजी कार्य करते थे। हमसे पूर्व प० फूलचन्द्रजी धवल नामक सिद्धान्त ग्रन्थके सम्पादनका काम कर चुके थे, अतः उन्हें ऐसे कार्यका विशेष अनुभव था। प्रथम खण्डके प्रकाशनके बाद प० महेन्द्रकुमारजी तो पृथक् हो गये किन्तु प० फूलचन्द्रजीके साथ मैं लगा रहा। उसी समयके लगभग उज्जैनके साहित्यप्रेमी सेठ लालचन्दजीकी ओरमें जैनधर्म पर सर्वश्रेष्ठ रचनाके लिए पारितोषिककी घोषणा हुई और मैंने जैनधर्म पुस्तक लिखकर वह पारितोषिक प्राप्त किया। उसके अबतक चार संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं। सन् ५३ के लगभग श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमालाके जैनसाहित्यके इतिहास निर्माणकी एक योजना चालू की। उसमें रहकर मैंने जैनसाहित्यके इतिहासकी पूर्वपीठिका तथा जैनसाहित्यका इतिहास लिखा जो उक्त ग्रन्थमालासे प्रकाशित हुआ।

एक तरहसे बनारसमें जयधवला कार्यालयको स्थापनाके साथ ही मेरे साहित्यिक जीवनका सूत्रपात होता है। श्री स्यादाद महाविद्यालय प्रातःकाल छह बजेसे ग्यारह तक लगता था। अतः सन् ४१ से मेरी यह नियमित चर्या रही है कि प्रातःकालका समय पढ़ानेमें और सायंकालका समय लेखनमें अभी तक भी वीरता रहा है।

डॉ० हीरालालजीके स्वर्णवासके पश्चात् भारतीय ज्ञानपीठके अन्तर्गत मूर्तिदेवी ग्रन्थमालाके सहायक सम्पादकका भार मुझे बहन करना पड़ा और डॉ० ए० एन० उपाध्येके स्वर्णवासके पश्चात् श्री जीवराज जैन ग्रन्थमाला शोलापुरके सम्पादकका भार भी मुझे ही बहन करना पड़ा है। इस तरह मेरा समस्त

जीवन पठन-पाठन और सम्पादन-लेखनमें ही बीता । और इन पंक्तियोंके लेखनके समय भी वह कम चालू है, क्योंकि अभी मेरा पुरुषार्थ बना है और मुझे खाली बैठ नहीं जाता है ।

अपने उक्त जीवनके प्रकाशमें जब मैं अपने जीवनको एक पङ्क्तिके रूपमें आँकता हूँ तो मुझे अपने पङ्क्ति जीवनपर असन्तोष नहीं होता । यदि मैं पङ्क्ति न बनकर साधारण गृहस्थ ही रहा होता तो मेरे जीवनका उपयोग भी अपने पारिवारिक झगटोमें ही बीतता । न मैं आत्माको जानता, न परमात्माको जानता । समस्त जीवन "नोन तेल लकड़ी" की चिन्तामें ही बीत जाता । भगवान् महावीर और उनकी बाणीके पठन-पाठनमें, आचार्य कुन्दकुन्द, समन्तभद्र, पूज्यपाद, नेमिचन्द्र, अकलकदेव, बीरसेन स्वामी, विद्यानन्द, प्रभावन्द्र, अमृतचन्द्र आदि महान् आचार्योंके ग्रन्थरत्नोंका आलोचन करनेमें जो सुख मिला है, उसे मैं लेखनीसे लिखनेमें असमर्थ हूँ । खेद यही है कि मैंने अपने ज्ञानका उपयोग आत्महितमें नहीं किया । यह जानते हुए भी कि मैं द्रव्यकर्म, भावकर्म और नोकर्मसे भिन्न एक स्वतन्त्र चेतन द्रव्य हूँ, मुझे ससार, शरीर और भोगोंसे आन्तरिक विराग नहीं होता और इस परसे मैं यह निष्कर्ष निकालता हूँ कि मेरी आत्मासे मिथ्यात्वका पर्दा हटा नहीं है, यद्यपि जीवनभर मैंने सच्चे देवशास्त्र गुत्की ही श्रद्धा की है, उसीकी प्राप्तिके लिए मैं प्रयत्नशील हूँ और आप सबका आशीर्वाद चाहता हूँ ।

आज जैनसमाज एक व्यापारी समाज है और सब तीर्थंकर, जिन्होंने जैनधर्मका प्रवर्तन किया, शत्रिय थे । धीरे-धीरे शत्रियोंसे जैनधर्म लुप्त हो गया । हिन्दू समाजकी तरह जैनसमाजमें ब्राह्मण जाति नहीं रही है । ब्राह्मण जातिका कार्य ही हिन्दू धर्मका सरक्षण और प्रचार है । जैनसमाजमें यह कार्य प्रायः ससारत्यागी मुनिगण और आचार्य करते थे । धीरे-धीरे उनका भी लोप होनेसे समाजके सामने कठिनाई उपस्थित हुई । तब सस्कृतके महाविद्यालय स्थापित करके विद्वानोंको परम्परा चालूकी गई । इस परम्पराने लगभग सात दशकों तक समाजमें धार्मिक शिक्षा और धर्मोपदेशका कार्य किया । सस्कृत और प्राकृतके ग्रन्थोंका भाषानुवाद किया और इस तरह जैनसाहित्यका भी सरक्षण और सवर्धन किया । किन्तु सामयिक परिस्थितिके बदलनेसे अब इस विद्वत्परम्पराका भी अन्त समीकृत प्रतीत होता है । क्योंकि अब इस मार्गमें न तो आर्थिक ही आकर्षण रहा है और न लौकिक ही । महामार्गीकी अत्यधिकताके कारण एक परिवारके निर्वाहके लिये जितना अर्थ आवश्यक है उतना समाजसे मिलता नहीं है । अतः छात्र भी धार्मिक शिक्षाकी ओर ध्यान न देकर लौकिक शिक्षामें ही रुचि रखते हैं । किन्तु आजका पङ्क्ति उनका सन्तोष नहीं कर सकता । इस स्थितिसे विषम समस्या पैदा हो रही है । जब तक जैनसमाज जैन विद्वानके पोषणके लिये आवश्यक आर्थिक व्यवस्था नहीं करेगा तब तक इस परम्पराका चालू रखना अशक्य होता जायेगा । अतः समाजको इस पर ध्यान देना चाहिये । और एक विद्वानको ५०० से कम वेतन नहीं देना चाहिये । यदि ऐसा हो जाये तो इस क्षेत्रमें आकर्षण बढ़ सकता है । उसके अभावमें जैनसमाजके सामने विषम समस्या पैदा हो जायेगी ।

वस्तुतः जैनधर्म आत्मकल्याणके लिये है, जीविकाके लिये नहीं है । किन्तु गृहस्थाश्रममें रहनेवालेका जीवन निर्वाह तो आत्मकल्याणसे हो नह सक्ता । अतः उसे जीवन निर्वाहके लिये धनकी आवश्यकता है । आजीविकाके अन्य साधन अपनानेसे रुचि उभर ही लग जाती है । अतः धार्मिक क्षेत्रमें कार्य करनेवाले विद्वानों का उपयोग उसी ओर रहे, इसके लिये उन्हें जीविकाकी ओरसे निराकुल करना ही चाहिये । साथ ही विद्वत्ताके योग्य-सम्मान भी उन्हें दिया जाता चाहिये । स्कूल कालिजोंमें अध्यापकोंकी जो स्थिति होती है वही स्थिति जैन विद्वानकी जब तक नहीं होगी तब तक यह समस्या सुलझ नहीं सकती ।

मेरा यह अनुभव है कि विद्वानको सम्मान दो कारणोंसे मिल सकता है । एक निरीहवृत्ति और दूसरे विद्वत्ता । निरीहवृत्ति तब तक समझ नहीं है जब तक जीवन निर्वाहके योग्य आजीविका न हो । और उसके

लिये यह भी आवश्यक है कि विद्वान केवल परीक्षा पास न हो, किन्तु उसे विनायकता रहस्य भी ज्ञात हो, भाषणकालमें भी कुशल हो और शास्त्रीय प्रश्नोंका उत्तर शास्त्राचारसे देनेकी शक्ती हो। इसके लिये उसे शास्त्राभ्यासी होना आवश्यक है।

आजकल तो छात्रोंमें शास्त्राभ्यासकी रुचि नहीं पाई जाती। कक्षामें पढ़ते समय भी वे अन्यमनस्क रहते हैं। परीक्षामें नकल करके पास होते हैं। ऐसी स्थितिमें उन्हें विषयका ज्ञान कैसे सम्भव है। और उसके अभावमें वे कैसे समाज पर अपना प्रभाव डालनेमें सक्षम हो सकते हैं। अतः दोनों ही ओरसे अपनी-अपनी ग़ुटियोंको दूर करने पर ही समस्याका हल निकल सकता है। उसके बिना परिस्थितिमें सुधार सम्भव नहीं है। आशा है समाज दृष्टि ध्यान देगा तथा विद्वान बननेके इच्छुक भी ध्यान देंगे।

जीवनकी एक झलक : पण्डित कैलाशचन्द्रजी

सतीशकुमार जैन, असिस्टेंट कमिशनर (वन), भारत सरकार, नई दिल्ली

अपनोंके विषयमें अधिक जानते हुए भी अधिक नहीं लिखा जा सकता। यही स्थिति मेरी भी है। जिन्हें सदैव जीवनमें सर्वाधिक सम्मान दिया है, उनके विषयमें क्या लिखा जाये, क्या छोड़ा जाये, यही ऊहापोहकी न्यति बनी रहती है।

जन्म और मातापिता—छोटेसे कस्बेमें साधारण परिवारमें लाला मुमहीलाल जैनके कनिष्ठ पुत्रके रूपमें जन्मे बालक कैलाशचन्द्रके विषयमें किसको यह पूर्वाभास हो सकता था कि भविष्यमें यह बालक देशके अग्रणी विद्वानोंमें भी आदरपूर्ण स्थान प्राप्त करेगा।

पण्डितजीका जन्म उत्तरप्रदेशके आगो और खण्डसारीके लिये पर्याप्त प्रसिद्ध कस्बे नहटौर (जिला-बिजनौर) में कार्तिक शुक्ला द्वादशी, सवत १९६० (सन् १९०३) में हुआ। हम नहटौर बालोको गर्व हैं कि सरलस्वभावी एवं जैनदर्शनके उद्भट विद्वान् सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्रजीका जन्म इसी मिट्टीमें हुआ है। पण्डितजी का समूचा परिवार सरल स्वभावके लिये सारे नहटौरमें प्रसिद्ध था। पिता श्री मुसद्दी-लालजी, अत्यन्त हसोड प्रकृतिके सरल स्वभावी तथा सन्तुष्ट व्यक्ति थे। प० जीके ज्येष्ठ भ्राता स्व० श्री शिखरचन्द्रजी समाज-सेवा, भजनोके गायन, पर्युषण पर्व पर प्रभातफेरीके संचालन तथा लतीफेबाजीके लिये प्रसिद्ध थे। उनके मकानसे सलमन श्री दिगम्बर जैन मन्दिरके चबूतरे पर मायकालको बैठकर बच्चे एवं वयस्क समान रूपसे उनकी रोचक वर्णन शैलीका आनन्द उठाते थे। पण्डितजीके मार्गदर्शनमें श्री शिखरचन्द्रजीका विशेष हाथ रहा।

शिक्षा-दीक्षा और जीवन चरित्र—पण्डितजीकी आरम्भिक धार्मिक शिक्षा स्थानीय जैन पाठशालामें, जो मन्दिरजीके ठीक सामने थी, आरम्भ हुई। जैन समाजके क्वातिप्राप्त धर्मप्रेमी रायबहादुर द्वारकाप्रसाद जैन, गेरिसन इन्जीनियर, जो सेवा निवृत्त होनेके पश्चात् नहटौरमें ही अपने विशाल भवनमें रहने लगे थे, बालकोकी धर्म एवं हिन्दी परीक्षा लिया करते थे। रायबहादुर साहब बालक कैलाशचन्द्रके जैन धर्म, हिन्दी प्रेम तथा सुन्दर व्यक्तित्वसे अधिक प्रभावित हुए और उन्हींके सुझाव पर श्री शिखरचन्द्रजी आपको स्थाप्य महाविद्यालय, वाराणसीमें प्रविष्ट करानेके लिये तैयार हो गये। सन् १९१५ की भाद्रपद मासकी कृष्ण चतुर्थी, आपके वहाँ प्रवेशका प्रथम दिन थी। उस समय पण्डितजीकी अवस्था १० वर्षकी थी और भाई शिखरचन्द्रजीकी १८ वर्ष। इस कारण उनके साथ वाराणसी जाने में पण्डितजीको घर पर कोई पबराहत नहीं हुई थी।

उस समय स्थाप्य महाविद्यालयका प्रबन्ध प० उमरावसिंहजीके हाथोंमें था, जो पण्डित गोपालदासजी वरैयाके पाँच मुख्य शिष्योंमें से एक थे। उमरावसिंहजी वहाँ सन् १९१८ तक रहे, उसके पश्चात् उन्होंने ब्रह्मचर्य व्रत धारण कर ब्र० ज्ञानानन्द नाम धारण कर लिया था। प० उमरावसिंहजीका अनुशासन कठोर था। नहटौरमें पक्षीके समान स्वच्छन्द रहनेवाले बालक कैलाशचन्द्रका मन यहाँ तीन दिनमें ही उखाट हो गया। शिखरचन्द्रजी तब तक बड़ी रूके हुए थे। पण्डितजीने उनसे नहटौर वापिस ले चलनेका प्रबल आग्रह किया। विद्यालयमें उन्हें तीन दिन तीन वर्षसे भी अधिक लम्बे लगे। घरके स्वच्छन्द वातावरण एवं परिवार बालोकी अविकल स्मृतिने इन्हें विकल कर दिया। श्री शिखरचन्द्रके नहटौर जानेका नाम लेते ही पण्डितजीके मनमें गहरी उबासी छा जाती थी। वह पिंजरेसे बन्द पक्षीके समान छटपटाते लगे। उनके मुख

पर उदासी एवं मौलोंमें मौजूद अन्ततः सहोदरसे भी सहन न हुए और वह उन्हें घर वापिस ले चलनेके लिये सहमत हो गये। पण्डितजीकी प्रसन्नताका पारस्वार न रहा। लेकिन समस्या यह थी कि उस कठोर अनुशासन एवं देख-रेखमें से निकलकर बिना किसीको पता चले स्टेशन तक कैसे पहुँचा जाये। दोनों भाई विद्यालयके अधिकारियों तथा विद्यार्थियोंकी मौलोंसे बचकर वहाँसे निकल भागनेका उपाय सोचने लगे। बहुत देर तक माथापच्ची करनेके पश्चात् विद्यालयकी सध्याकी प्रार्थनाके पश्चात् भाग निकलनेका कार्यक्रम निश्चित किया गया। प्रार्थनाके समय स्वयं ५० उमरावसिंहजीकी उपस्थितियें छात्रोंकी हाजिरी ली जाती थी। पण्डितजीको आशा थी कि प्रार्थनामें उपस्थित रहनेके कारण अधिकारी उनकी ओरसे निश्चिन्त हो जायेंगे और वह बेल्डके वहाँसे निकल सकेंगे। योजनानुसार सध्या आनेपर प्रार्थनाके पश्चात् भाई भी शिखरचन्द्र अपना बोरिया-बन्धना उठाकर विद्यालयसे रवाना हुए। जैसा बचाकर उछलते हुए हृदयसे बालक कैलाशचन्द्र भी एक-दो-तीन हो गया। किन्तु सकटको कहीं टलना था। विद्यालयके फाटकसे कुछ ही पग आने जाने पर एक कर्मचारीसे भेंट हो गयी। दोनोंके चेहरोपर बड़बड़ाती देखकर उसे कुछ शक हुआ और उसने धुरकर पूछा, “कहाँ जा रहे हो। बालक कैलाशचन्द्र इसपर कुछ सकपकाया, किन्तु साहस पूर्वक उत्तर दिया, “भाईको पहुँचाने जा रहे हैं।” सन्तुष्ट होकर कर्मचारी आगे बढ़ गया। एक मोर्चा तो फतह कर लिया गया था। एक तेज चलनेवाला इक्का लेकर स्टेशन पहुँच गये किन्तु पता चला कि राशिमैं कोई भी गाड़ी घरकी ओर नहीं जाती। विवश होकर मुसाफिरखानेमें बिस्तर बिछाकर भाईके साथ लेटना पड़ा। भाई तो शीघ्र ही गहरी नीदमें मग्न हो गये किन्तु पण्डितजीको नीद अली प्रकार न आई। पुकारनेका भारी शब्द मूनकर दोनोंकी ही जैसा लुल गयी और सामने देखकर दोनोंकी ही हैराना हो गयी। ५० उमरावसिंहजी दो यमदूतों सहित सगरीर पकड़नेके लिए तैयार लड़े थे। झटसे उन्होंने पण्डितजीको उठाया और इक्केमें सवार होकर विद्यालय ले चले। भाई शिखरचन्द्र विवशतासे कुछ न कर सके और अध्रपूर्ण नेत्रोंसे बिदा किया। लगभग १५ दिन तक पण्डितजीका मन लिन्न रहा। इस बीचमें ५० उमरावसिंह पत्रिकाओंके बिन्दो द्वारा उनका मनोरंजन करनेका प्रयत्न करते रहे।

पण्डितजी मानते हैं कि यदि ५० उमरावसिंह उस समय उनकी ओरसे उदासीन हो जाते तो उनके प्रारम्भिक जीवनकी यह घटना उनके अविष्यके जीवनपर गहरा पर्दा डाल लेती। ५० उमरावसिंहकी भाँति शिक्षा संस्थाओंके कितने प्रबन्धक अथवा अध्यापक इस प्रकार अपने कर्तव्यका पालन करते हैं ?

तत्कालस्थानमें पण्डितजी राष्ट्रीय भावनाओंसे प्रभावित हुए बिना न रह सके। सन् १९२१ में आपने कलकत्ताकी न्यायतीर्थकी सरकारी परीक्षाका बहिष्कार महात्मा गान्धी द्वारा चलाये गये असहयोग आन्दोलनके कारण किया। उस समय विद्याध्ययन छोड़कर कुछ समय नहटौर ही रहे। किन्तु वहाँ मन न लगनेपर पुनः सन् १९२१ में मोरेनामें जैनमिष्टान्त विद्यालयमें, जिनका कालान्तरमें गोपालदास जैन विद्यालयके रूपमें नाम पड़ा, अध्ययनके लिए आये। वहाँ १९२३ तक रहे और वहाँसे शास्त्री परीक्षा उत्तीर्ण की। सन् १९२३में स्याद्वद विद्यालयमें आप अध्यापक नियुक्त होकर आये। आरम्भमें वहाँ एक वर्ष ही कार्य किया था कि अस्वस्थ होनेपर महाविद्यालयसे नहटौर वापिस चले गये। दिसम्बर १९२७ में अनुरोधपर आप पुनः स्याद्वद महाविद्यालय बाराणसीमें आये। १९३१में यहाँसे बवाल संस्कृत एसोसियेशनकी न्यायतीर्थ परीक्षा प्रथम श्रेणीमें उत्तीर्ण की। ४ दिसम्बर १९७२ में अवकाश प्राप्त करनेके समय तक आप वहाँके सफल एवं यशस्वी प्रधानाचार्य रहे।

तत्कालीन युगकी कुछ बातें—वेरे प्रश्न करनेपर कि उस समय विद्यार्थियोंमें पढ़नेके प्रति कितनी लगन थी, पण्डितजीने बतलाया कि स्याद्वद महाविद्यालयमें विद्यार्थी एक-दूसरेको बिना विचित्र हुए पढ़ते थे।

वे छिप-छिपकर रात्रिमें पढ़ना आरम्भ करते थे। अतएव वह भी रात्रिमें १२ बजे उठकर पढ़ने बैठ जाते थे। बाबा भागीरथ वर्मा, जो उस समय यहाँ कि सरसक थे, तथा प० उमरावासिहके कहनेपर कि इससे स्वास्थ्यपर प्रतिकूल प्रभाव पड़ेगा, पण्डितजीने इतनी रातसे उठकर पढ़ना बन्द किया। पण्डितजीके विचारमें विद्यार्थी अब उतनी लगनसे शिक्षा ग्रहण नहीं करते। इसी सन्दर्भमें पण्डितजीने एक रोचक बात और बतलाई कि उस समय पढ़ाईके लिये जितना तेल मिलता था, वह रात्रिभरकी पढ़ाईके लिए पर्याप्त नहीं होता था, अतएव विद्यार्थी एक-दूसरेका तेल चुरा लिया करते थे। विद्यार्थियोंकी यह अनजब चोरी थी।

उस समय शिक्षा देनेमें स्वार्थ एवं भ्रष्टाचार नहीं था। त्याग एवं निस्वार्थ सेवाका ही वातावरण था। प० गोपालदासजी विद्यालयसे बिना कुछ लिये ही वहाँ शिक्षा देते थे। इस सद्बुद्धिका पण्डितजी पर पूर्ण प्रभाव पड़ा है और इसी कारण उनको जनका मोह कभी नहीं हुआ। अपने सम्पूर्ण अध्यापनकालमें आप केवल आवश्यक वेतन लेकर ही स्याद्वद महाविद्यालयको विकसित करने एवं योग्यसे योग्य छात्र निर्माण करनेमें जुटे रहे। पण्डितजी जैसे स्यातिप्राप्त एवं प्रखर विद्वान्के लिये किसी बनावट सम्भामे अच्छेसे अच्छा वेतन पाना कोई कठिन कार्य नहीं था।

व्यक्तित्व और सार्वजनिकता—पद्मवर्ष पर नहटौरमें पण्डितजीके कभी-कभी शास्त्र प्रवचन करने पर वहाँकी जन समाजमें विशेष उत्साह रहता था। कठिन प्रसंगोंका विवेचन होने पर बहुधा मैं बाल सुलभ जिज्ञासासे समाधान हेतु पण्डितजीसे लम्बे प्रश्न किया करता था और पण्डितजी थे कि गद्गद मनसे कठिन विषयोंको सरल रूपमें मेरेसे वृत्तव्यग्न करानेका प्रयत्न करते थे। नवयुवक वर्गकी धर्ममें आस्था ऐसे विद्वान्के सहयोगसे ही पनप सकती है।

पण्डितजीका सर्वप्रथम सार्वजनिक भाषण सन् १९३४ में धर्मपुराकी जन सभामें हुआ। उसी समय आपको सर्वप्रथम मानपत्र भी भेंट किया गया था। इस प्रकार दिल्लीमें ही आपका सार्वजनिक जीवन आरम्भ हुआ। तबसे आपका सार्वजनिक जीवन अनवरत रूपसे अधिकसे अधिक गौरवपूर्ण बनता जा रहा है।

स्याद्वद महाविद्यालयके तो पण्डितजी प्राण ही बन गये हैं। देशमें अधिकांश जन विद्वान् इसी विद्यालयसे उत्पन्न हुए। आपके सरल स्वभाव एवं सदा जीवनकी विद्यालयके विद्यार्थियों पर गहरी छाप रही है। लगभग ६०० से अधिक विद्यार्थी आपसे शिक्षा प्राप्तकर देशमें अनेक उत्तरदायित्वपूर्ण स्थानों पर कार्य कर रहे हैं। अनेक सुप्रसिद्ध जन विद्वान् पण्डितजीके शिष्य रहे हैं। अभी तक भी उनकी पण्डितजीमें गहरी श्रद्धा है।

विद्यार्थियोंमें गुरुजनके प्रति आदरभाव आप उनके उच्च अध्ययन एवं जीवनके उत्कर्षके लिये आवश्यक मानते हैं। उसी परम्परामें अभी तक भी अपने गुरुजनों बड़ीधरजी न्यायालकर, प० माणिक-चन्द्रजी न्यायाध्याप्य एवं पण्डित देवकीनन्दनजीके प्रति आपकी अपार श्रद्धा है।

पण्डितजीने एक पूर्व घटना बहुत विनोदपूर्वक सुनाई। सन् १९३४ में आप कुरजामें एक प्राचीन शास्त्र देखना चाहते थे। उसकी व्यवस्थासे सम्बन्धित एक महानुभाव यह नहीं चाहते थे कि उस शास्त्रको कोई देखे। पण्डितजीने पत्र लिखा तो उत्तर आया कि मैं उस समय खाली नहीं रहूँगा। इस कारण आनेका कष्ट न करें। फिर भी पण्डितजी कुरजा गये। उनको देखते ही महानुभावने कहा कि मैंने तो पहलेही आपको न आनेके लिये पत्र लिख दिया था। रात्रिमें पण्डितजीने मन्दिरमें शास्त्र प्रवचन किया। सारे श्रोता उससे प्रभावित हुये और वह सज्जन भी। फिर उन्होंने उमंगसे उस शास्त्रको पण्डितजीको दिखाया। उस समय रुद्रियाँ इतनी कठिन थी कि योग्य विद्वान्को भी प्राचीन शास्त्रोंको प्रकाशमें लानेके लिये कठिनाईका सामना करना पड़ता था।

मौलिक लेखक और अनुवादक—जैन शिक्षा एवं साहित्यमें पण्डितजीकी देन अपूर्व है। पं० नाथूरामजी प्रेमीकी प्रेरणासे आप साहित्य सृजनकी और प्रवृत्त हुये। स्व० पण्डित महेन्द्रकुमार न्यायाचार्यके साथ न्यायकुमुदचन्द्रका सम्पादन किया और उसकी विस्तृत भूमिका लिखी। पं० कूलचन्द्रजीके साथ भारतवर्षीय दिगम्बर जैन सभसे प्रकाशित अथर्वश्रुतिका लगभग १३ खण्डोंमें आपने सम्पादन किया। सन् १९४८ में उज्जैनके एक प्रसिद्ध विद्याप्रेमी स्व० से० लालचन्द्र सेठीने जैन धर्मपर सर्वोत्तम पुस्तकके लिये १००० रुपयेका पुरस्कार घोषित किया था। जैन धर्मकी विशेषताओंकी समग्रता करते हुए आपने जैनधर्म नामक पुस्तकको लिखा और वह पुरस्कार आपको ही मिला। जैन साहित्य अंगत्में पण्डितजीका नाम वास्तव में इस पुस्तक द्वारा ही अमर हुआ। यह पुस्तक बाराणसी, सागर आदि विश्वविद्यालयोंमें पाठ्य पुस्तकके रूपमें मान्य है। इनके अतिरिक्त जैन साहित्यका इतिहास व उसकी पूर्वपीठिका (ग्रन्थ), जैन न्याय, तत्त्वार्थ सूत्रकी टीका, दक्षिण भारतमें जैनधर्म, अनागार धर्माभूत, सागार धर्माभूत, गोमटसार जीवकाण्ड और कर्मकाण्ड, भगवती आराधना, चरणानुयोग प्रवेशिका, तमस्कार महामन्त्र, भगवान् ऋषभदेव, सोमदेव उपासकाध्ययन आदि आपके द्वारा लिखित उच्चकोटिके ग्रन्थोंमें आपका महान् अध्ययन एवं विशद पाण्डित्य पूर्णरूपेण परिलक्षित है। 'भगवान् महावीरका अनेक धर्म' भी आपकी अमूल्य रचना है।

पत्रकार और सम्पादक—जैन पत्रकारिताके क्षेत्रमें भी पण्डितजीकी सेवायें बहुमूल्य हैं। भारतवर्षीय दि० जैन सभ, मधुराके द्वारा आपकी पत्रकारिता मुखरित हुई। इस सभाके लिये पण्डितजीने अनवरत कार्य किया है और अभी भी हमसे बेहद लगाव है। इसके आप कर्णधार हैं और प्रकाशन विभागके मंत्री हैं। सभने सर्वप्रथम जैनदर्शन पत्र प्रकाशित किया। सन् १९३९ में जैनसम्प्रदायका प्रकाशन आरम्भ करने पर आप उसके सम्पादक बने। इस पत्रके सम्पादकीय वक्तव्योंके रूपमें आपके सँकडो लेख प्रकाशित हुए हैं। पत्रकारिताके क्षेत्रमें पण्डितजीने कभी अपने हृदयकी आवाजके विरुद्ध नहीं लिखा। जाँचकर, परखकर, विचार मन्थन द्वारा जो आपको उचित लगा, निर्भीक भावसे उसीको लिखा, प्रतिपादित किया। इसी कारण कभी-कभी पण्डितजी आलोचनाके शिकार रहे हैं, किन्तु उनसे वह किंचित भी अपने स्वतन्त्र लेखनके प्रति प्रभावित नहीं हुए हैं।

पण्डितजीकी विशेषतायें—वाल्पावस्था से अब तक पण्डितजीकी सुननेका मुँह अनेको बार अवसर मिला है। अनेक अवसरोंपर निकट बैठकर उनके अन्तरंगको छूनेका भी अवसर मिला है। किन्तु पाया है कि उनके विचारोंमें पूर्ण स्वतन्त्रता है—पण्डितजी पूर्णरूपेण परम्पराबादी नहीं हैं, किन्तु वे समयकी माँगके अनुसार धर्ममूल्योंमें अथवा सिद्धान्तोंके परिवर्तनके बिनाकुल हामी नहीं हैं। वह मानते हैं कि नि सन्देह महावीर द्वारा प्रतिपादित धर्म अवश्य ही कठोर है किन्तु जैन धर्मके मूल्योंको मूलरूपसे जीवित रखनेके लिए उसकी तो वैसे ही स्वीकारना आवश्यक होगा।

पण्डितजी अधिक सस्याओंमें व्यस्त होकर अपना अमूल्य समय खोनेके पक्षमें नहीं हैं। फिर भी, वे कुछ महत्त्वपूर्ण सस्याओंसे सबधित हैं। भारतवर्षीय दि० जैन बिद्वत् परिषद्की स्थापनायें, जो वीर शासन-महोत्सवके समय १९४४ में स्थापित हुई थी, आपका मुख्य हाथ रहा है और आप उसके सरक्षक हैं। भारतीय ज्ञानपीठकी परामर्श समितिके आप सदस्य तथा मूर्तिदेवी जैन ग्रन्थमाला एवं जीवराज जैन ग्रन्थमाला, शोलापुरके आप सम्पादक हैं।

सुन्दर व्यक्तित्वमें पण्डितजीके प्रभावशाली बक्तृत्वको चार चाँद लगाये हैं। बाणीकी मिठास हृदयमें गहराई तक उतरती जाती है। शास्त्र-प्रवचन हो अथवा विशाल सार्वजनिक आयोजन, ओछामण विभोर

होकर आपके स्पष्ट एवं अभाव सैद्धांतिक और व्यावहारिक ज्ञानयुक्त विद्वत्तापूर्ण वक्तव्योंकी सुनते अघाते नहीं। आपकी भाषण शैली विद्वत्तापूर्ण एवं विशिष्ट है। व्यावहारिक पुट देकर गूढसे गूढ प्रकरणका निमलेषण भी वे इस प्रकार करते हैं कि जन-साधारणको भी बहु सहज गम्य हो जाता है। जैनसमाजके कदाचित् ही ऐसे विद्याल स मेलन होते हैं जहाँ आप निमज्जित न किये जाते हो। अनेक सार्वजनिक अवसरों पर जैनसमाजने आपका हृदयसे सम्मान किया है। १९४६ में सिवनीकी जैनसमाज द्वारा आपको सिद्धान्त-रत्नकी उपाधिसे तथा १९६३ में जैन सिद्धान्त भवन आराके हीरक जयन्ती महोत्सव पर सिद्धान्ताचार्यकी उपाधिसे विभूषित किया। सरस्वतीके इस उपासकने लक्ष्मीके प्रति कभी भी मोह नहीं रखा। कहा जाए तो उसके प्रति निरक्त ही रहे हैं। आपने स्याद्वाद महाविद्यालयके सम्पूर्ण अध्यय कालमें केवल आवश्यक बतन लेकर ही सम्मानपूर्ण जीवन व्यतीत किया है। साथ ही, उसमेंसे नहटौरके परिवारके प्रति आर्थिक उत्तरदायित्वका निर्वाह भी किया है। अनेक घनिष्ठ व्यक्ति आपकी किसी भी आर्थिक इच्छाकी पूर्ति करना अपना सौभाग्य मानते किन्तु पण्डितजी उनकी लालसाके प्रति सदैव निस्पृह ही रहे हैं। नहटौर आनेपर वहाँके व्यक्ति कभी आपसे चिनोदमे पूछ लेते थे कि पण्डितजी, आपका जैसा यश है, उससे आप अच्छा आरामका जीवन व्यतीत करनेका प्रयास क्यों नहीं करते, तब मुस्कराहट भरे चेहरेसे पण्डितजीका उत्तर हुआ करता था, “काहेके लिए।”

पण्डितजी जैसा सन्तोषी व्यक्ति मैंने अपने सार्वजनिक जीवनमें अभी तक नहीं पाया है। साधारण भोजन मिल जाये, बस यह पर्याप्त है। आर्थिक स्थितिके ही प्रति नहीं, विषम पारिवारिक स्थितिमें भी पण्डितजी पूर्ण सन्तोषी रहे हैं। पत्नी वसन्ती बाईके दीर्घकालसे अर्द्ध-विश्रित होनेपर भी पण्डितजीके निजी जीवनमें दुःख अथवा विषाद कभी नहीं आया है। आपके एकमात्र सुपुत्र श्री सुपाठर्व जैन, हँव्वी इन्जीनियरिंग कारपोरेशन रांचीमें अच्छे बडे पदपर नियुक्त हैं, किन्तु आपका मन, धर्म एवं विद्या केन्द्र, बाराणसीमें ही लयता है। परम सन्तोषी दृष्टिसे आपका जीवन जिनबाणीको समूझ करने तथा अधिकसे अधिक विद्वान् उत्पन्न करनेके लिए अर्पित रहा है। आपके अनेक शिष्य विश्वविद्यालयों अथवा महा-विद्यालयोंमें प्राचार्य अथवा अध्यापक पदों पर कार्य कर रहे हैं। मेरे मनमें एक कसक अभी भी रह-रहकर उठ जाती है कि पण्डितजीके शिष्यके रूपमें सङ्कृतमें जैनधर्मका अध्ययन किया होता तो मेरा जीवन भी धन्य हो जाता।

जैसा देखा, जैसा सुना

श्रीकान्त गोयलीय, ढालमिया नगर

जैन जागरणके अग्रदूतके लेखक श्रीगोयलीयजीके शब्दोंमें, ‘बीसवीं शताब्दी रूपी वज्रका डोला अभी आया भी नहीं था कि उसके स्वागत समारोहके लिये समूचे भारतमें इस छोटेसे उस छोटे तक उत्साहकी लहर दौड़ गयी। जनतामें सेवा, तप, त्याग, बलिदानके भाव अकुरित हो उठे। बहु अपने साथ राजनैतिक, धार्मिक और सामाजिक चेतना वहेज स्वरूप लायी जैन समाजमें भी होड़-सी मच गयी। राजा लक्ष्मणदास आदि महासभाकी स्थापना कर ही चुके थे। पण्डित गोपालदासजी बैरैया भी मुरैनामें आसन मारकर बैठ गये और न्यायाचार्य गणेशप्रसादजी व दाभा भागीरथजी वर्णी बनारसमें धूनी रमा बैठे। इनके द्वारा स्थापित स्वाध्वाद विद्यालयमें ५० कैलाशचन्द्रजीको विद्यार्थी, स्नातक एवं प्राचार्य होनेका गौरव प्राप्त है। जिस

विद्यालयसे आप पिंड छुड़ाना चाहते थे, वही स्वाहाद विद्यालय आपके करणोंकी रज पाकर मुर्गबन्ध हो गया। भारतकी सभी दिशाओंमें विद्यालयकी प्रशस्ति गूंज उठी। विद्यालयमें प्रवेश करते समय आपके कुछ दिन अत्यन्त उद्विग्नतामें बीते। आपने अपने बड़े भाई साहबके सहयोगसे ब्रह्मसि चतुराईसे भाग जानेमें ही अपना हित देखा। और यदि पण्डितजीको उस रातमें गाड़ी मिल गयी होती, तो श्री स्वाहाद विद्यालयका वर्तमान स्वर्ण-युग हमें देखनेको नहीं मिलता, जैनवाङ्मयको सम्भवतः आपके मेकाजी शिष्य नहीं मिलते तथा आपकी कलमका रस—भाष्य बख्शनेको नहीं मिलता। रेलवेक्षत्रिणीने बड़ी कृपा की है हमारे जैन-समाजपर कि पण्डितजीको रातमें गाड़ी नहीं मिली।

पिताजी आपकी प्रशंसा करते हुए अघाते नहीं थे जब आपका जिक्र आता, पिताजी कहते, “प० कैलाशचन्द्रजी बहुत स्वामिमानी व्यक्ति है। बहुत उदार हैं, साने-नीनेका बहुत बढ़िया शौक रखते हैं। बाल-बच्चोंके विवाहमें आपका खातिर-तवाजह और मुरखिपूर्ण मीनू देखते बनता है। श्रमदी-विवाहमें विश्वविद्यालयके प्रोफेसर, प्रिंसिपल जीक-दर-जीक आगे रहते हैं। आप बहुत पाचुलर हैं। मेहमागके लिए विस्तार रिजर्व रखते हैं। घरपर आए-गएका खाना-पीना, आदर-सत्कार बहुत चाखने करते हैं। तबीयत-से सुलझा हुआ मजका है आप जैसे चिढ़ान् हमारे यहाँ कहाँ है। स्वाहाद विद्यालयके लिए आपने सब कुछ अर्पण कर दिया।

×

×

×

आइए वाराणसी चले। भगवान् पार्वनाथकी जन्मभूमि। भदैनौके लिए रिक्सा कर लेते हैं। घबड़ाइये नहीं, थोड़ी देरमें भदैनौ तीर्थ आ जायेगा, जहाँ गया स्वाहाद विद्यालय एब प० कैलाशचन्द्रजीको प्रतिदिन प्रतिपल प्रणाम करती है। लीजिए, भदैनौ आ गया। यही उतर जाइये। इसी गलीमें हमारे योगी तपस्वी रहते हैं। हाँ, यही सामने (लाल ईंटोवाली) ऊँचाई पर पाँव बढ़ाइये। तपस्वी-सन्त ऊँचाई पर रहकर ही तपस्या साधना करते हैं। विशाल दरवाजोंसे जन्दर बलें। देखा, “आइये-आइये”, मधुर कठ और मुक्त मुस्कानसे आपका स्वागत हो रहा है। आपको अपने पास बहुत प्यारसे बैठाया गया है। जी, शिर्पर गांधी टोपी, बहुत सुन्दर मुख, गौर वर्ण, स्वाध्याय और सामायिकमें डूबी हस्ती और और तेजस्वी आँखोंपर चस्मा, अचरोपर नाचती हुई मधुर मुस्कुराहट, सश्रित एब श्रित वाणी, लादीकी वास्कट, कुर्ता, धोती और कपडका जूता पहने हुए जो दिव्य पुष्प दिख रहे हैं, यही आचार्यों के आचार्य, सतोंमें सत बन्दनीय श्री कैलाशचन्द्र शास्त्री हैं।

बहका वक्त है, आपके लिए पण्डितजी गरमागरम जलेबी लायेंगे। आपको इतने प्यारसे जलेबी खिलायेंगे कि आप बहुत भावुक हो जायेंगे। लगेगा गलेमें जलेबीका रस छुगना हो गया है। आपसे कुशल-क्षेम पूछेंगे, आपके आनेके अभिप्रायकी यथाशीघ्र पूरा करेंगे। अपने बारेमें अपने साहित्य लज्जनके बारेमें नहींके बराबर चर्चा करेंगे। बहुत जाननेकी कोशिश करियेगा, तो अति सज्जमें जानकारी देकर चुप हो जायेंगे। आपके भोजनका वक्त हो गया है, पण्डितजी आपको स्वादिष्ट भोजन बखानेके लिए, रसोइयोंको आदेश देकर पुन आपके पास बैठ गये हैं। भोजन आपको बहुत प्रेमसे करावेंगे।

आपके प्रमुख शिष्य बाबू चेतनलालजीके शब्दोंमें, “पण्डितजी ऐसा सन्तोषी और सुणी व्यक्ति मिलना मुश्किल है।” आपका आचरण मुनियों जैसा है। हमेशा नपी-तुली भाषामें अपने शब्दोंको कहना और सलाह देना, आपका स्वभाव है।

वे अपने शिष्योंके हितके लिए हमेशा चिन्ता करते हैं। आपके पढ़ाये हुए शिष्य, वाराणसगर और

बुद्धाहल रहें, इसके लिए आप कोई कोर-कसर अपनी ओरसे नहीं छोड़ते। आपने हमेशा देना सीखा है। आपके शिष्यगण आपके कठोर अनुशासन, समयकी पाबन्दी और पढ़ाई-आचरणके प्रति सख्ती देख, आपके श्रीचरणोंमें मुग्धभावसे झुके रहते हैं। सार्वजनिक समारोह हों, आपके प्रतिष्ठित एव बहुत उच्च पदपर आसीन आपके शिष्य, आपकी चरणरज अपने आलपर लगानेमें गौरव महसूस करते हैं। आप सुबह पाँच बजेकी गाड़ीसे प्रवाससे आये हैं, पर ठीक ६ बजे नियत समयपर पण्डितजी बिद्यालय आ जायेंगे।

पण्डितजीके अनुशासन एव कार्य-कुस्तीने पूरे भारतवर्षमें स्याद्वाद विद्यालयकी पताका आज लहरा दी है। रविबाबूका स्मरण करनेसे घातिनिकेतन, योगिराज अरविन्दका स्मरण करनेसे पाखिचैरी आश्रमका ध्यान आता है। इसी भाँति पण्डितजीका स्मरण करनेसे श्री स्याद्वाद विद्यालय (बाराणसी) की स्मृति मानस-पटलपर अंकित होती है। आपके लिए श्री स्याद्वाद विद्यालय ओढ़ना-बिछोना रहा है। आपके प्रवचनोंकी पूरे भारतवर्षमें धूम मची है। जहाँ जाते हैं, वहीँका समाज आपके तप, त्याग, ज्ञान और बारिज-से मुग्ध होकर आपको अपने सर-आँखोंपर बिठाता है। समाजसे अपने लिए कभी कुछ स्वीकार नहीं करेंगे। हाँ, पत्र-पुष्प श्री स्याद्वाद विद्यालयके लिए ग्रहण कर सकते हैं।

आपकी हार्दिक इच्छा रहती है, समाजका आपपर न्यूनतम व्यय हो। समाजके चाहनेपर भी आप प्रथम श्रेणीका मार्ग-व्यय स्वीकार नहीं करेंगे। आप अन्तराग-बहिरगसे सादगीमें विज्जाम करते हैं।

आपके प्रिय शिष्योंने मुझे बताया है, पण्डितजी अपने कमरेमें विभिन्न तरहका मेवा-मिश्री रखते हैं। आपके पास जानेपर स्नेह, आशीर्वाद तथा ज्ञान तो मिलता ही है, साथमें बहुभाँतिके मेवे भी प्रमाद-स्वरूप ग्रहण करनेको मिलते हैं।

×

×

×

आपका धर्मशास्त्र पर प्रवचन सुननेको सुअबसर जिन्हें मिला है, वे जानते हैं, पण्डितजी कैसे धीरे-धीरे साधारण ज्ञाताकी ज्ञान और धर्मकी असल गहराईमें ले जाते हैं। श्रोता वर्ग उनकी वाणीकी सरलता, भाषापर सयम तथा ज्ञान-गाम्भीर्य देख मुग्ध हो जाता है। पण्डितजी नये-नूते शब्दोंमें धर्म एव समाज तथा शास्त्रकी बातें प्रवाहमें कह जाते हैं। समाज बारम्बार धन्य होकर साधुवाद करता है। आप अपनेसे पूर्व बक्ताके बक्तव्यमें नहीं पड़ते।

श्री स्याद्वाद विद्यालयके मन्दिरमें आपको सामायिकमें लीन होते देखा है। दीन-दुनियासे बेखबर। बस, तद्गुण लब्धयेके ध्यानमें अपनेको आत्मसात् किये हुए।

शालमियानगरमें सिद्धचक्रका पाठ हुआ। आरतीके समय आप वेदीके निकट सजदेके आलममें गोया खड़े थे, लगा आपही भगवान्की वाणी सुन रहे हैं। तभी आपने उस दिन सभामें कहा था, "जिनदर्शन करते समय प्रतिमामें मुझें अपना रूप दिसे। यही जिनदर्शनका लक्ष्य होना चाहिये।"

शालमियानगरकी धरती आपकी चरध-बुलसे अनपिणत बार माध्यशाली हो चुकी है। इस जन्मके यहाँ शादी-व्याहारे पधारे हुए हैं स्थानीय पण्डितजी शादीकी रस्में पूजा करवा रहे हैं। आप बुपचाप पूजा वेदीके पास बैठे रहेंगे, पण्डितजीके गुणदोष नहीं निकालेंगे, अपितु उसे प्रोत्साहन देते हैं।

दावतमें बुपचाप बहुत शान्त स्वभावसे भोजन ग्रहण करेंगे। जिन खाद्य-वस्तुओंको आप स्वीकार नहीं करते हैं, उसे बुपचाप धीरेमें इस तरहसे सरका देते हैं कि बगलमें बैठे व्यक्तिको आभास भी नहीं मिलता है।

मुझे आपका स्नेह और आशीर्वाद बहूब करनेका निरन्तर गौरव रहा है। आपका प्यार और दुलार मुझे मंगलाप्रसाद पुरस्कारके समान सुख देता है।

आपके गौरवशाली शिष्योंमें श्री चेतनलालजी जैन, डॉ० भगवन्धरजी जैन, डॉ० नेमिचन्द्रजी जैन शास्त्री, डॉ० राजारामजी जैन इत्यादि प्रमुख हैं। अन्य भाग्यशाली शिष्य भी आपपर कुरबान रहते हैं। आपकी प्रो० कुशलचन्द्रजी गोरानालासे अनुज जैसी आत्मीयता है।

पण्डितजीके सुपुत्र श्री सुपासर्वकुमारजी जैन, चार्टर्ड एकाउण्टेण्ट रांचीमें बहुत ही ऊँचे पदपर हैं। पण्डितजीने अपने हाथसे पोतेके विवाह-सुखको लूटा है, चला है।

आपने प्रसिद्ध पुस्तक 'जैनधर्म' में बहुत सरल शब्दोंमें जैनदर्शनका गूढ तत्त्व प्रस्तुत किया है, एक सुलझे हुए गाइडकी भाँति, सभी चिन्तकोसे परिचय कराया है। वैदिक धर्म और हिन्दू धर्मका तुलनात्मक विश्लेषण, जैनधर्मका दर्शन, आध्यात्मरूपी मणिरत्नको आप जैसा अनुभवो, अध्ययनशील तथा कुशल गोताखोर ही हिन्दीके सरस्वती-मन्दिरमें पेश कर सकता था।

हमने इन्द्रभूति गौतम गणधर और कुन्दकुन्दाचार्यको नहीं देखा है, पण्डितजीको देल लिया, सब कुछ देख लिया। यह हमारे लिये गौरवकी बात है। हम उस युगमें रह रहे हैं जिस युगमें हमारे पण्डितजी कैलाशचन्द्रजी रह रहे हैं। हमें भी वही हवा लग रही है जो पण्डितजीके तपस्वी शरीरका स्पर्श कर सुगन्धमय हो रही है। आइये, आज हम पण्डितजीके भव्य ललाटपर अक्षत, पुष्प और रोलीका टीका लगाकर स्वयंका सम्मानित करें।*

●

पण्डितजी : प्रवृत्तियाँ और विचारधारा

सम्पादन

आदरणीय पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीके जीवन की झलकसे स्पष्ट है कि वे विविध प्रकार की प्रतिभाओं और प्रवृत्तियोंके धनी रहे हैं। दोनों ही दृष्टियोंसे, उनका अन्त व्यक्तिसे लेकर विषय तक व्यापक रहा है। उनको विभिन्न सामाजिक, सांस्कृतिक एवं साहित्यिक प्रवृत्तियोंको संश्लेषणमें, निम्न आठ रूपोंमें वर्गीकृत किया जा सकता है —

- | | |
|------------------------|-----------------------------|
| (१) अध्ययन-अध्यापन | (५) प्रशासन एवं मार्गदर्शन |
| (२) मौलिक लेखन | (६) भ्रमण और धर्म प्रचार |
| (३) सम्पादन और अनुवादन | (७) शोध प्रवृत्ति |
| (४) जैन सदेश का संपादन | (८) राष्ट्रीय प्रवृत्तियाँ। |

उनके विषयमें उनके व्यक्तियोंने अपने सम्पूर्ण लिखते समय उनकी इन प्रवृत्तियोंका अपनी-अपनी दृष्टिसे रोजक विवरण प्रस्तुत किया है। उन्हें समग्रतः सकलित सारके रूपमें देना पण्डितजीके व्यक्तित्वके बहुमुखी रूपके अनुकूल ही होगा। ये प्रवृत्तियाँ उनकी विचारधाराके विविध रूपों को मूलरूपमें प्रकट करती हैं।

१. अध्ययन-अध्यापन—पण्डितजीका अध्ययन काल १९२३ तक अर्थात् उनके बीस वर्षकी

* तीर्थंकर, १९७८ से साभार संशोधित।

वैषे एक माना जा सकता है जब उन्होंने अध्ययन छोड़कर अध्यापनको अपना जीविक-साधन और स्याद्वाद महाविद्यालय काशी को अपना कार्य क्षेत्र बनाया । उन्होंने मुख्यतः धर्म ग्रन्थों का अध्यापन किया । लेकिन सिद्धान्त ग्रन्थों पर उपलब्ध टीकाग्रन्थ न्यायशास्त्रीय मान्यताओं तथा जैनधर्म मान्यताओं के खडन-मंडन के आकर ग्रन्थ हैं, फलतः वे क्रमशः सिद्धान्तशास्त्री के साथ साथ दर्शन व न्यायशास्त्री भी बनते गये । इसी का फल है कि उन्होंने जन न्याय पर एक स्वतंत्र ग्रन्थ ही हिन्दी में प्रस्तुत किया । स्याद्वाद महाविद्यालय के अब तक के लगभग १३०० स्नातकोत्तमसे लगभग ९०० स्नातक पण्डितजी के ही शिष्य रहे हैं जिनमेंसे आज अनेक जैन धर्म व समाज के शैक्षिक, सांस्कृतिक एवं राष्ट्रीय क्षेत्रों में अग्रणी बने हुए हैं ।

अध्यापन के साथ अध्ययनकी वृत्ति आपके साथ अविनाभाव के रूप में रही है । यही कारण है कि आपकी वाक्शक्ति और प्रवचनशक्ति इतनी ग्राह्य एवं सक्षम बन सकी है । कौजर बँकने ठीक ही कहा है कि अध्यापन और भाषण के लिए कई गुना और कई बार अध्ययन करना पड़ता है । अध्ययन-अध्यापनकी इस प्रवृत्ति में उन्हें सस्कृतमय धर्मशिक्षाकी जटिलताकी अनुभव-मन्य करने में सहायता दी जिससे उन्हें भावी पीढ़ी के हितक लिए सिद्धान्त ग्रन्थों के हिन्दी में अनुवाद और सम्पादनकी प्रेरणा मिली । यही नहीं, अपनी अध्ययनशील प्रवृत्ति के कारण उन्हें जैनधर्म सम्बन्धी जैनतर प्राच्य एवं पाश्चात्य भ्रामक मान्यताओं का भी भान हुआ जिसे दूर करने के लिए उन्होंने और भी गहनतर अध्ययन और सज्जनरमक लेखन किया ।

यद्यपि ४७ वर्षों के बाद १९७२ में उनके अध्यापनकी जीविकावृत्ति औपचारिक रूपसे समाप्त हो गई है, फिर भी उनकी अध्ययनवृत्ति अभी भी पूर्ववत् है जो निरन्तर अनेक वर्षों से उनके अनेक प्रकार के प्रकाशित व अप्रकाशित लेखों के रूप में प्रकट होती रहती है ।

अध्यापक होने के कारण स्पष्टतः ही उनका सारा जीवन जैन विद्यालयों के अपने सहयोगी अध्यापकों, विद्यार्थियों तथा शिक्षणदात्री संस्थाओं तथा परीक्षा पद्धतियों से सम्बन्धित रहा है । अपने सम्पादकीय लेखों के माध्यमसे इन क्षेत्रों सम्बन्धित समस्याओं पर उन्होंने अनेक बार प्रकाश डाला है । एक ओर जहाँ वे शिक्षकों और विद्यार्थियों के कर्तव्य और उत्तरदायित्वकी वर्तमान अवस्थाने चिन्तित हैं, वही वे शिक्षकोंकी आर्थिक दुरवस्था एवं समाज द्वारा उनके हितोंकी उपेक्षावृत्ति से रोषपूष भी दिखते हैं । व शिक्षणको मानव के जीवन निर्माणका माध्यम मानते हैं, फिर भी उसे व्यवहारिक जीवनसे असंबद्ध या विलगित रूप में नहीं देखना चाहते इसीलिये उन्हें जैन विद्यालयों के लिए सुयोग्य विद्वानों के वर्तमान अभावकी स्थिति अलखती है और वे इस दिशामें पर्याप्त सुधार चाहते हैं । वे विद्यार्थियोंकी वर्तमान मनोवृत्ति व प्रवृत्ति से भी दुखी हैं और उनकी अध्ययन वृत्तिको जगाना चाहते हैं । उन्हें परीक्षा पद्धति एवं परीक्षकोंकी अम्युक्तियों में भी कुछ क्षोभ है क्योंकि प्रश्नपत्रों में ऐसी विधिसे प्रश्न पूछे जाते हैं जो अध्ययन-विविध व विषयपर या तो आधारित नहीं होते या उन्नत बौद्धिक स्तरपर चले जाते हैं । इसीलिये सन् १९४४ में ही उन्हें भारतकी भावी शिक्षापर लिखना पड़ा था । जिसमें सामाजिक परिदृश्य से राष्ट्रीय परिदृश्य तकका व्यापक लक्ष्य निहित था । पण्डितजी यह मानते हैं कि आज धार्मिक शिक्षाका स्तर गिर रहा है । इसे बनाये रखने के लिये विद्वानोंकी परम्पराका संरक्षण आवश्यक है । इस अर्ध-प्रधान युगमें पाण्डित्यका न्यूक्लियन एवं सबर्चन उन्हें इसलिये भी अभीष्ट है कि इसीसे मूलभूत सिद्धान्तोंकी व्याख्या एवं सुरक्षा हो सकती है । इसके लिये वे विद्यालयोंमें कार्यरत विद्वानोंकी आर्थिक स्थितिको सुधारने के पक्षपर रहे हैं । वह स्वतंत्रचेता विद्वान् हैं और नयी पीढ़ी से भी पक्षातीत व्याख्या एवं मार्गदर्शनकी आशा रखते हैं ।

२. मौलिक लेखन—यह माना जाता है कि अध्ययनशील अध्यापक बिना लेखनी उलाये रह नहीं सकता । ऐसी लेखनी व्यक्तिको विचार एवं अवधारणकी शक्ति, ज्ञानकी मजालको जल-जल तक पहुँचानेकी

कृति तथा ज्ञान-विस्तारोंकी रचनाको प्राप्त करनेकी उत्कट इच्छाको व्यक्त करती है। यह प्रवृत्ति ज्ञानी बुद्धिमानको सरलतामें भी परिवर्तित करती है। वर्तमान अथवा प्रचलन युगमें संस्कृतके बार्हिक एवं दार्शनिक साहित्यको पण्डितजीने हिन्दी भाषामें अनेक प्रकारसे प्रस्तुत किया है जिससे जैनधर्म नववी ज्ञान उन लोगों तक भी पहुँच सके जो न संस्कृत-प्राकृत जानते हैं और न अथवा ही। इन दो भाषाओंको जानने वालोंकी समस्या यह हो सकती है कि उन्होंने अपने एक दर्शनमें भी अधिक मौलिक कृतियोंके द्वारा जैनधर्म, संस्कृति व साहित्यिक विषयमें साधारण एवं प्रगत जनको जानकारी देनेका सफल प्रयास किया है। इनकी सहायतासे लोगोंको यह जानकारी हुई कि एतद्विषयक मान्यताओंका आधार क्या है और उन्हें किसी प्रकार सही रूपमें लिखा जाना चाहिये। जैन न्याय, जैन साहित्यका इतिहास और जैनधर्म लिखकर उन्होंने अनेक विषयोंपर अपनी गरिमामय लेखनी चलाई है। उनके द्वारा लिखित मौलिक पुस्तकोंका विवरण अन्यत्र दिया गया है।

पण्डितजीके मौलिक लेखनके लिये उनका विषयोक्त चुनाव तो महत्वपूर्ण है ही, इसके अतिरिक्त इसके लिये जो नैतिक परिपुष्टता, समुचित भाषा प्रवाह और सरलता तथा अनिव्यक्तिकी स्पष्टता आवश्यक है, वे भी अनेक साहित्यमें मौलिकता परिलक्षित होते हैं। यही नहीं, जिस तुलनात्मक एवं समीक्षामय अध्ययनकी आजका नवविद्वान् चर्चा करता है और जिसके आधारपर वह अपने गुरुजनकी पीढ़ीको अनेक प्रकारसे आलोचित करता है, वह पण्डितजीकी कृतियोंमें कूट-कूट कर भरा है। उनका आशय है कि बिना इस प्रकारके अध्ययनके वास्तविक और सत्यपूर्ण ज्ञान प्रस्तुत ही नहीं किया जा सकता। अनेक लोगोंको यह आपत्ति हो सकती है कि उनके लेखनमें केवल भारतीय अध्ययन या समीक्षण ही पाया जाता है, पश्चात्त्य नहीं। सम्भव है अपने ग्रन्थोंमें ही इस कमीको पूरा करनेकी आज्ञा रखते हैं। वैसे वह कहना असम्भव न होगा कि उन्होंने भारतीय अध्ययनको ही अपना केन्द्र-बिन्दु बनाया है क्योंकि उनका अध्यापन, लेखन तथा चिन्तन भारतीय परिदृश्यमें ही हुआ है। उसीकी स्पष्टता उन्हें अभिप्रेत रही है। माघ ही, पश्चात्त्य विचारधाराका भ्रम लेखनयुगमें उत्तम प्रवृत्तिमान भी नहीं हो पाया था। फलतः आधुनिक दृष्टिसे स्वतः सीमित क्षेत्रोंमें जो भी उन्होंने लिखा है, उनके विषय और कलाकी सभीने भूरि-भूरि प्रशंसा की है। उसे पाठ्यकी अपूर्णता कहकर नकारा नहीं जा सकता।

मौलिक लेखनकी अनेक विशेषताओंमें लेखककी स्वयंके अंतःकर्मको व्यक्त करनेकी तथा उसको पुष्ट करनेकी क्षमताका गुण महत्वपूर्ण है। वस्तुतः स्वतंत्र मतोंका पुनः स्थापन ही ज्ञानके क्षेत्रका विस्तार करना है। हमके अन्तर्गत विरप्रतिष्ठित तथ्यों व घटनाओंका पुनर्व्याख्यान तथा नवीन व स्वतंत्र मतवादका प्रस्थापन एवं पुराने मतवादका नवीन तथ्यों व विचारोंके आधारपर लड़न-मड़न आदिका समाहरण होता है। पण्डितजी द्वारा लिखित मौलिक ग्रन्थोंमें ये सभी विशेषतायें पाई जाती हैं। वे केवल प्राचीन साहित्यके संक्षेप मात्र नहीं हैं। यही कारण है कि उनके कुछ ग्रन्थोंका अन्य भारतीय भाषाओंमें भी अनुवाद किया गया है। उन्होंने मौलिक ग्रन्थोंके रूपमें लगभग ३७०० पृष्ठोंका साहित्य रचन किया है।

३. सम्पादन और अनुवाद—अनेक विद्वान् संपादन और अनुवादनकी प्रक्रिया साथ-साथ करते हैं। संपादनकी प्रक्रिया अनुवादन कार्यके लिए इसलिये महत्वपूर्ण है कि जब तक मूलपाठ शुद्ध एवं सर्वश्रेष्ठ नहीं होता, उसका सही अर्थ कैसे किया सकता है? संपादनमें ग्रन्थकी मूल प्रतिवर्तिका खोज तथा उनके पाठ-भेदोंका अध्ययन कर शुद्ध पाठका निर्धारण किया जाता है। पण्डित जीनेन्द्रकुमार न्यायाचार्यने प्रमेयकमल-संस्कृत तथा न्यायकुमुदवन्दन नामक न्याय ग्रन्थोंको इसी विधिसे संपादित किया है। संपादनकी प्रक्रियामें मूलग्रन्थोंके लेखक सबकी विवरण और समीक्षा भी प्रस्तुत की जाती है जिसके लिए विशेष अध्ययनकी

आवश्यकता होती है। प्राच्य विद्याओंके प्राचीन ग्रन्थोंमें लेखक सम्बन्धी जानकारी एक चुष्कर कार्य है क्योंकि उनके लेखक 'यथाकामे'में विश्वास करते थे। यही कारण है कि अनेक लेखकोंके जीवन व समयके संबंधमें अबतक मतभेद चल रहे हैं।

अनुवादका उद्देश्य जटिल एवं अन्य भाषाओंमें उपलब्ध ग्रन्थ या विषय-वस्तुको सरल जनभावोंमें प्रस्तुत कर लोकोपकारकी भावनाको भूतस्वरूप देना है। भारतमें पाश्चात्य विद्याके प्रसारमें अंग्रेजीके अनेक विषयोंके ग्रंथोंका भारतीय भाषाओंमें अनुवाद किया गया है। इसी प्रकार, पाश्चात्य जगत्को भारतीय विद्याओंसे परिचित करानेके लिए अनेक भारतीय ग्रन्थोंका अंग्रेजीमें अनुवाद हुआ है। उच्च शिक्षाका माध्यम पर्याप्त समय तक अंग्रेजी होनेके कारण भारतीय विद्याओंके सम्बन्धमें अनेक पुस्तकें भी मौलिकतः अंग्रेजीमें लिखी गई हैं। वस्तुतः भारतीय विद्याओंके महत्त्वका आभास भी हमें पाश्चात्य लेखकों तथा अंग्रेजीके ग्रन्थोंसे ही हुआ है। सम्भवतः भारतीय विद्याओंके साहित्यिक जनभावोंमें अनुवादकी प्रेरणाका यही स्रोत रहा है जिससे भारतवासी अपने ऋषियों व आचार्योंके ज्ञानको पढ़ सकें, जान सकें। संस्कृत एवं प्राकृत भाषाके लोकभाषा न बन पानेमें अनेक कारण रहे हैं। पर उसमें निबद्ध ज्ञान आज भी अनेक दृष्टियोंसे अद्वितीय माना जाता है। जैन विद्याओंसे सम्बन्धित संस्कृत-प्राकृतके ग्रन्थोंका स्थान भी इसी कोटिमें आता है। अतः उस ज्ञानको बहुजन सुलभ बनानेके लिए उनका जनभाषान्तरण आवश्यक हो गया। दो-तीन सौ वर्ष पहले राजस्थानमें अनेक विद्वानोंने तत्कालीन भाषामें आगम ग्रन्थोंकी टीकाएँ लिखी थीं। उन्नी परम्परामें वर्तमान पीढ़ीके अनेक जैन विद्वानोंने आजकी भाषामें यह कार्य किया है। पण्डित कैलाशचन्द्रजी भी ऐसे विद्वानोंमें प्रमुख हैं। आपने जयधवलाके समान आगम ग्रन्थोंके तरह खण्डों सहित लगभग सत्ताईस ग्रन्थोंका सम्पादन और अनुवाद किया है। इस प्रकारका कुछ कार्य आज हाथमें भी है।

अनुवादकी सफलताके लिए सम्बद्ध भाषाओंके ज्ञानके साथ भाष-प्रवाह और भाषा-प्रवाहकी प्राकृतिक शक्ति आवश्यक है। अच्छा अनुवाद वह माना जाता है जिसमें यह पता ही न चले कि पाठ्यवस्तु मूल है या भाषान्तरकृत है। मूल लेखकके सूत्र व जटिल अन्तर्विचारोंको समझकर उसे सुबोध भाषा देना अनुवादककी स्वयंकी प्रतिभा होती है। इस दृष्टिसे निश्चय ही पण्डितजी सम्पादन-अनुवाद कलाके उत्कृष्ट कोटिके धनी हैं। उनके द्वारा हम कोटिमें प्रणीत ग्रन्थोंकी सूची उनकी कृतियोंके अन्तर्गत दी गई है। उनके द्वारा सम्पादित-अनूदित साहित्यकी अनुमानित पृष्ठसंख्या ८००० से अधिक होगी।

४ 'जैन सन्देश'का सम्पादन—ग्रन्थोंके सम्पादन-अनुवादके अतिरिक्त, 'जैन सन्देश'के समान साप्ताहिक पत्रका सम्पादन भी पण्डितजीकी एक प्रवृत्ति रही है। यह जैन धर्मकी प्रतिष्ठा बढ़ाने, जैन समाजको सशक्त करने तथा सामाजिक धार्मिक समस्याओंके समय समुचित मार्गदर्शन करनेमें सदैव अग्रणी रहा है। १९१९ में प्रारम्भ इस पत्रने जैन जगत्में अपने सम्पादकके कारण अपना एक विशिष्ट स्थान बना रखा है। इसके मामान्य एवं सम्पादकीय लेखोंकी कोटिमें आकर्षण रहा है, नवीनता रही है। सम्पादककी पञ्चातीत विचारधारा पत्रकी शक्ति बनी हुई है। यही कारण है कि यह पत्र समाजके अनेक क्षमावालोंके आबजूब भी अपना सुदृढ़ आधार बनाए हुए है। पत्र सम्पादनके लिए आवश्यक बहुमुखी सूचनाओंका सधारण-ममीक्षण, समय-समयपर जानेवाली सैद्धान्तिक, सामाजिक, राष्ट्रीय या अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओंके तथ्यपूर्ण विश्लेषणकी क्षमता एवं पञ्चातीत स्वतंत्र मार्गदर्शनकी प्रवृत्ति पण्डितजीमें निश्चय ही विद्यमान है। इसके सम्पादकीय लेखोंके माध्यमसे उन्होंने अपनी विचारधाराओंको बड़े स्पष्ट व साहसपूर्ण ढंगसे व्यक्त किया है और समाजका विश्वास अर्जित किया है। अपने पुष्ट एवं आगम सम्मत विचारोंके कारण उन्हें पर्याप्त विरोधका भी सामना करना पड़ा है। आज भी वे अपनी इसी वृत्तिके कारण अनेक

वर्षों के कोपभाजन बने हुए हैं। लेकिन पण्डितजी सिद्धान्तों की सराहा एवं व्याख्या की तुलना में कुछ व्यक्तियों की उपेक्षाओं या प्रहारों को सहना अधिक पसन्द करते हैं।

उन्होंने अपने सम्पादकीय लेखों में समथ-समथपर बाईं बनेक सामाजिक समस्याओं पर अपने विचार व्यक्त किये हैं। उन्होंने मुनि चन्द्रसागरजी, अमिनन्दनसागरजी, पुस्तक विक्रेता तथा शिथिलाचारी स्थागियों की प्रवृत्तियों को आगम बिन्दु बताकर बाईं मुनिधर्म के पालनका पक्ष लिया है। मुनियों द्वारा पदवी या उपाधिग्रहण की परम्परा को भी वे उचित नहीं मानते। अपनी इन विचारधाराओं के कारण समाज के कुछ वर्गों में उनके प्रति जो रोष है, उसका अनुभव लेखकों भी अनेक स्थानों पर हुआ है। समय-समय पर पण्डितजी ने सामाजिक समस्याओं पर भी अपनी चिन्ता व्यक्त की। शिखरजी के जल प्रदूषण, तीर्थक्षेत्रों के भ्रगडे, दहेज प्रथा, जबलपुर काण्ड, दसलक्षण और कषाय, 'सरिता और ब्लिट्स' में जैन धर्म और समाज से सम्बन्धित प्रकाशित सामग्री और ऐसी ही अन्य समस्याओं उनके प्रसार विचारों की अभिव्यक्तियों के माध्यम बनी हैं। वे विद्वानों के संगठन, दि० जैन सच, 'जैन लिखावो' आन्दोलन, महिलाओं के स्वावलम्बन, मूर्तिपूजन, शाकाहार, दिवाभोजन, गजरथ के ममान सामाजिक और धार्मिक उत्सव, कारवा गुस्कुल एवं जैन सिद्धान्त भवन जैसी संस्थाओं तथा आचार्य तुलसी के समाज सुधारक आन्दोलन के पक्षधर हैं।

वर्तमान स्थिति की समीक्षा करने हुए उनकी मान्यता है कि जैनो से जैनधर्म कूटता जा रहा है। उन्हें हवाका रूब गब समय को पहचानने का सकेत पण्डितजी ने कई बार दिया है। वे जैन धर्म और सस्कृतिके प्रचार की आवश्यकता अनुभव करते हैं और इन प्रयत्नों में सभी प्रकार से सहयोग करते हैं। वे वर्तमान मुमुक्षुओं तथा अ-मुमुक्षुओं की स्थिति से पर्याप्त चिन्तित हैं और उन्होंने दोनों को ही समय बरतने का तथा आगमों को सही रूप में लेने का मुझाव दिया है। उनकी मान्यता है कि समाज में पैतृकी वर्षा होती है पर उनका समुचित उपयोग होना चाहिए। पण्डितजी जैन धर्म को स्वतन्त्र मानते हैं तथा भारत के सभी सम्प्रदायों के बीच सौमनस्य एवं सम्मेलन का विचार प्रस्तुत करते हैं। वे समाज को शुद्ध, दृष्टिको निर्मल तथा वादविवाद-हीन बनाने का आग्रह करते हैं।

पण्डितजी यह मानते हैं वीतरागता ही सच्चा धर्म है और जीवन का लक्ष्य है। इसे प्राप्त करने के लिए सम्यक्-दर्शन और सम्यक्-चरित्र दोनों आवश्यक हैं। व्यवहार मार्ग ही निश्चय मार्ग की दिशा मिलती है। इन विचारों को पुष्ट करने के लिए उन्होंने समय-समय पर उत्पन्न मतवादों की समीक्षा की है। मार्क्सवाद की प्रमुखता को स्वीकार करते हुए भी वे क्रयवाद की पूर्ण उपेक्षा के पक्षधर नहीं हैं। उसी के अनुरूप जहाँ एक ओर वे मूलशकर देसाई की टीका की आलोचना करते हैं, वहीं दूसरी ओर वे कानजी स्वामी के कट्टर विरोध की भर्त्सना भी करते हैं। उनका मत है कि धर्म और विज्ञान के बीच तत्कालीन रूप से दृष्टिगोचर जेदक रेखा की बिधिवत् विवेचना के लिए एक ज्ञान-विज्ञान अकादमी होनी चाहिए। वे शास्त्र सभाओं की उपयोगिता स्वीकार करते हैं और सिद्धान्त ग्रन्थों के अध्ययन का अधिकार सभी जिज्ञासुओं के लिए मानते हैं। धार्मिक दृष्टि से वे नारी को बिधकी बेल ही मानते हैं, पर उसकी प्रगतिके लिए पर्वीत उत्सुक प्रतीत होते हैं। उन्होंने आचार्य पद, दिगम्बरत्व, गन्ध और मोक्ष का उपाय, भूतार्थ और अश्रुतार्थ, मिथ्यादृष्टि और सम्यग्दृष्टि, आचार्यों की प्रामाणिकता, पत्नीयशास्त्र, नियतिवाद और सर्वज्ञता आदिके समान वंमान में अनेक विवादग्रस्त समस्याओं पर अपनी तीक्ष्ण और तर्कसंगत लेखनी बलाई और अपने विद्वद्बर्णों को प्रभावित किया है।

“जैनसन्देश” का प्रारम्भ भारतीय स्वातन्त्र्य के आन्दोलन के युग में हुआ था। स्वतन्त्रता एक मौलिक राष्ट्रीय समस्या थी जिससे प्रत्येक भारतवासी मन, बचन व कार्य से आन्दोलित रहा है। “जैनसन्देश” इससे अछूता कैसे रह सकता था? उसने गांधीजी के अहिंसात्मक आन्दोलन के राष्ट्रीय प्रयोग का प्रचण्ड

समर्पण किया और समय-समयपर लेख और लेखवाक्यों लिखी। उन्होंने हिन्दू-मुसलमान, ईसाई और अन्य जातियों के बीच एकता के संदर्भमें लेख लिखे एवं पाकिस्तानवादी विचारधाराको शोध और अविष्टकी दृष्टिसे देखा। उन्होंने ग्रामोद्योग और अन्धर चरखाका समर्पण किया, भू-दानको भी उन्होंने सराहा। अतिवृष्टि, अनावृष्टि, बेकारी, झांझोले राजनीतिक स्थितियोंमें उन्हें सदैव चिन्तित किया है। रमटुभाषाके प्रसनपर भी उन्होंने अपने विचार व्यक्त किये हैं और उन्होंने हिन्दीको इस पवपर प्रतिष्ठित करनेकी बकालशकी। लेकिन वे संस्कृत-निष्ठ हिन्दीके पक्षपाती नहीं रहे। वे व्यापक राष्ट्रीय हितको विचार कर कार्य करनेवाले नेताओं तथा जनतंत्रीय पद्धतिके पोषक हैं। उन्हें देशभक्त, समाजसेवक तथा प्रभुत विद्वानकी क्षति प्रकृतिकी क्रूरता ही लगती है क्योंकि इन अस्थियोंकी पूर्ति बुरा ही प्रतीत होती है। पश्चितजीवे जैन सदेवमें अपने सपादकीय कालमें कोई ९०० सपादकीय और अनेक लोकप्रिय तथा शोध लिखे हैं। इन्की सूची पृथक्से दी जा रही है। इनके सपादित सफलसे लगभग ४००० पृष्ठका साहित्य निमित्त हो सकता है।

५ प्रशासन—स्याद्वाद विद्यालयमें अध्यापनके साथ ही उन्हें प्राचार्यके रूपमें उसका सभी दृष्टि-योग्ये प्रशासन भी करना पड़ा है। आधुनिक प्रशासन कलाके सिद्धान्तोंके अनुसार, अच्छे प्रशासकमें कुछ अनिवार्य गुण होने चाहिये। उसे समय-समयपर बजादपि कठोरपि मूढ़नि कुसुमावर्षिके समान रूप प्रदर्शित करने चाहिये। मीन भावसे सभी प्रकारकी अभिव्यक्तियाँ अद्विग होकर सुनीं चाहिये और निष्पक्षभावसे समस्याओंपर निर्णय देने चाहिये। वे यूनिवर्सिटीमें अनुशासन-प्रिय युवक प्रशासक रहे हैं और इसलिये उन्हें अनुशासनको कठोरतासे प्रतिष्ठित करना अभीष्ट रहा है। उनके अनुशासन-प्रेमके शिकार अनेक स्नातक हुए हैं पर वे आज भी पश्चितजीके प्रति अपनी धृढा रखते हैं। उनका मत है कि कुमार और युवावस्थाके प्रारम्भ में अनुपम बह वैचारिक परिपक्वता नहीं आ पाती जो उसे सम्पूर्ण हितहित एवं दूरदृष्टिके विचारकी क्षमता प्रदान कर सके। इसलिये इस अवस्थामें अनुशासन एवं नियंत्रण तो आवश्यक है ही, मार्गदर्शन भी आवश्यक है।

स्याद्वाद महाविद्यालयके प्राचार्य होनेके कारण विद्यार्थियोंके अतिरिक्त अध्यापकोपर भी पश्चितजीका प्रभाव रहा है। उनकी समयकी पाबन्दी, बुरसे विस्तृती हुई गम्भीर मुद्राके बीच बिजली-सी क्षणिक मुस्कुराहट सहन विद्वत्ताकी छत्रसे सभीके मनमें उनके प्रति आदरभाव और अनुकरणीयता रही है। मुझे लगता है कि १९६० के बाद इस विश्वमें काफ़ी परिवर्तन आया होगा जो १९७२ तक तो इसी चिन्तागी के रूपमें रहा, पर उनकी सेवानिष्ठिके बाद उस परिवर्तनमें विस्फोटक रूप ग्रहण करना प्रारम्भ किया। जब विश्वालय पुन अपने पूर्ववत् अनुशासित एवं अध्ययन-अध्यापन परायण रूपको तो नहीं प्राप्त कर सकता, पर ममद्वये आई लहरे उनकी क्षुत्तरता एवं प्रशासनिक क्षमतासे शान्त हो गई है।

बहुतेरे लोग अनुशासन एवं नियंत्रणमें कठोरताको पसन्द नहीं करते। मुझे दिल्लीमें विद्यालयके ही एक भूतपूर्व प्रबन्धक मिले। उनकी उद्देलित अभिव्यक्तियोंसे मुझे इस तथ्यका आभास हुआ। पर मैं मानता हूँ कि शिक्षा जगत्की अनेक समस्याओंका मूल कारण इन दिशामें उत्पन्न लोचशीलता ही है। यह असीम हो गई है और शिक्षा जगत्से यह शब्द लुप्त हो गया लगता है। मुझे लगता है कि पश्चितजी भी इस स्थितिसे परम दुःख होंगे।

प्रशासनके उत्तम गुणों और उनके परिपालन करानेकी क्षमताके कारण ही वे पेंसिलिस साल तक एक ही सस्थामें बने रहे। स्थानकी यह अपरिवर्तनीय एवं स्थिरता शायद काशीका प्रभाव और आकर्षण हो, पर इससे काशी औरबाधित ही हुई। यहाँसे जीवनमें और संस्कृतिका प्रकाश भारतमें बतुदिक फ़ैला।

विद्यालयके प्रशासनके अतिरिक्त वे अनेक सस्थाओंके भी औपचारिक मार्गदर्शी प्रसक्त बने

रहे हैं। ये सस्वाये उनके इस गुणका साथ ही उपयोग करती हैं।^{१०} प्रकृति के नियमों के अनुरूप उन्हें भी अपने इस उत्तम गुणों के पारितोषिकों के रूप में अनेक बार प्रहार सहने पड़े हैं, पर उन्होंने सन्निधुता तथा स्थिति-स्थायकता की शक्तियों से उनपर बिजब पायी और अपने उत्तम प्रशासकीय गुणों का परिचय दिया।

६ भ्रमण और घर्म प्रचार—जो व्यक्ति लेखक, प्रशासक या मार्गदर्शी हो, उसकी प्रतिष्ठा का व्यापक प्रभाव स्वाभाविक ही है। फिर पण्डितजी तो कागजी अधिक भारतीय जैन-संस्थाओं के संचालक थे। अतः उनपर विद्याध्ययन और अध्यापन के अतिरिक्त परोक्ष रूप से जैनधर्म और संस्कृत के प्रचार-प्रसार का उत्तरदायित्व भी रहा है। यह कहने में कोई सकोच नहीं है कि उन्होंने इस उत्तरदायित्व का भी सक्षमता से आदर्शरूप में निर्वाह किया है। इससे जहाँ जैनधर्म की प्रतिष्ठा बढ़ी है, वहाँ स्यादाय महाविद्यालय की आर्थिक स्थिति भी सुदृढ़ हुई है। वर्ष १९२७ से १९७९ तक उन्होंने ४६ बार दशलभ्रण पर्वपर विभिन्न क्षेत्रों की यात्रायें की हैं और विद्यालय को १,१६००० ०० रु० से भी अधिक की राशि प्राप्त कराई है। उनके भ्रमण-क्षेत्रों में उत्तरप्रदेश, मध्यप्रदेश, बम्बई बिहार, असम, बंगाल, राजस्थान, पंजाब और दिल्ली प्रमुख रहे हैं। उन्होंने महावीर जयन्ती पर भी अनेक स्थानों का भ्रमण किया है। अनेक धार्मिक एवं राष्ट्रीय महत्त्व के अवसरों पर रेडियो प्रसारण किये हैं। अनेक सामाजिक एवं धार्मिक उत्सवों एवं सस्वभावों के धार्मिक अधिवेशनों पर भी अनेक स्थानों की यात्रा की है। दक्षिण भारत भी उनके लिए अकृता नहीं रहा। इन प्रकार पर्वों, उत्सवों, अधिवेशनों तथा अनेक अवसरों पर पण्डितजी का लगभग प्रतिवर्ष दशमास समय इसी कार्य के लिए व्यतीत होता रहा है। इससे जैनधर्म व उसके विविध अंगों का प्रचार-प्रसार तो हुआ ही है, स्यादाय महाविद्यालय की प्रतिष्ठामें भी चार चाँद लगे हैं।

भ्रमण की यह प्रवृत्ति पण्डितजी के जीवन का एक अंग बन गयी है। प्रारम्भ में उनकी यह वृत्ति सामाजिक व धार्मिक स्तरों तक ही सीमित थी, पर अब वह शैक्षिक स्तर पर भी पहुँच गई है। यही कारण है कि पिछले अनेक वर्षों में उन्होंने अनेक विश्वविद्यालयीय स्तर की जैन विद्या संशोधियों एवं सस्वजनित विचारगोष्ठियों में भाग लेकर जैन विद्याओं के ज्ञान के प्रसार के अतिरिक्त उसके उच्चस्तरीय सर्वांग एवं सप्रसारण में भी योगदान किया है। इससे यह भी अनुभव हुआ है कि नवीन जैन विद्या के अधिकारियों के निम्न प्राचीन जैन विद्या के अधिकारियों का सहयोग और मार्गदर्शन इस सर्वांग के और भी प्रभावक बना सकता है।

७ शोध प्रवृत्ति—अध्ययन-अध्यापन में रत व्यक्तियों एवं विद्वानों में प्राचीन और नवीन विषयों पर शोध की प्रवृत्ति, ज्ञान की अभिवृद्धि, विचार और चिन्तन शक्तियों की क्षमता तथा उपयोगिता को प्रकट करती है। यह विलुप्त एवं पुरातन ज्ञान को प्रकाशित करती है तथा नये क्षितिजों का अन्वेषण करती है। इससे पुरातन की गरिमा की अभिवृद्धि का मान होता है और ज्ञान के प्रवाह की निरन्तरता पुष्ट होती है। पाश्चात्य देशों में तो अध्ययन और शोध—दोनों प्रवृत्तियाँ अविनाभाव रूप से चलती हैं। शोध-लेखन की प्रवृत्तियों भी प्रेरित करती हैं। फलतः विद्वानों के लिए शोध-प्रक्रियामें लगना एक सहज वृत्ति है। पण्डितजी में भी इस प्रवृत्ति के दशन प्रारम्भ से पाये जाते हैं। इसी के फलस्वरूप उन्होंने जैनधर्म तथा उसके अनेक विषयों व आचार्यों के सम्बन्ध में ऐतिहासिक, पुरातत्वीय एवं समीक्षात्मक लेख और ग्रन्थ लिखे हैं। न्यायकुमुदचन्द्र की प्रस्तावना तथा अनेकान्त, जैनसन्देश के शोधक, जैनसिद्धान्त भास्कर और ऐसी ही अनेक पत्रिकाओं में प्रकाशित उनके तीन दर्जन से अधिक शोध-लेख उनकी इस प्रवृत्ति को पुष्ट करते हैं। यही नहीं, उनके अनेक ग्रन्थों में वर्णित विषय-वस्तु की विवेचना भी उनके गहन अध्ययन और मनवको प्रकट करते हैं। 'जैनसाहित्य का इतिहास' तो इस दृष्टि में एक सर्वोद्दिष्ट ग्रन्थ है। शोधवृत्ति के साथ-साथ उनमें स्मरणशक्ति तथा अभि-

व्यंजना शक्ति भी प्रचुर परिलक्षित हुई है जिनका उल्लेख युवाचार्य महाप्रज्ञवीके समान मनीषीने अपनी अभीष्टाने व्यक्त किया है। उनकी इस वृत्तिके कारण कुछ लोग उन्हें 'जैनधर्मका इन्स्टीट्यूट' ही मानते हैं। इसीलिए अनेक देशी और विदेशी विद्वान् अपने शोधकार्यमें उनसे सदा मार्गदर्शन लेने जाते हैं। यह सही है कि उन्होंने शोधकार्यके माध्यमसे आजके विस्वविद्यालयोंसे कोई उपाधि नहीं प्राप्त की है, पर उनकी अनेकों प्रस्तावनायें और ऐतिहासिक निबन्ध आजकी किसी भी पी-एच०डी० के शोधप्रबन्धसे निश्चित रूपसे उत्कृष्ट कोटिमें जाती हैं। उनमें जो अध्ययनका गाम्भीर्य और अभिव्यक्तिकी मनोहरता है, वह आजके प्रबन्धोंमें कहाँ मिलती है? हमें इस बातकी प्रसन्नता है कि उनके अनेक शिष्य भी इसी प्रकारकी गंभीर शोध दिशामें लगे हुए हैं और जैन दर्शन तथा संस्कृतिके अज्ञात, दुर्लभ एवं उपगृहित अंगोंका उद्घाटन कर रहे हैं। वर्तमानमें, आकस्मिक रूपमें उठने वाले अनेक सैद्धान्तिक महत्वके प्रश्नों पर उनके लेख इस दिशामें मूल्यवान् हैं। पंडितजी आज भी अपनी इस प्रवृत्तिकी जीवन्त रूपमें चला रहे हैं।

८ राष्ट्रीय प्रवृत्तियाँ—जैन समाज भारतीय राष्ट्रका ही एक अंग है। अतः उसका विद्वद्बृन्द अपने समाजको राष्ट्रीय समस्याओंके समय उसमें सक्रिय भाग लेनेके लिये सदैव प्रेरित करे, यह स्वाभाविक ही है। इसीके अनुरूप पंडितजीने भी अनेक प्रकारकी राष्ट्रीय समस्याओं पर अपने विचार व्यक्त कर समाजकी मार्गदर्शन दिया है। उन्होंने स्वातंत्र्य आन्दोलनके अवसर पर अनेक प्रकारमें प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रेरणायें देकर विद्यालयके स्नातकोंमें राष्ट्रीय चेतनाको पनपाया है। उन्होंने राष्ट्र भाषाके रूपमें हिन्दीका सदा समर्थन किया है। अहिंसा एवं सर्वधर्म समभाव पर उनकी लेखनी चली है। भारतीय स्वतन्त्रता प्राप्तिके अवसरपर सर्वधर्म-प्रार्थनाके अन्तर्गत जैन प्रार्थनाओंके प्रसारणके लिये उन्हें ही चुना गया। महावीर निर्वाणोत्सवकी रजतशतीमें जैन गीताके रूपमें सकलित 'ममन सुत' का हिन्दी गद्यानुवाद भी उन्होंने ही किया है। उसके सकलनमें भी उनका योगदान अमूल्य रहा है। भारतमें समय-समय उत्पन्न होनेवाली राष्ट्रीय समस्याओं पर समाजको उचित कर्तव्य निभाने एवं समुचित मनोवृत्ति प्रदर्शित करनेके लिये उन्होंने सदैव आवाज लिये हैं। यही कारण है कि राष्ट्रीय विपत्तियोंके समय तब, भन व धनसे राष्ट्र की महायत्ता और सेवा करने वालोंमें जैन समाजको अग्रणीके रूपमें माना जाता है।

इस सूक्ष्मदर्शी संश्लेषणके आधार पर पंडितजीकी बहुविध प्रवृत्तियोंके दूरदर्शी महत्वका अनुमान सज्ज ही लगाया जा सकता है।

पण्डितजी और बुन्देलखण्ड

डॉ० नरेन्द्र विद्यार्थी, छतरपुर

स्थापित महाविद्यालय, काशीके भावात्मक एवं भौतिक बीजारोपणमें बुन्देलखण्डकी ही अनेक विधु-तियोंका हाथ रहा है। एतदर्थ एक ओर जहाँ उन्होंने जीवनाथ मिश्र जैसे विद्वानोंकी गहरी सुनी, वहीं उन्हें अम्बादास शास्त्रीके समान पण्डितोंका प्रोत्साहन भी मिला। १२ जून, १९०५ के दिन विद्यालयके प्रथम छात्रोंमें इसी क्षेत्रके छात्र रहे हैं। फलतः बुन्देलखण्डके बालकों और पालकोंमें काशीके प्रति अभिरत अनुराग बना रहे, यह स्वाभाविक भी है। यही कारण है कि काशीके दूरवर्त होनेपर भी इस विद्यालयमें बुन्देलखण्डके छात्रोंकी संख्या सदैव दो-तिहाईके लगभग रही है। इस निष्कर्षकी पुष्टि विद्यालयकी स्पर्धायन्त्री स्मारिका,

१९५५ में प्रकाशित ३७० स्नातकोंकी सूचीमें लगभग २४० के इस क्षेत्रके होनेके तथ्यसे होती है। यहाँ बुन्देलखण्डका अभिप्राय बृहत्तर बुन्देलखण्डसे लेना चाहिये जो बुन्देली भाषाका क्षेत्र है। इसमें वर्तमान मध्यप्रदेशका बिन्ध्यक्षेत्र, महाकोशल, कुछ मालव क्षेत्र तथा उत्तरप्रदेशके कुछ हिस्से समाहित होते हैं और इसीलिये यह सम्भव हो सका है कि आज इस क्षेत्रके प्रत्येक नगर और अच्छे ग्राममें इस विद्यालयका स्नातक पाया जाता है। यही नहीं, कहीं-कहीं तो स्नातक पीढ़ियाँ तक पाई जायी हैं। ये सभी स्नातक जहाँ अपने कामों के प्रति गर्वका अनुभव करते हैं, वही अपने क्रिया-कलापोंसे काशीको गौरवान्वित भी कर रहे हैं। इस कथनमें प्राकृतिक नियमानुसार, अपवादोंकी कमी नहीं है।

उपरोक्तसे स्पष्ट है कि स्याद्वाद विद्यालयका विद्यार्थी समुदाय बुन्देलखण्ड बहुत रहा है। इसीलिये वहाँके अध्यापकों और अधिकारियोंकी यहाँके छात्रोंके प्रति एक विशेष प्रकारकी अनुरागात्मक भावना तथा विद्यादानके प्रति सजीवता पाई जावे, इसे महज प्रकृति ही मानना चाहिये। १९२७ से विद्यालयके प्रधानाध्यापक और वर्तमान अधिष्ठाता पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्रीको तो इस क्षेत्रके विद्यार्थियोंसे और प्रगाढ़ स्नेह समाहित है क्योंकि उन्हें बुन्देलखण्डके ही कुछ विद्वानोंने काशीमें पढ़ाया है। इनके अतिरिक्त, इस क्षेत्रके स्नातकोंने उनके साथ स्याद्वाद महाविद्यालयमें अध्ययन और अध्यापन भी किया है। इस तरह बुन्देलखण्ड क्षेत्र स्याद्वादके वर्तमान अधिष्ठाताकी गुरुभूमि, सहपाठी भूमि, सहकर्मी भूमि तथा विद्यार्थी भूमि है। अनेक तीर्थक्षेत्रोंके कारण यह धार्मिक आत्माकी भूमि तो है ही। इन कारणोंसे पण्डितजीके मनमें अन्य क्षेत्रोंकी तुलनामें इस क्षेत्रके स्नातकोंके प्रति बहुगुणित अनुराग और सद्भावना रही है। उन्होंने इसे अगणित अवसरों पर अनेक उत्सवों एवं व्यक्तितगत समारोहोंमें व्यक्त भी किया है। इस क्षेत्रके विद्यार्थियोंने यह अनुभव किया है कि पण्डितजी न केवल विद्यागुरु ही हैं अपितु वे जीवनगुरु भी हैं। उनके आशीर्वादात्मक सहयोगसे इस क्षेत्रके अनेक विद्यार्थी भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें नियोजित होकर आपकी गाथाका परोक्ष चिबरण देते हैं। पूर्वमें पश्चिम तथा उत्तरमें दक्षिण किसी ओर भी प्रमुख नगरमें जाइये, आपको इस क्षेत्रका विद्वान् अवश्य मिलेगा।

इस क्षेत्रके प्रति अपार आकर्षणका ही यह फल है कि इस क्षेत्रके जिन किसी भी उत्सवमें आपको आमन्त्रित किया जाता है आप उसमें अत्यंत सजीवताके साथ सम्मिलित होते हैं। दशरथ, महावीर जयंती, गजरथोत्सव, धर्मचक्र स्वागत आदि पर आपने जबलपुर, ललितपुर, द्रोणगिर और सतना, जैने अनेक स्थानों पर अपने प्रवचन दिये हैं। आपको इन यात्राओंके समय आपकी क्षेत्रीय शिष्टमण्डलीकी प्रभा देखते ही बनती है। यह अपने जीवन उपकर्ता तथा सस्कृतसि आज अधिक जीवन्त प्रेरणा लेती है क्योंकि विद्यार्थी जीवन तो परोक्षतः ही प्रभाववादी रहा होगा। उस समय इतनी मानसिक या बौद्धिक परिपक्वता कहाँ रहती है जो स्थायी प्रभाव कर गुणोंका अनुकरण कर सके। वह तो विद्रोहका जीवन होता है।

पण्डितजीने अपने जीवनमें दोनो प्रकारके बुन्देलखण्डोंके शिष्य देखे हैं विद्रोही और अनुयायी। सम्भवतः जो विद्यार्थी जीवनमें विद्रोही थे, वे आज या तो उनके उत्कट अनुयायी बन गये हैं या फिर प्रचण्ड विद्रोही हो गये हैं। पर आदर्श जीवनवर्णन देने और पालने वालेके लिए यह स्थिति तो सामान्य ही है। फलतः आपका आशीर्वाच दोनोंको समान रूपसे मिलता रहता है। मुझे याद है कि एक बार स्याद्वाद महाविद्यालयमें यह प्रश्न एक जटिल रूप लिये हुये था कि सस्कृतके साथ अंग्रेजी पढ़ी जाय या नहीं, अनेक विद्यार्थियोंकी इस बातमें रुचि रही है कि आजीविकाके क्षेत्रकी सम्भावनाओंको उन्नत करनेके लिए धार्मिक शिक्षाके साथ लौकिक शिक्षाकी उपाधियाँ भी होनी चाहिये। इस रुचिका एक और भी प्रेरणा स्रोत था। उस समयके जैन विद्यालयोंके अनेक प्रमुख जैन विद्वान केवल लौकिक शिक्षा ही ले रहे थे।

विद्वान् भी उपस्थित थे। जबलपुरमें भी क्षेत्रीय स्वाहादियोंने उनको एक अभिनन्दनपत्र समर्पित कर अपनेको कृतार्थ किया था।

एक ओर जहाँ क्षेत्रीय शिष्यमण्डली अपने विद्यागुरुके कारण वीरवका अनुभव करती है, वहीं पण्डितजी भी समय-समयपर इस क्षेत्रके स्वाहाद स्नातकोंके प्रति अपने भावभीने उद्गार व्यक्त करते रहते हैं। पूज्य वर्णीजीके समाधिमरणके समय वे वहाँ उपस्थित थे। उस समय उन्होंने अपने जीवनके लिये एक परमावश्यक व्रत ग्रहण किया था—लौकिक कल्याणके साथ ही पारलौकिक कल्याणके हेतु भी समाजकी मनोभूमि विशुद्ध करनेके लिए पूज्य वर्णीजीके उपदेशोंको और अधिक रूपमें प्रचारित करनेका व्रत लिया था। तभीसे बुन्देलखण्डमें उनके आवागमनकी दरम्भारता कुछ बढ़ गयी। वर्णीजीने एक समय पण्डितजीसे कहा था, जब तक सन्ध्यामें एक रुपयेका भी फण्ड रहे और जब तक एक भी छात्र रहे, तब तक आप विद्यालय चलाते रहे। वर्णीजी द्वारा सौंपा गया यह उत्तरदायित्व वे आजतक निभा रहे हैं। यह उन जैसे समर्थ व्यक्तित्वका ही काम है जिससे हमारे क्षेत्रीय लोग लाभान्वित हो रहे हैं। इन्हें ही सम्बोधित करते हुए पण्डितजीने एकबार द्रोणगिरिमें कहा था, "मैंने अपने जीवनमें अभी तक 'अनेक अग्रह अभिनन्दन'के कार्यक्रम देखे हैं, मेरे भी हुए हैं। परन्तु यह जो अभिनन्दन बुन्देलखण्डके छात्रों द्वारा आयोजित हुआ है, वह सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। गुरुके प्रति जो निष्ठा मैंने बुन्देलखण्डके छात्रोंमें देखी, वह अन्यत्र देखनेमें नहीं आई। लघु सम्मेलनके कहे जानेवाले द्रोणगिरिमें यह सम्मान निश्चय ही अहम्पूर्ण है। मेरी मान्यता है कि ऐसे सम्मान मेरे या किसी व्यक्तिके न होकर विद्यार्थियोंके प्रति होने चाहिये। द्रोणगिरिकी तपोभूमि वर्णी बाणीके प्रचारके लिये सर्वाधिक उपयुक्त है। आप सभी स्नातक द्रोणगिरिके विद्यालयको समर्थ बनावे और यहाँके छात्रोंको पढ़नेकी प्रेरणा और साधन देते रहे। यही मेरा आपमें विनम्र अनुरोध है।"

इन उद्गारोंसे स्पष्ट है कि एक ओर पण्डितजी इस क्षेत्रके स्नातकोंकी गुरुनिष्ठासे सन्तुष्ट हैं, वहीं वे इस बात पर किञ्चित् उद्विग्न भी हैं कि द्रोणगिरिका विद्यालय बम तोड़ रहा है। इस विद्यालयको जोषन-दान देनेकी उनकी प्रेरणा यह सकेत देती है कि इस विद्यालयके लिये उनके समान ही कोई जीवनवक्ता इस क्षेत्रमें होना चाहिये जो इस तपोभूमिको विद्यार्थि बना सके और इसको प्रकाशित कर सके। क्या बुन्देलखण्डके स्नातक अपने गुरुकी इस प्रेरणाको मूर्तरूप दे सकेंगे ?

सम्पादकीय लेखोंकी विषयवारसूची

इस सूचीमें उन लेखोंको सम्मिलित नहीं किया गया है जो प्रतिवर्ष विभिन्न जैन पत्रों या उत्सवोपर लिखे गये। इनमें पर्युषण, समावर्णी, रक्षाबन्धन, श्रुतपंचमी, दीपावली, वीरशासन जयन्ती, अक्षय तृतीया, महावीर जयन्ती एवं पत्रकी वर्ष समाप्तिपर लिखे गये लेख आते हैं। इनकी संख्या लगभग एक दर्जन प्रति वर्ष होती है और २८ वर्षमें इनकी संख्या ३१६ के लगभग है। यहाँ पण्डितजी द्वारा लिखित लगभग ६०० सम्पादकीय, लोकप्रिय तथा शोधलेखोंकी विषयवार सूची दी जा रही है।

(अ) शिक्षा, शिक्षार्थी, शिक्षक तथा शिक्षण संस्थाएँ, परीक्षा और परीक्षा-पद्धति

१	४ जनवरी ४०	अध्यापकोका उत्तरदायित्व और महत्व
२	८ फरवरी ४०	नये अध्यापकोकी समस्या
३	१५ फरवरी ४०	शिक्षा संस्थाओंका जीवन
४	६ जून ४०	शिक्षा संस्थाओंके एकीकरणमें कठिनाइयाँ
५-७	५-१२-१९ दिसम्बर ४०	शिक्षाका आदर्श १, २, ३
८	८ अगस्त ४१	हमारे बोर्डिंग हाउस
९.	९ जनवरी ४२	शिक्षाका उद्देश्य मनुष्य बनाता है।
१०	१६ जुलाई ४२	परीक्षकोंके रिमार्क
११	२३ जुलाई ४२	हमारे संस्कृत विद्यालय
१२-१३	२०-२९ अगस्त ४२	हमारे सरस्वती भवन १, २
१४	२६ जनवरी ४२	संस्कृत कालेज जयपुर और जैन छात्र
१५	२१ सितम्बर ४२	माणिकचन्द्र परीक्षालयका परीक्षाफल
१६	२० दिसम्बर ४४	भारतकी भाषी शिक्षा
१७.	२५ जनवरी ४५	आज विद्वानोंकी कमी क्यों है ?
१८	२६ दिसम्बर ५६	पण्डित वर्ग और जैनसमाज, १, २
१९	३ जुलाई ५८	कायो विद्यालयका भवन गिरा
२०.	१० जुलाई ५८	छात्र और छात्रवृत्तियाँ
२१.	२५ अगस्त ६०	संस्कृत शिक्षालयोंपर एक दृष्टि
२२.	१० नवम्बर ६०	विद्वानोंकी स्थिति
२३.	२७ जुलाई ६१	संस्कृत साहित्यका पठन-पाठन
२४-२५.	६-१३ जुलाई ६१	नैतिक और आध्यात्मिक शिक्षाकी आवश्यकता १, २
२६.	१० मई ६२	संस्कृत शिक्षा एक समस्या
२७.	२८ जून ६३	शिक्षा की दशा
२८.	११ अक्टूबर ६२	विद्वान् और आधुनिकता

२९.	७ मार्च ६३	पण्डित्यकी सार्थकता
३०.	२८ जुलाई ६३	शिक्षा और उसका गिरता स्तर
३१.	६ फरवरी ६९	गुरुकुल इसे कहते हैं
३२.	१० जुलाई ७०	संस्कृत और धार्मिक शिक्षाकी स्थिति
३३.	८ फरवरी ७३	विद्वानोंकी परंपराका संरक्षण आवश्यक
३४.	२६ जून ७८	धैर्य और पण्डित
३५.	१४ जून ७९	आजकी शिक्षा और परीक्षा
३६.	२७ जुलाई ७८	जैन परंपरामें पण्डित और उनका योगदान
३७.	१४ जून ७९	आजकी शिक्षा-नीति
३८.	२९ जून ६७	संस्कृत शिक्षालयोंके लिये कठिन समस्या

(ब) सामाजिक समस्याएँ और संस्थाएँ

१	११ जनवरी ४०	समाजसेवा
२	१४ मार्च ४०	जातीय सभार्य
३	२१ मार्च ४०	होली
४	४ अप्रैल ४०	हमारे भोले ढूँले
५	३० मई ४०	सघका प्रभाव और उसकी प्रतिक्रिया
६	४ जुलाई ४०	जैन समाज और धर्मप्रचार
७.	८ अगस्त ४०	आगामी जनगणना अपनेको जैन लिखाइये
८-९	२६ सितम्बर ४०	सम्मेलनिलर तरापछी कोठीकी रिपोर्ट १, २
१०	१० अक्टूबर ४०	तारण समाज और उसके धर्मगुरुओंसे
११	२४ अक्टूबर ४०	तारण समाज और मूर्तिपूजा
१२	१६ जनवरी ४१	मुनि चन्द्रसागरजीका बहिष्कार
१३	२३ जनवरी ४१	इन्दौर काण्डका उत्तरदायित्व किसपर ?
१४	१३ फरवरी ४१	प्रकृत बहिष्कार और हम
१५	२० फरवरी ४१	श्री सावरकरके वक्तव्य से सावधान
१६	११ मार्च ४१	हमारा जैन लिखाओ आन्दोलन
१७	२० मार्च ४१	सर हुकमचन्द्र और इन्दौर काण्ड
१८.	२७ मार्च ४१	सुचार और सुधारक
१९.	१७ अप्रैल ४१	परित्यक्त स्त्रियोंकी माँग
२०	२४ अप्रैल ४१	महावीरजी पर उपद्रव
२१	५ जून ४१	परिषद अधिवेशनका नितडा
२२	३ जुलाई ४१	धर्मप्रचारमें समाजका सहयोग
२३	२१ अगस्त ४१	हाय रे मोह
२४	२८ अगस्त ४१	मध्यम वर्गकी ऊँची रहन-सहन
२५.	११ सितम्बर ४१	मूर्तिपूजा

२६ १८ सितम्बर ४१
 २७ ९ अक्टूबर ४१
 २८. २९ जनवरी ४२
 २९ १६ अप्रैल ४२
 ३० ३० अप्रैल ४२
 ३१ १८ जून ४२
 ३२ २ जुलाई ४२
 ३३ ९ जुलाई ४२
 ३४ २९ अक्टूबर ४२
 ३५ ५ नवम्बर ४२
 ३६ ३ दिसम्बर ४२
 ३७ १४ जनवरी ४२
 ३८ २१ जनवरी ४३
 ३९ २८ जनवरी ४३
 ४० ८ अप्रैल ४३
 ४१ २९ अप्रैल ४३
 ४२ १३ मई ४३
 ४३ २० मई ४३
 ४४ १० जून ४३
 ४५. १७ जून ४३
 ४६ २४ जून ४३
 ४७ ५ अगस्त ४३
 ४८ १९ अगस्त ४३
 ४९ २६ अगस्त ४३
 ५०. १५ अक्टूबर ४३
 ५१ ११ नवम्बर ४३
 ५२ २५ नवम्बर ४३
 ५३. ९ दिसम्बर ४३
 ५४ २३ दिसम्बर ४३
 ५५ ३० दिसम्बर ४३
 ५६ ४ मई ४४
 ५७ ११ मई ४३
 ५८ १५ जून ४४
 ५९. २२ जून ४४
 ६०. २९ जून ४४
 ६१. ६ जुलाई ४४

स्वास्थ्य प्रश्नारकी आवश्यकता
 बिपक्षी बेल कौन ?
 समयको पहचानो
 संगठनमें बाधक कौन ?
 मुन्दरललजीका पत्र सबके निरुद्ध प्रोपेगंडाका मन्त्रालय
 दहेजकी प्रतिक्रिया
 सब समितिके निर्णय १, २
 तीर्थक्षेत्रोंके झगड़े
 जैनधर्मके प्रचारकी आवश्यकता
 मन्दिरोंमें कलह
 तीर्थक्षेत्रोंके झगड़े
 महेंगी
 बाह रे हम ?
 हमारे आन्दोलन
 महेंगीमें फिजूलखर्ची
 हमारा सामाजिक समूह
 साहुजीका भाषण
 युवकोंका दायित्व
 कुछ महत्त्वपूर्ण वान
 नया हिन्दू विरासत कानून
 महिलाये स्वावलम्बी बनें
 स्तुत्य प्रस्ताव
 प्रकृतिका प्रकोप
 मन्त्रियोंके झगड़े
 परोपदेशे पाण्डित्यम्
 हमारी लुब्धर्षी
 हवाका गल पहचानो
 विद्वत् परिषद्की आवश्यकता
 उदार घोषणा
 पचायतोकी महत्ता
 हमारा सामाजिक क्षेत्र
 कलकत्तेमें एक जैन केन्द्रकी आवश्यकता
 कार्या आश्रम
 दानकी वर्षा
 मालबामें युष्क संगठन
 जैनैन्द्रजीका भाषण

६२.	२९ सितम्बर ४४	अहिंसा प्रचारका एक अवसर
६३.	५ अक्टूबर ४४	जैनोंकी कानूनी स्थिति
६४.	१२ अक्टूबर ४४	यह अँबेरा क्यों ?
६५.	३० नवम्बर ४४	तीर्थक्षेत्रोंकी समस्या
६६.	७ दिसम्बर ४४	प्रान्तीय सगठनोंकी आवश्यकता
६७.	२१ दिसम्बर ४४	मधुवनमें जहरीले पानीसे सावधान
६८.	२५ जनवरी ४५	फिर वही वितण्डा
६९.	८ फरवरी ४५	बहिष्कारका समर्थन किन्तु प्रकारान्तरसे
७०.	१५ फरवरी ४५	विद्वानोंसे
७१.	८ मार्च ४५	प्रो० हीरालालजीके उत्तर
७२.	१५ मार्च ४५	विद्वत् परिषद्का अधिवेशन
७३.	२२ मार्च ४५	शिक्षणजीका पानी
७४.	५ अप्रैल ४५	आज जैनत्व मिट रहा है
७५.	२८ नवम्बर ५७	बम्बईकी दुःख घटना
७६.	२४ अप्रैल ५८	आज इन्ध ही सब कुछ है
७७.	१७ जुलाई ५८	रात्रि भोजन छोड़िये
७८.	१४ अगस्त ५८	हमारी शक्तिका ह्रास
७९.	४ दिसम्बर ५८	बालिकाओंका स्तुत्य साहस
८०.	११ सितम्बर ५८	दिया तले अँबेरा
८१.	३० अक्टूबर ५८	समय रहते सावधान हो जाना ही हितकर है
८२.	२२ जनवरी ५९	दोषी कौन, निन्दक या अन्धमत्त
८३.	५।१२ फरवरी ५९	यह जैन सम्प्रदायका नहीं, जैनधर्मका बहिष्कार है
८४.	१९ मार्च ५९	जबलपुर काण्ड पर एक दृष्टि
८५.	२० अक्टूबर ६०	जैनो और हिन्दुओंमें एकता
८६.	१७ नवम्बर ६०	सच्ची और खरी बातें
८७.	१ दिसम्बर ६०	जनगणनाके सम्बन्धमें
८८.	८ दिसम्बर ६०	अतिशय क्षेत्र महावीरजी
८९.	१५ दिसम्बर ६०	जातीयताका बिष
९०.	५ जून ६१	एकता और सगठनकी बातें
९१.	१९ जून ६१	जैनोसे जैनधर्म छूटता जाता है
९२.	२६ जून ६१	सार्वजनिक क्षेत्रमें जैनधर्म कैसा होना चाहिये ?
९३.	२ फरवरी ६१	भूतिपूजक होना गर्वकी वस्तु
९४.	१६ फरवरी ६१	विवाह आवि अवसरो पर रात्रि भोजन बन्द कीजिये
९५.	९ मार्च ६१	तीर्थ-यात्रा
९६.	१६ मार्च	विवाह नहीं, सौदेबाजी
९७.	६ अप्रैल ६१	शाकाहारके प्रचारकी आवश्यकता

९८.	२० अप्रैल ६१	हमारे तीर्थक्षेत्र
९९.	२५ मई ६१	दहेज लेना-देना, माँगना जुर्म
१००	८ जून ६१	सस्था और व्यक्ति
१०१	२२ जून ६१	ब्लिट्ज पत्रकी रिपोर्ट
१०२	२९ जून ६१	ये पुस्तक बिक्रेता त्यागी
१०३	३ अगस्त ६१	बेपतवारकी नाव
१०४	७ सितम्बर ६१	परिषद्के लिखे उपयोगी सुझाव
१०५	२४ दिसम्बर ६१	फीरोजाबादका महोत्सव
१०६	४ जनवरी ६२	आदर्श सामूहिक विवाह
१०७	११ जून ६२	हमारे सांस्कृतिक आयोजन
१०८	१५ मार्च ६२	ये अलिल भारतवर्षीय सस्थाएँ
१०९	२६ अप्रैल ६२	सचका अधिवेशन
११०	३ मई ६२	दि० जैन सच, १९४०
१११	१४ जून ६२	देवमूढतासे बचिये
११२	२१ जून ६२	श्रुतकी रक्षा कीजिये
११३	२८ जून ६२	बैबाहिक समस्याये
११४	२८ जुलाई ६२	शिक्षिलाचारका विरोध और समर्थन
११५	९ अगस्त ६२	अत्यन्त दुखद घटना
११६	१ सितम्बर ६२	कल्याणकी बात
११७	८ नवम्बर ६२	वादरायण नहीं, साक्षात् सम्बन्ध
११८	१३ दिसम्बर ६२	हमें अपना लोक-व्यवहार सुधारना चाहिये
११९	३१ जनवरी ६२	असद् व्यवहारसे धर्मकी रक्षा नहीं हो सकती
१२०	७ मार्च ६२	बाहुबली प्रतिष्ठा महोत्सव
१२१	१५ अप्रैल ६२	अभिनन्दनसागरजी बिचार करे
१२२	१६ मई ६२	कुमार्यूसे धार्मिक जाग्रति
१२३	१३ जून ६२	धर्मप्रेम बनाये धर्महानि
१२४	४ जुलाई ६२	गाकाहार बनाम मामाहार
१२५	२६ सितम्बर ६२	वृणन्क्षण बीतने ही कषायकी बीछार
१२६	५ दिसम्बर	समयकी गति पहचानिये
१२७	२६ दिसम्बर ६२	जनगणनामें जैन
१२८	२ जनवरी ६४	हम सब जैन हैं
१२९	९ जनवरी ६४	दक्षिण भारतको मत भूलिये
१३०	१६ जनवरी ६४	एक सुन्दर सांस्कृतिक महोत्सव जै० मि० म० आगकी हीरक जयंती
१३१	३० जनवरी ६४	कारजामे सच अधिवेशन
१३२	६ फरवरी ६४	कारजाका सांस्कृतिक महोत्सव
१३३	५ मार्च ६४	दो पञ्चकन्याणक महोत्सव (शिक्षरजी और वाराणसी)

१३४	६ अगस्त ६४
१३५.	८ अक्टूबर ६४
१३६.	१९ नवम्बर ६४
१३७.	१७ सितम्बर ६४
१३८.	२४ दिसम्बर ६४
१३९	३१ सितम्बर ६४
१४०	२१ जनवरी ६५
१४१	११ मार्च ६५
१४२	१ अप्रैल ६५
१४३	६ मई ६५
१४४	१३ मई ६५
१४५	२७ मई ६५
१४६	३ जून ६५
१४७	१० जून ६५
१४८	८ जुलाई ६५
१४९	१८ नवम्बर ६५
१५०	१८ नवम्बर ६५
१५१	२५ जनवरी ६६
१५२	१७ फरवरी ६६
१५३	२४ फरवरी ६६
१५४	३ मार्च ६६
१५५	१७ मार्च ६६
१५६	२५ अप्रैल ६८
१५७	२ मई ६८
१५८	१५ जून ६८
१५९	२० जून ६८
१६०	२७ जून ६८
१६१	२८ जून ६८
१६२	१८ जुलाई ६८
१६३	२५ जुलाई ६८
१६४	१९ सितम्बर ६८
१६५	२६ सितम्बर ६८
१६६	१० अप्रैल ६९
१६७	१ मई ६९
१६८	१९ जून ६९
१६९.	३ जुलाई ६९

विद्वानोसि नम्र निवेदन
मैहवाई बनाम भ्रष्टाचार
भारतीय जैन साहित्यकार ससद
धर्मप्रचारकी कुछ मूलभूत बातें
महासभाका प्रस्ताव
आचार्य तुलसीके तीन सुसाध
भा० दि० जैन परिषद्
तीन पत्रकल्याण (गौहाटी, सिवनी, मयुरा)
सम्मेलनशिखरके प्रश्नपर दि० जैन समाज का आह्वान
धर्मकी ओटमें
सम्मेलनशिखरके सम्बन्धमें
पिछड़े हुए जैन
बोगस कार्यके सम्बन्धमें
यदि बाढ़ ही लेतकी लामे तो ?
जैन युवकोसे
सेठ राजकुमारसिंहजीका वक्तव्य और प्रतिक्रिया
सद्भावनाकी आवश्यकता
गन्दी सरिताका गन्दा लेख
दि० जैन समाजका ताशकन्द सम्मेलन
सामाजिक वातावरणमें स्वच्छताकी आवश्यकता
समाज विचार करें
मुधारका मूल-संगठन
मेरठमें
भारतवर्षीय दि० जैन विद्वत् परिषद्
जीवनसे धर्म बहिष्कृत होता जाता है
एक प्रश्न
सामयिक चेतनावनी
मुनिचर्या पर भी काल का प्रभाव
उत्तरी गंगा
एक आदर्श मन्त्री
सराकोटारका कार्य
तथोक्त महामुनिकी पुजा
दि० जैन समाजके सामने अनेक मौलिक समस्याएँ
शूद्रजल त्यागकी प्रतिज्ञामें कुछ तथ्य नहीं है
जैन जातियाँ और वैवाहिक सम्बन्ध
आचार्य पद प्रतिष्ठा

१७०.	३१ जुलाई ६९	दो उल्लेखनीय घटनाएँ
१७१.	१४ अगस्त ६९	जैनधर्म और आधुनिक विज्ञान
१७२.	२३ अक्टूबर ६९	दि० जैन सम्मेलन
१७३.	२० नवम्बर ६९	जनगणना
१७४.	१६ जनवरी ६९	आचरणमें ह्रास क्यों ?
१७५.	२३ जनवरी ६९	समयकी माँग
१७६.	२० जनवरी ६९	तीर्थरक्षाके लिए एक व० भा० सम्मेलनकी आवश्यकता
१७७.	२० जनवरी ६९	सराफ जातिका धर्मप्रेम
१७८.	९ अप्रैल ७०	स्त्री और पुरुषका चिन्तनीय सम्पर्क
१७९.	४ जून ७०	आगमका यह अपलाप क्यों ?
१८०.	२० अगस्त ७०	जैन लिखावट, जैन बनी
१८१.	५ नवम्बर ७०	२५०० वी निर्वाण जयन्ती कब से ?
१८२.	२६ नवम्बर ७०	बुन्देलखण्डके तीर्थरक्षकोसे
१८३.	१५ जनवरी ७०	कन्या किसे देना चाहिये ?
१८४.	१२ फरवरी	एक पथ दो काम
१८५.	१९ फरवरी ७०	जयपुर में
१८६.	५ मार्च ७०	बाहुबली महोत्सव
१८७.	७ जनवरी ७१	बुन्देलखण्ड प्रांतीय तीर्थक्षेत्र समिती होनी चाहिये
१८८.	१० जून ७१	२५०० में निर्वाणोत्सवक स्मृतिमें
१८९.	२२ जुलाई	कषमी और करनीमें इतना अन्तर क्यों ?
१९०.	१८ नवम्बर ७१	नारी की उठती हुई स्थिति
१९१.	६ मार्च ७२	महाराष्ट्र प्रदेशमें
१९२.	३० जुलाई ७२	भावी पीढ़ी की चिन्तनीय स्थिति
१९३.	३ अगस्त ७२	मुनिमार्ग की बिगड़ती स्थिति
१९४.	२४ अगस्त ७२	हस्तिनापुरके उद्यानमें
१९५.	३१ अगस्त ७२	गृहस्थ भी आरातीय होते थे
१९६.	१६ नवम्बर ७२	क्रियात्मक अहिंसा प्रचार की आवश्यकता
१९७.	३० नवम्बर ७२	करुणाभाव और मोह
१९८.	१४ जून ७३	क्या भौतिकता के साथ आध्यात्मिकता बढ़ रही है ?
१९९.	१८ जनवरी ७३	ब्रह्मदेवसूरि का ब्रह्माणुव्रत
२००.	८ मार्च ७३	धार्मिक प्रवास
२०१.	१२ अप्रैल ७३	भगवान् महावीर के चरित की समस्या
२०२.	२६ अप्रैल ७३	एक विचारणीय सुझाव
२०३.	१४ जनवरी ७४	अन्य राज्य भी गुजरातका अनुकरण करें
२०४.	३१ जनवरी	सचके सम्बन्धमें
२०५.	२१ फरवरी	सचके प्रस्तावों पर एक दृष्टि

२०६.	२३ जनवरी ७५
२०७	४ अप्रैल ७५
२०८	३१ जुलाई ७५
२०९	४ नवम्बर ७६
२१०	२ दिसम्बर ७६
२११	६ जनवरी ७७
२१२	१० फरवरी ७७
२१३	२४ फरवरी ७७
२१४	१७ मार्च ७७
२१५	३० जून, ७७
२१६	१ दिसम्बर ७७
२१७	२२ फरवरी ७९
२१८.	१५ मार्च ७९
२१९	४ अप्रैल ७९
२२०.	१९ जनवरी ७८
२२१	२ नवम्बर ७८
२२२	२८ जून ५६
२२३	५ जुलाई ५६
२२४	१२ जुलाई ५६
२२५	६ दिसम्बर ५६
२२६	८ नवम्बर ७९
२२७	१० नवम्बर ७७
२२८	२८ जुलाई ७७
२२९	२९ दिसम्बर ७७
२३०	९ फरवरी ७८
२३१	२९ जून ७८
२३२.	२ नवम्बर ७८
२३३	१७ मई ७७

दियम्बर परम्परा व साहित्य पर मेरी श्रद्धा
जैनतीर्थ और पञ्चशेख
दो भट्टारकोंका पदारोहण
सामयिक और आवश्यक अपील
बिबेकसे काम लीजिये
मुमुक्षुजन विचार करें
समाजपर एक दृष्टि
धर्मप्रचार ही हमारा लक्ष्य है
दृष्टिको निर्मल बनाइये
समाज शुद्धिको आवश्यकता
धर्मरक्षाका उपाय बहिष्कार नहीं है
समयसे शिक्षा लीजिये
शास्त्रार्थसे समस्याका हल नहीं
उत्तर और दक्षिण
धार्मिकके बिना धर्म नहीं
लोकेषणासे बचनेमें ही हित
दहेज तथा आदर्श सामूहिक विवाह योजनापर विचार
जैन साहित्यका प्रकाशन और उसकी समस्याये
सागरकी सस्थायें और समाज
सामाजिक स्थितिपर विचार कीजिये
पीछो और कमण्डलु
स्वाध्याय महाविद्यालयके तीन मास
जैन विद्याके एक विशिष्ट विद्वान् वशीचर भट्ट
समयको पहचानिये
भा० दि० जैन विद्वत् परिषद्
एलोरामे पञ्चकल्याणक
एक पुण्यस्मरण तथा निवेदन
ये जन्म जयन्तियाँ

(स) शास्त्रीय और धार्मिक लेख

१.	१४ दिसम्बर ३९	शास्त्राज्ञा और रीतिरिवाज
२.	१८ सितम्बर ४१	क्या शास्त्र सभार्यों केकार है ?
३	३० अक्टूबर ४१	सिद्धान्त ग्रन्थोंका प्रकाशन और उसका विरोध
४-९	२ दिसम्बर ४१	सिद्धान्त शास्त्र और उनके अध्ययनका अधिकार १, २, ३, ४, ५, ६
१०	१७ दिसम्बर ४२	जैनविद्वज्जनम् या मूर्खमण्डनम्
११.	४ फरवरी ४३	जैनविद्वज्जनम्के सम्बन्धमें

१२	६ फरवरी ५६
१३.	१२ दिसम्बर ५७
१४.	७ नवम्बर ५७
१५-६	६ जून ५८
१७-८	२० जून ५६
१९	३१ जुलाई ५६
२०	७ अगस्त ५६
२१	२५ दिसम्बर ५८
२२.	९ जून ६०
२३.	९ जुलाई ६०
२४.	६ अक्टूबर ६०
२५	१३ अक्टूबर ६०
२६	२९ दिसम्बर ६०
२७	१२ जनवरी ६१
२८	२ फरवरी ६१
२९	१५ जून ५६
३०	२१ जून ५६
३१.	१७ मार्च ५६
३२	२१ अक्टूबर ६२
३३	२७ सितम्बर ६२
३४	२८ फरवरी ६३
३५	३० मार्च ६३
३६.	१६ मई ६३
३७	२० जून ६३
३८	१ अगस्त ६३
३९	७ नवम्बर ६३
४०	९ अप्रैल ६४
४१	२१ मई ६४
४२-४४	२८ मई ६४
४५	२ जुलाई ६४
४६-४८	१६ जुलाई ६१
४९	२० अगस्त ६४
५०	१९ सितम्बर ६४
५१	२२ अक्टूबर ६४
५२	२१ जनवरी ६५
५३.	५ फरवरी ६५

प० मक्सनलालजीके आरोपोका उत्तर
 सोनगढ चर्चा
 जैनतत्त्वज्ञान प्रगति
 क्या कुवेवपूजा शास्त्रविहित है ? १, २,
 जिनभक्तिका माहात्म्य १, २,
 देव और कुवेव
 पूजा और भक्ति
 वीतरागशासनमें भेदका कारण
 धृष्टा बनाम विवेक
 त्यागधर्मके पक्षिकोसे
 वैराग्य या अनुराग
 पद्यभ्रष्ट मुनिवैसियों के सम्बन्ध में
 आचार्य पद
 आ० कुन्दकुन्द का आम्नाय
 मूर्तिपूजक होना गर्व की वस्तु
 धार्मिक सिद्धान्त और विज्ञान (ज्ञानविज्ञान एकेडेमी
 धार्मिक प्रवचनोकी बाढ
 सिद्धान्त और आचरण
 निश्चय और व्यवहार
 निश्चयनय और व्यवहार
 निश्चय और व्यवहार
 अध्यात्म पर जोर
 सैद्धान्तिक चर्चा
 जैन ग्रन्थकारोकी प्रामाणिकताएँ
 क्या टोडरमलजी अप्रमाण पुरुष थे ?
 सर्वज्ञ की चर्चा क्यों ?
 पद्यभेदजन्य अशान्तिको दूर करनेका उपाय
 पद्यभेदजन्य अशान्ति पर
 निश्चय और व्यवहार १, २, ३
 क्या द्रव्यालिगी और भार्वालिगीकी पहिचान अशक्य है
 जिनशासनमें सर्वत्र भावका महत्त्व है ? १, २, ३
 द्रव्यालिगी और भार्वालिगीकी पहिचानके सम्बन्धमें
 कथाय और धर्म
 चारो अनुयोगोके शास्त्र पठनीय हैं
 सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टिकी पहिचान
 क्या रत्नत्रय मोक्षका परम्परा कारण है ?

५४.	२४ जून ६५	तथोक्त नियतिवाद और सर्वज्ञता
५५.	१५ जुलाई ६५	कैसे केबलीने जाना, वैसे अवश्य होगा, क्या यह भाष्यता मूक्त गलत है ?
५६.	२९ जुलाई ६५	व्यवहार धर्मके उपदेशकी आवश्यकता
५७	२० अगस्त ६५	सिद्धों में चरित्र और सुख
५८	२ दिसम्बर ६५	क्या तीर्थंकरोंकी विकासज्ञता हेतुकी बात है ?
५९	३-१० नवम्बर ६६	धर्म और पुण्य १, २
६०	६ जून ६८	क्या व्यवहार रत्नत्रय मोक्षका मूल कारण है ?
६१	३१ अक्टूबर ६८	देवशास्त्र-गुरु और सम्यग्दर्शन
६२	१९ दिसम्बर ६८	स्वरूपाचरण और सिद्धोंमें चरित्र
६३	३ जुलाई ६९	आचार्य पद प्रतिष्ठा
६४	१० जुलाई ६९	दिगम्बरत्वमें चिह्न क्यों ?
६५	२४ जुलाई ६९	निश्चयाभासी और व्यवहाराभासी
६६-६७	१३ मार्च ६९	क्षुल्लकका वेष और आचार १, २
६८	२१ मार्च ७०	क्या चरित्रहीनको सम्यक्त्वकी प्राप्ति संभव है
६९	४ जून ७०	आगमका यह अपलाप क्यों ?
७०	९ जुलाई ७०	सम्यक् चरित्रके बिना मुक्ति नहीं, किन्तु सम्यक् दर्शनके बिना सम्यक् चरित्र नहीं ।
७१	६ अगस्त ७०	चरित्रकी उपयोगिता
७२	१२ नवम्बर ७०	आ० कुन्दकुन्दका महत्व
७३	६ मई ७१	द्रव्यलिंगीका अर्थ
७४	१३ मई ७१	द्रव्यदृष्टि सम्यग्दृष्टिका अर्थ
७५	२४ जून ७१	क्या रत्नत्रय बन्धका कारण है ?
७६	१ जुलाई ७१	क्या देश रत्नत्रय सम्पूर्ण रत्नत्रयका विपक्ष है ?
७७	६ अगस्त ७१	बन्धका उपाम मोक्षका उपाय नहीं हो सकता
७८	३ सितम्बर ७१	क्या व्यवहारको मिथ्या और निश्चयको सत्य कहना श्रुष्टता है
७९	२ दिसम्बर ७१	भूतार्थ और अभूतार्थका अर्थ
८०	२६ अगस्त ७१	अशुभसे बचकर शुभमें लगना भी सरल नहीं है
८१	१३ मार्च ७२	क्या सम्यक्त्वसे पूर्व अष्टमूलगुणधारण आवश्यक है
८२	२० मार्च ७२	क्या अष्टमूल गुण धारण किये बिना सम्यग्दर्शन नहीं हो सकता ?
८३	२८ मई ७२	शास्त्रविरुद्ध शिखिलाचारका पोषक कौन ?
८४	३ अगस्त ७२	मुनिमार्गकी बिगड़ती हुई स्थिति
८५	१४ सितम्बर ७२	बीतरागता ही सच्चा धर्म है
८६.	५ अक्टूबर ७२	ज्ञान व चरित्रका पक्ष लेने मात्रसे कल्याण नहीं होगा
८७	२१ जून ७३	सिद्धान्तका बात तो मत कीजिये
८८.	२९ मार्च ७३	बीतरागी देव ही पूज्य है

८९.	२८ फरवरी ७१
९०.	१९ सितम्बर ७४
९१.	४ जनवरी ७९
९२.	२६ अप्रैल ७९
९३.	६ जनवरी ७७
९४.	११ जनवरी ७९
९५.	१० मई ५६
९६.	२ अगस्त ५६
९७.	६ सितम्बर ५६
९८.	२५ अक्टूबर ५६
९९.	७ जून ५६
१००.	१० जनवरी ८०
१०१.	२१ फरवरी ८०
१०२.	२८ फरवरी ८०
१०३.	१७ नवम्बर ७७
१०४.	१७ नवम्बर ७७
१०५.	१२ अप्रैल ७९
१०६.	८ फरवरी ७९

समयसार सन्धोधनपर
 वीतारागता ही सच्चा धर्म
 क्या एलाचार्य भी कोई पद है ?
 एलाचार्य पद कल्पना
 मुमुक्षुजन विचार करें
 जिनशामनमें मिथ्यादृष्टि
 सिद्धान्त और आचरण
 कानजी स्वामीका विरोध
 मूलशकर देमाईकी तत्त्वार्थसूत्रकी समीक्षा
 मोक्ष और निर्वाण एक मध्यरेखा
 भारतीय और जैन मस्कृति
 भट्टारक पद के सम्बन्ध में
 कानजी स्वामी वि० जैन मृनि नहीं है
 नैतिकता और धार्मिकता
 मवर और निर्जरा अनुप्रेक्षा
 भ० महावीरका अचेतन धर्म
 भ० महावीरकी देन
 जीव और कर्म

(द) राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय

१	२ मई ४०
२-३	२३ मई ४०
४	२५ जून ४०
५-६.	५ सितम्बर ४०
७	१७ अक्टूबर ४०
८-९	२८ नवम्बर ४०
१०	६ फरवरी ४१
११	१३ मार्च ४१
१२	२० मार्च ४१
१३-१५	१८ जनवरी ४०
१६	१५ मई ४१
१७-८	२३ मई ४१
१९	२६ जून ४१
२०	२ अक्टूबर ४१
२१.	६ नवम्बर ४१
२२-२४.	१३ नवम्बर ४१

गान्धी और अहिंसा
 हम और अहिंसा १, २
 अहिंसा के क्षेत्रमें गांधीजीका एक और कदम
 अहिंसाके सिद्धान्तका प्रयोग १, २
 भारतका रोग नेतागिरी
 हिन्दू और मुसलमान १, २
 देशी ईमाई और मुसलमान
 भारतीय राष्ट्रका इतिहास
 रगमें भग
 बेकारीकी समस्या कैसे सुलझे १, २, ३ (अम्बर चरखा)
 हक मन्त्रिमण्डलपर आरोप
 भारत और उसके शासक १, २
 मि० जिन्नाका पाकिस्तान
 अभागा भारत
 हमारी दायताका कारण
 गान्धी और अहिंसा १, २, ३

२५.	१५ जनवरी ४२
२६.	९ अप्रैल ४२
२७	३० अप्रैल ४२
२८.	३१ मई ४२
२९	२० अगस्त ४२
३०	८ अक्टूबर ४२
३१	१० दिसम्बर ४२
३२	११ फरवरी ४३
३३.	२४ मार्च ५६
३४	२२ मई ५८
३५	७ नवम्बर ५८
३६	१९ नवम्बर ५८
३७	११ मई ६०
३८	२ जून ६०
३९	२ नवम्बर ६१
४०	८ फरवरी ६२
४१	२२ फरवरी ६२
४२	१५ मार्च ६२
४३	१५ नवम्बर ६२
४४	२२ नवम्बर ६२
४५	३ जनवरी ६३
४६	१८ अप्रैल ६३
४७	२३ मई ६३
४८	१८ जुलाई ६३
४९	४ जून ६४
५०	१८ जून ६४
५१	१९ नवम्बर ६४
५२	८ फरवरी ६६
५३	२९ मई ६९
५४	१३ अगस्त ७०
५५	२२-२-७१
५६	३ जून ७१
५७	३ मार्च ७१
५८	२४ मार्च ७७
५९	१७ जनवरी ८०
६०	१ दिसम्बर ६६
६१	२२ जून ६७

देशकी राजनीतिक स्थिति
 ब्रिटिश योजनायें और हम
 समझौतेका प्रयत्न असफल
 अहिंसासे ही देशकी रक्षा
 अन्नकी मेहगाई
 अन्नकी मेहगाई
 धर्म और देश
 पाकिस्तान या गुलामी
 हिन्दी और संस्कृत
 नेहरूजीकी उद्विग्नता
 डाँवाडोलराजनीतिक परिस्थिति
 जुग जुग जियो जवाहरलाल
 सतबिनोवाका नया प्रयोग
 नये प्रयोगकी सफलता
 अतिवृष्टिसे हाहाकार
 अष्टग्रही योगमें भय क्यों ?
 गोवा अभियान और अहिंसा
 भारतके चुनावोंपर एक दृष्टि
 देशपर सकट
 भारतीयता जाग उठी
 अहिंसक प्रतिरोधका प्रश्न
 राष्ट्रपतिका भाषण एक जतावनी
 राजनीतिक उबलपुबल
 क्या देशमें भ्रष्टाचार है ?
 राष्ट्रके महान पुत्रका देहावसान
 नेहरूके उत्तराधिकारीका अभिनन्दन
 पण्डित नेहरू और उसके बाद
 राष्ट्रपर पुन सकट
 राष्ट्रपतिकी स्वर्गयात्रा
 स्वतंत्रताके २३ वर्षोंमें
 बंगलादेशमें मूनकी होली
 बंगलादेश और पाकिस्तान
 देशपर एक दृष्टि
 जनसंघ जयवंत हो
 मदर टैरेसाकी नोबुल पुरस्कार
 देशदशा
 मुस्लिम यहूदी संघर्ष

(प) व्यक्तिविशेष

१.	१३-१२-५६	साहित्य तपस्वी मुख्तारसाहब
२.	१२-२-५९	सूर्य अस्त हो गया (सरसैठ हुकमचन्द्र)
३.	१९-५-६०	मेरे माता-पिता
४.	२० अक्टूबर ६०	दानवीर साहू क्षान्तिप्रसादजी
५.	१६-३-६१	गुरुवर गोपालदासजी
६.	१८-५-६१	दो महापुरुषोंकी शताब्दी
७.	१४-४-६१	सूर्य अस्त हो गया
८.	१-२-६२	स्व० पं० लालारामजी
९.	४-६-६४	राष्ट्र के महान पुत्रका अवसान (नेहरूजी)
१०.	८-२-६६	स्व० बाबू छोटेलालजी
११.	३०-५-६८	स्व० पं० अजितकुमारजी जैन
१२.	९-११-६९	साहित्य महारथीकी स्वर्गयात्रा
१३.	१३-२-६९	स्व० पं० जैनमुखदासजी
१४.	२-२-६९	एक विभूति उठ गई
१५.	३-२-७२	स्व० आचार्य श्री महावीर कीर्तिजा
१६.	४-५-७२	स्व० पं० निलापचन्द कटारया
१७.	१८-८-७७	पूज्य महिलारत्नका विवोध
१८.	१०-९-७७	दि० जैन समाजस्वी प्रामाद कलगविहीन
१९.	८-१-६१	आचार्य तुलसीगणिका सच और उसके कार्य
२०.	२३-१०-७५	डॉ० उपाध्ये श्री स्वर्गवासी हुए
२१.	१०-५-७८	प्रज्ञाचक्षु मनीषीका स्वर्गवास
२२.	२५-५-७८	छोटे वर्षावी
२३.	१८-१०-७९	स्व० पं० राजेन्द्रकुमारजी
२४.	७-२-८०	एक महान् विद्वान का वियोग
२५.	२०-२-७५	एक नये नक्षत्रका उदय (विद्यामानगरजी)

(र) लोकप्रिय लेख

१-२०.	जैनसंदेश ४०-४१	हमारी तीर्थयात्रा, २० लेख
२१	स्वर्ण जयंती सम्मरण, १९५५	स्यद्धाद्वि महा०का प्रारम्भिक इतिहास
२२-२३	जैनसंदेश, १४-२१ जून ५६	विज्ञान तथा अन्धविश्वास, १, २
२४	" ५ जुलाई ५६	अपराध आरण और निवारण
२५	" १२ जुलाई ५६	बिक्रीकर
२६	विद्वानन्द स्मृतिग्रन्थ, १९७४	सम्पन्नदर्शन का महत्त्व
२७	महावीर स्मृतिग्रन्थ, १९७५	महावीर का दर्शन और धर्म
२८	महासमिति बुलेटिन, १० ७९	अमणपरम्पराकी प्राचीनता
२९	तीर्थकर, नव०-दि० १९७८	पमो लोग सम्बसाहूज

(ल) शोध-लेख

१	आचार्य यतिवृषभ और उनकी कृतियाँ,	१, २८ (जै० म० शो०)
२	कुछ आचार्योंके कालक्रम पर विचार	५, १७७
३	भट्टारक ज्ञानभूषण नामके दो ग्रन्थकार	७, २२४
४	यशस्तिलकमे आगत कुछ भौगोलिक नाम	८, २७६

५ विचारणीय ऐतिहासिक प्रसंग	४, १५१ (जैन सं. शो०)
६ सिद्धसेन गणिकी टीका पर तत्त्वार्थवातिकका प्रभाव	१०, ३३८ "
७ आचार्य सोमदेव और उनका युग	१६, १७७ "
८ स्याद्वाद महाविद्यालय वाराणसीके अकलक सरस्वती भवनमें वर्तमान कुछ हस्तिलिखित ग्रन्थोंकी लेखक प्रशस्तियाँ	१४, ११८ "
९ भगवान् पार्वनाथकी ऐतिहासिकता	१२, ५४ "
१० स्व० श्री नाथू राम प्रेमीके छह पत्र	१५, १६० "
११ कर्मपद्म हिन्दी ग्रन्थोंकी प्रशस्तियाँ	२२, ४६ "
१२ १२-१३ वी सदीके कुछ ग्रन्थकार	२५, ८ "
१३ द्रव्यसंग्रह उसके कर्ता और टीकाकार	२५, ८ "
१४ प० आशाधरजीका वैदुष्य	२१, १० "
१५ श्रीभालमत ठड्डाकृत पञ्चसंग्रह	२६, ६३ "
१६ अनेकान्त और स्याद्वाद	३८, ५६४ "
१७ भद्रबाहु श्रुतकेबली—विजय राजेन्द्र सूरिस्मा० २०१३	
१८ स्याद्वाद और सप्तभग, प्रेमी अभि० ग्रन्थ, १९४६	
१९ श्रुतज्ञान और उसका वर्ण्य विषय, बरैया अभि० ग्रन्थ, १९६७	
२० शब्दनय, वर्णी अभि० ग्रन्थ, १४७६	
२१ सिद्धसनका अभेदवाद और दिगम्बर परम्परा, छोटेलाल स्मृतिग्रन्थ, १९६७	
२२ जैन दर्शन, चन्दाबाई अभि० ग्रन्थ, १९५४	
२३ अनेकान्तवाद, कानजी अभि० ग्रन्थ, १९६४	
२४ भारतीय आचार में प्राकृत बाङ्मयका योगदान २६, २, १७-३५ (जैनसि० भास्कर)	
२५ अनेकान्त और स्याद्वाद २९ किरण १, ८-१३	
२६ आचार्य कुन्दकुन्द कृत परिकर्म २३, २, १५-२२	
२७ एक साम्प्रदायिक चित्रण १५, १, ६	
२८ जैनधर्म में योग ३, २,	
२९ दिगम्बर जैन ग्रन्थों की एक बृहत् सूची, ५, ४, २१९	
३० बेङ्गकुमारजी की दानशीलता १८, १, ७	
३१. धर्म शब्दकी व्युत्पत्ति, स्वरूप और व्याख्या २७, १, २, १-७७	
३२ नय विवरणके सम्बन्धमें ६, २, १२३	
३३. पाणिनि, पतञ्जलि और पूज्यपाद ६, ४, २१६	
३४ भट्टाकलकका समय ४, ३, १६५	
३५. आचार्य शाकटायनका काल-निर्णय जैन, सं० २-९-४३	
३६ सयत्त शब्द, जैन सदेश, २१-९-४०	
३७-४० जैन आम्नाय १, २, ३, ४, जैन सदेश	
४१ आचार्य अमृतचक्रके एक नवीन ग्रन्थकी जपलज्जि लघुतत्त्व स्फोट, जैन सदेश, १-७-७६	

पण्डितजीकी कृतियाँ

(अ) मौलिक कृतियाँ

नाम	पृष्ठ संख्या	प्रकाशक	प्रकाशनव०
१. जैनधर्म	४३६	जैनसच, मयुरा	१९४४
२. जैन न्याय	३६४	भारतीय ज्ञानपीठ	१९६४
३. जैन साहित्यके इतिहासकी पूर्वपीठिका	७१२	वर्णी ग्रन्थमाला	वि० स० २४८९
४. जैन साहित्यका इतिहास—१	४९८	"	" २५०२
५. जैन साहित्यका इतिहास—२	३९६	"	" २५०२
६. नमस्कार महार्चन	९६	जैनसच	
७. भगवान् ऋषभदेव	१२३	"	" २४७९
८. करणानुयोग प्रवेशिका	—	—	—
९. चरणानुयोग प्रवेशिका	—	—	—
१०. तत्त्वार्थसूत्र हिन्दी टीका	२५६	भारतवर्षीय दि० जैनसच चौरासी मयुरा जैनसच	प्रथम २४६६ १९५२
११. दक्षिण भारतमे जैनधर्म	—	—	—
१२. प्रमाणनय निक्षेप	६३	वीर सेवा मन्दिर ट्रस्ट	१९७०
१३. भगवान् महावीरका अचेलक धर्म	—	—	—

(ब) संपादित व अनुवादित कृतियाँ

१४. जयधवल लख १-१३ (संपादन व सहसंपादन)	जैनसच	
	(१) १९७४, (२) १९४८, (३) ५४, (४-५) ५६, (६-७) ५८, (८) ६१, (९) ६३, (१०) ६७, (११) ६८, (१२) ७१, (१३) ७२	
१५. सत्प्रकृषणा सूत्र	वर्णी ग्रन्थमाला	१९७१
१६. नयचक्र	२७६ भारतीय ज्ञानपीठ	
१७. सागारधर्मामृत	"	
१८. अनागारधर्मामृत	७३४ "	१९७७
१९. गोम्मटसार जीवकाण्ड	५०४ "	१९७८
२०. गोम्मटसार कर्मकाण्ड	"	
२१. उपासकाध्ययन	५३९ "	१९६४
२२. समणसुसुता हिन्दी गद्यानुवाद	सर्वमेवासच	१९७६
२३. न्यायकुमुदचन्द्रकी भूमिका	भारतीय ज्ञानपीठ	१९३८
२४. स्वामिकारिकेयानुप्रेक्षा	४९१ परमश्रुतप्रभाषकाण्ड अगास	१९६०
२५. भगवती आराधना—१	जै० स० सरजक सच, कोलापुर	
२६. भगवती आराधना—२	" "	१९७८
२७. कुन्दकुन्द प्रामुल-सग्रह	" "	१९६०
२८. भगवान् महावीरका जीवनचरित	वीर सेवा म० ट्रस्ट	१९७५
२९. कल्याणमन्दि	श्री मामचन्द्र जैन ट्रस्टी	१९७०

जैनधर्म : एक समीक्षा

डॉ० बिद्याधर जीहुरपुरकर, जबलपुर

प्राचीन समयमें धर्म और दर्शनके बिद्वान् आचार्योंसे अपेक्षा की जाती थी कि वे स्वसमय और पर समय (अपने सम्प्रदायके शास्त्र और दूसरे सम्प्रदायके शास्त्रों) के ज्ञाता हों। परन्तु दूसरे सम्प्रदायके ग्रन्थोंका अध्ययन प्रायः लपट करके दृष्टिसे ही किया जाता था। उसमें वस्तुनिष्ठ दृष्टि प्रायः नहीं होती थी। उन्नीसवीं शताब्दीमें पाश्चात्य बिद्वानोंने भारतीय साहित्यका जो अध्ययन किया, उसमें लपटकी दृष्टि प्रायः नहीं थी। अतः धर्म और दर्शनके अध्ययनमें स्वस्थ निष्पत्तिका उदय हुआ। उनकी प्रेरणासे भारतीय बिद्वानोंमें भी एक दूसरेके भक्तों सहानुभूतिसे समझनेकी भावना उत्पन्न हुई। फलस्वरूप ऐसे ग्रन्थोंकी आवश्यकता अनुभव हुई जिनमें बिभिन्न परम्पराओंके आधारभूत सिद्धान्तोंका परिचय सरल भाषामें प्राप्त हो। जैन बिद्याके क्षेत्रमें जार्ज बूलरका 'दि मेकट आफ दि जैनाज', श्रीमती स्टीवेन्सनका 'दि हार्ट आफ जैनियम', श्री पूरणचन्द्र नाहरका 'दि एपी टोन आफ जैनियम' और जगमन्वरलाल जैनीका 'आउट लाइन्स आफ जैनियम' नामक ग्रन्थोंका इस दृष्टिसे उल्लेखनीय स्थान है। ये सब अंग्रेजीमें थे, अतः बहुसंख्यक भारतीय अध्यापकोंके लिए दुर्गम थे। साथ ही इन्में पहले तीन मुख्यतः स्वतन्त्र सम्प्रदायसे प्राप्त मामूली तक सीमित थे और चौथा केवल दर्शन पक्षको प्रस्तुत करता था। अतः राष्ट्रभाषामें जैन परम्पराके बिबिध पक्षोंको सरल रूपमें प्रस्तुत करनेकी आवश्यकता बनी रही। अर्द्धशतक 'जैनधर्म' इस आवश्यकताकी पूर्तिका सफल प्रयास सिद्ध हुआ।

सन् १९४८ में इसका पहला संस्करण स्व० सम्पूर्णसम्बन्धीके प्राक्कयनके साथ प्रकाशित हुआ और उसका अभूतपूर्व स्वागत हुआ। उज्जैनके श्री लालबन्धजी सेठीने और फिर उत्तर प्रदेश सरकारने उसे पुरस्कृत किया। अनेक महाविद्यालयों और निवृत्तविद्यालयोंके पाठ्यक्रममें उसे स्थान मिला। दो वर्षोंमें ही उसका दूसरा परिवर्तित संस्करण प्रकाशित हुआ और वह भी शीघ्र ही समाप्त होनेसे पाँच वर्ष बाद तीसरा सशोधित संस्करण निकला। समीक्षकोंके सुझावोंपर पूरा ध्यान देकर पण्डितजीने प्रत्येक संस्करणमें ग्रन्थके स्वरूपको परिश्रम पूर्वक निलारा। सन् १९६३ में शोलापुरकी जीवराज जैन ग्रन्थमालाने श्री प्रेमचन्द्र देवचन्द्र शाह द्वारा किया गया इसका मराठी अनुवाद प्रकाशित किया तथा अगले ही वर्ष इमी ग्रन्थमालामें श्री अण्णाराम मिर्जी द्वारा किया गया कन्नड अनुवाद भी प्रकाशित हुआ।

इस ग्रन्थमें लगभग चार सौ पृष्ठोंमें जैन परम्पराका सर्वांगीण परिचय मिल जाता है। पहले अध्यायमें जैनधर्मके प्रवर्तक तीर्थंकरोंके परिचयके साथ भारतके बिभिन्न प्रदेशोंमें जैन परम्पराकी उन्नतिका ससिप्ता, माधुर्य विवरण है। दूसरे अध्यायमें दर्शनके क्षेत्रमें जैनोके विशिष्ट योगदान-अनेकान्तवादके परिचयके साथ द्रव्य, तत्त्व, कर्म और ईश्वर सम्बन्धी बिचारोंका विवेचन है। तीसरे अध्यायमें गृहस्थों और मुनियोंके आचरणके नियमोंके विवेचनके साथ गुणस्थानोंकी चर्चा है। चौथे अध्यायमें दिगम्बर और श्वेताम्बर—दोनों सम्प्रदायोंके साहित्यका ससिप्ता विवरण देते हुए पञ्चीस प्रमुख आचार्योंका परिचय दिया गया है। पाँचवें अध्यायमें चित्रकला, मूर्तिकला और स्थापत्यकलाके क्षेत्रमें जैनोकी उपलब्धियोंकी चर्चा है। छठे अध्यायमें जैनोके बिभिन्न सम्प्रदायोंका परिचय है। सातवें अध्यायमें प्रमुख जैन वीरोंके परिचयके बाद जैन पर्वों और तीर्थक्षेत्रोंका विवरण है तथा अन्त्य सम्प्रदायोंमें जैनोके बिषयमें प्रचलित भ्रान्त धारणाओंको दूर करनेका प्रयत्न भी किया है। बिभिन्न प्रसिद्ध ग्रन्थोंके कुछ भावपूर्ण सुभाषित वचनोंसे इस अध्ययन और ग्रन्थको समाप्त किया गया है। प्रत्येक अध्यायमें आधारभूत प्राकृत और संस्कृत उद्धरणोंके अतिरिक्त

पश्चात्तय और जैनतर भारतीय पण्डितोंके अभिमतोंके सन्दर्भ भी दिखे गये हैं जिनसे विस्तृत अध्ययनके इच्छुक लाभ उठा सकते हैं ।

प्राचीन भारतीय इतिहासकी सामग्री दो शताब्दियोंके विद्वानोंके परिश्रमके बाद भी अनेक विषयोंमें परिपूर्ण नहीं हो पायी है । अतः अनेक आचार्यों, ग्रन्थों और क्षेत्रोंके सम्प्रदाय और समयके विषयमें परस्पर-विरोधी विवरण विभिन्न ग्रन्थोंमें मिलते हैं । इसलिए सम्भव है कि इस ग्रन्थके कुछ विवरण भी मतभेदका विषय बनें । परन्तु इसमें सन्देह नहीं कि विद्वान लेखकने यथासम्भव निष्पक्ष रूपसे सब उपलब्ध सामग्रीका उपयोग किया है । न्यायकुमुदचन्द्र और जयध्वज जैसे कठिन ग्रन्थोंके सम्पादनमें अनेक वर्ष व्यतीत करनेके बाद भी, पण्डितजीने इस ग्रन्थमें अत्यन्त सुबोध भाषाका प्रयोग किया है, यह भी उनकी विशेष सफलता है । वे एक प्रशिक्षण दत्ता हैं, वस्तुत्वके आवश्यक गुणोंमें सुबोधताका स्थान पहला है । पण्डितजीके इन ग्रन्थोंके पढ़ते समय अनेक बार अच्छा भाषण सुनने जैसा आनन्दका अनुभव होता है ।

‘जैनधर्म’ एक ऐसा ग्रन्थ है जो जैन और जैनतर—दोनोंके लिये उपयोगी है । वर्तमान समयके जैन युवक जिनमें प्राचीन भाषाओंके अध्ययनका अवसर नहीं मिलता या उसमें रुचि नहीं होती, इसके द्वारा विद्याल प्राचीन साहित्यके मारभागसे परिचित हो सकते हैं और अधिक अध्ययनके लिये प्रेरित हो सकते हैं । जैनतर विद्वान भी इस ग्रन्थ द्वारा जैन परम्पराके विविध अंगोंका साधन परिचय सज्जित समयमें प्राप्त कर सकते हैं । विभिन्न सम्प्रदायोंमें सौमनस्यके साथ परस्पर परिचय बढ़ानेकी दिशामें इस ग्रन्थकी बड़ी उपयोगिता है ।

जैन साहित्यका इतिहास : एक समीक्षा

महामहोपाध्याय डॉ० हरीन्द्रभूषण, उज्जैन

जैन साहित्यके इतिहासके लेखनकी ओर जैन विद्वांके पण्डितोंने उतना ध्यान नहीं दिया जितना आवश्यक था । यही कारण है कि भारतीय साहित्यमें जैन साहित्यका अतिशय महत्त्व होते हुए भी इसके प्रति भारतीय विद्वांके विद्वानोंका झुकाव कम रहा है ।

सबसे पहले जर्मन भारतविद् डॉ० बिष्टरनिस्से जर्मन भाषामें भारतीय भाषाका इतिहास लिखा जिसके एक सक्षिप्त अध्यायमें जैन साहित्यका विवरण है । इस ग्रन्थका अंग्रेजी तथा हिन्दी भाषाओंमें अनुवाद हुआ है । श्री मोहनचन्द्र दलीचन्द देसाईने गुजराती भाषामें ‘जैन साहित्य नो इतिहास’ नामक ग्रन्थ लिखा जो जैन श्वेताम्बर काण्फरेन्स, बम्बई प्रकाशित है । आजकल कुछ जैन साहित्यके और भी इतिहास प्रकाशित हुए हैं । किन्तु इन सभी ग्रन्थोंमें श्वेताम्बर जैन साहित्यको ही प्रधान रूपमें अपनाया गया है । अभी तक दिगम्बर जैन साहित्यका कोई क्रमबद्ध इतिहास नहीं था ।

पं० कैलाशचन्द्रजीने लिखा है, “दिगम्बर जैन समाजमें सर्वप्रथम इस विषयकी ओर पं० नाथूराम प्रेमी तथा पं० जुगलकिशोरजी मुस्तारका ध्यान गया । इन दोनों आदरणीय व्यक्तियोंने अपने पुरुषार्थ और लगनके बलपर अनेक जैन आचार्यों और जैन ग्रन्थोंके इतिवृत्तोंको जोड़कर जनताके सामने रखा । आज के जैन विद्वानोंमेंसे यदि किसीको इतिहासके प्रति अभिरुचि है तो, उसका श्रेय इन्हीं दोनों विद्वानोंको है । क्रमसे कम मेरी अभिरुचि तो इन्हींके लेखोंसे प्रभावित होकर इस विषयकी ओर आकृष्ट हुई ।”^१

१ पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री जैन साहित्यका इतिहास—पूर्व पीठिका, लेखक—दो शब्द, पृष्ठ १५ ।

हमें यह सूचित करते हुए प्रसन्नता और वीरवका अनुभव होता है कि जैनधर्म और दर्शनके प्रसिद्ध विद्वान पण्डितप्रवर श्री कैलाशचन्द्र सिद्धान्तशास्त्रीने वि० जैन साहित्यका इतिहास तीन भागोंमें लिखकर उस कमीको बहुत कुछ पूरा किया। ये तीन भाग हैं (१) जैन साहित्यका इतिहास-पूर्वपीठिका, (२) जैन साहित्यका इतिहास-प्रथम भाग तथा (३) जैन साहित्यका इतिहास द्वितीय भाग। ये तीनों ग्रन्थ श्री गणेशप्रसाद वर्णा जैन ग्रन्थमालासे क्रमशः १९६३, १९७५ तथा १९७६ में प्रकाशित हुए हैं।

जैन साहित्यका इतिहास पूर्वपीठिका विवरण

सन् १९५४ में जैन साहित्यके इतिहासको लिखे जानेकी एक रूप-रेखा स्व० प० महेन्द्र कुमारजी तथा प० फूलचन्द्रजी शास्त्रीके साथ प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने तैयार की थी जो पुस्तिकाके रूपमें प्रकाशित कर दी गयी थी। प्रस्तुत ग्रन्थ उसी रूपरेखाके अनुसार लिखा गया है। इसका खोजपूर्ण प्राक्कथन भारतीय विद्वानोंके प्रसिद्ध विद्वान डॉ० वासुदेवशरण अग्रवालने लिखा है। इस ग्रन्थमें जैनधर्मकी मूल स्थापनासे लेकर सधमेद तकके सुदीर्घ काल तकका इतिहास लिखा गया है। इसमें श्रमण-परम्पराका इस देशमें जिस प्रकार विकास हुआ, उसका विवेचन किया गया है।

डॉ० अग्रवालने अपने 'प्राक्कथन'में जिन महत्वपूर्ण तथ्योंकी ओर संकेत किया है, वे इस प्रकार हैं

१ जैनधर्मकी परम्परा अत्यन्त प्राचीन है।

२ भागवतमें इस बातका उल्लेख है कि महायोगी भरत, ऋषभके शतपुत्रोंमें जेष्ठ थे और उन्हींके नामसे यह देश भारत वर्ष कहलाया।

३ जैन और कुछ जैनैतर विद्वान भी सिन्धुघाटी सभ्यताकी पृथग्भूतिकी नग्नता और कार्यात्सर्ग मूद्राके आधारपर उसे ऐसी प्रतिमा समझते हैं जिसका सम्बन्ध किसी तीर्थंकरसे रहा है।

४ इस देशमें प्रवृत्ति और निवृत्तिकी दो परम्परायें ऋषभदेवके समयमें प्रचलित थी। निवृत्ति परम्पराको मुनि परम्परा कहा जाता था। ऋग्वेद (१०-१७) में सात वातरशना मुनियोंका वर्णन है। वातरशनाका वही अर्थ है जो दिगम्बरका है।

५ श्रमण परम्पराके कारण ब्राह्मण धर्ममें बानप्रस्थ और सन्यासको प्रभय मिला।

पूरे ग्रन्थको चार खण्डोंमें विभाजित किया गया है (१) जैनधर्मके इतिहासकी खोज, (२) प्राचीन स्थितिका अन्वेषण, (३) ऐतिहासिक युगमें तथा (४) श्रुतावतार।

'जैन धर्मके इतिहासकी खोज' नामक खण्डमें पाश्चात्य विद्वानोंमें जैन धर्मके सम्बन्धमें मतभेद, याकोबी और ब्रुहलरकी खोजें तथा जैन धर्मकी प्राचीनतापर प्रकाश डाला गया है। पाश्चात्य विद्वानोंमें कोलबुक, स्टीवेन्सन और वामसका विश्वास था कि बुद्ध, जैन धर्मके संस्थापकका विद्रोही शिष्य था। किन्तु उससे भिन्न मत एच० एन० विलसन, बेबर और लार्सनका था। उनके मतानुसार जैनधर्म बौद्ध धर्मकी एक प्राचीन शाखा थी।

'प्राचीन स्थितिका अन्वेषण' नामक खण्डमें वेद, आरण्यक, उपनिषद् और सिन्धुघाटीकी मय्यतामें श्रमण-संस्कृतिके तत्त्वोंका अन्वेषण किया गया है जिसमें ऋग्वेदमें श्रान्त पणि, वातरशना (दिगम्बर), शिष्यदेव, हिरण्यगर्भ (जिसकी तुलना ऋषभदेवसे की गयी है) आदिकी समीक्षा की गयी है। डॉ० रामाकृष्णन्के अनुसार वेदोंमें ऋषभदेव आदि तीर्थंकरोंके नाम पाये जाते हैं। भागवतमें ऋषभदेवका चरित्र वर्णित है। इस खण्डमें जैन पुराणोंमें श्री कृष्ण, बाइसवें तीर्थंकर मेघनाथकी ऐतिहासिकता, द्रविड़ सभ्यता और जैनधर्म आदिका विस्तारके साथ वर्णन है।

‘ऐतिहासिक युग’ नामक खण्डमें भगवान् पार्श्व एवं महावीरके जीवनका सम्पूर्ण विवरण, भद्रबाहु और चन्द्रगुप्त, अर्द्धशालुक सम्प्रदाय, सच वेदके मूल कारण वस्त्रपर विचार, गोशालुकका जीवनवृत्त आदिका सविस्तार वर्णन है।

‘श्रुतावतार’ नामक खण्डमें, आगमसकलना, जैन आगम और दिगम्बर परम्परा, बारह अंग, दृष्टिवाद अगका लोप, दृष्टिवादमें वर्णित विषय, ३६३ मत, स्वताम्बर परम्परामें श्रुत भेद, एकादश अंगोका परिचय, पूर्वमें अंगोकी उत्पत्ति, उपाय, छद्मसूत्र, मूलसूत्र तथा पहन्ना आदिका वर्णन है।

इस प्रकार जैन साहित्यके इतिहासकी पूर्व पीठिकामें जैन साहित्यका निर्माण जिस पृष्ठभूमिपर हुआ है, उसका चित्रण करनेके लिये जनधर्मके प्राग् इतिहासको खोजनेका प्रयत्न किया गया है। जैन साहित्यके इतिहासका चित्रण तो आगेके दो भागोंमें है।

जैन साहित्यका इतिहास—प्रथम भाग

इन ग्रन्थमें दिगम्बर जैन आगम ग्रन्थोंका विस्तारके साथ परिचय दिया गया है। यह ग्रन्थ दो भागोंमें विभक्त है। प्रथम भागके चार अध्याय हैं और द्वितीय भागको पंचम अध्यायके रूपमें निबद्ध किया गया है।

प्रथम अध्यायके तीन परिच्छेदमेंसे प्रथम परिच्छेदमें ‘कसाय पाहुड’, उससे रचयिता आचार्य गुणधर, उनके उत्तराधिकारी आर्यमल्ल और नागहस्ती, कसायपाहुडकी गाथा मध्या, शैली, विषय परिचय तथा कर्म सिद्धान्तका वर्णन है।

द्वितीय परिच्छेदमें छक्खण्डागम (षट्खण्डागम), उसका रचनाकाल, रचनास्थान, रचयिता आचार्य पुण्यदन्त और भूतबली, ग्रन्थका नाम सतकर्म प्राभूत, तीर्थंकर महावीरकी वाणीमें इनका सम्बन्ध और स्रोतका विवरण है। इस ग्रन्थमें निम्न पाँच खण्डोंका विषय परिचय दिया गया है

१ जीवदृष्टान्, २ सुदाबन्ध, ३ बन्धसामित्तविषय, ४ वेदनाबन्ध तथा ५ वर्गणाबन्ध।

तृतीय परिच्छेदमें महाबन्ध नामक छठ खण्डका विस्तारके साथ परिचय दिया गया है।

द्वितीय अध्यायमें चूर्णि साहित्यका वर्णन है। दिगम्बर परम्परामें मूल मिद्धान्त ग्रन्थोंके कुछ ही समय पश्चात् चूर्णि साहित्य लिखा गया। बीज पदरूप गाथा सूत्रोपर ये चूर्णिसूत्र, वृत्तिका कार्य करते हुए भी अनेक नये तथ्योंको सूत्र रूपमें प्रस्तुत करते हैं। उदाहरणार्थ, ‘कसाय पाहुड’, पर आचार्य यतिवृषभने चूर्णिसूत्र लिखे हैं। इस अध्यायमें चूर्णिसूत्रोंकी रचना और व्याख्यान शैली, उनका ऐतिहासिक महत्त्व, यतिवृषभकी रचनायें, चूर्णिसूत्रोंकी विषयवस्तु आदिपर अच्छी तरह प्रकाश डाला गया है।

तृतीय अध्यायके दो परिच्छेद हैं। प्रथम परिच्छेदमें आचार्य बीरसेन द्वारा रचित छह खण्डोपर बहत्तर हजार श्लोक प्रमाण सस्कृतमिश्रित प्राकृत भाषामें धवला नामक टीकाका विस्तारके साथ वर्णन है। टीकाका नामकरण, महत्त्व, प्रामाणिकता, व्याख्यान शैली, विषय-परिचय, आचार्य बीरसेनका परिचय, उनका समय और उनकी रचनायें आदिका हममें समग्र है। द्वितीय परिच्छेदमें जयधवला नामक टीकाका विवरण है। यह टीका धवला टीकाके पश्चात् महत्त्वपूर्ण टीका है। यह टीका कसायपाहुड पर लिखी गई है और इसके टीकाकार हैं आचार्य बीरसेन और उनके शिष्य आचार्य जिनसेन। जयधवला टीकाको साठ हजार श्लोकप्रमाण बतलाया गया है। उसे तीन स्कंधोंमें विभाजित किया गया है। प्रदेश विभक्ति पर्यन्त प्रथम स्कन्ध, सक्रम, उदय और उपयोग पर्यन्त द्वितीय स्कन्ध तथा शेष भाग तृतीय स्कन्ध।

तृतीय परिच्छेदमें छक्खण्डागमकी अन्य टीकाओंका विवरण है। बीरसेन स्वामीकी प्रसिद्ध धवला टीकाके अतिरिक्त छक्खण्डागम पर अन्य टीका भी लिखी गईं। कुन्द-कुन्दने परिकर्म टीका, शामकुण्डने

पद्धति टीका, तु बकूसाचार्यने बूडामणि टीका, बप्पदेवने व्याख्याप्रशस्ति और सुप्रसिद्ध तार्किक समन्तभद्रने संस्कृत टीका लिखी है ।

अतुर्य अध्यायमें अन्य कर्म साहित्यका वर्णन है । छक्कडाधम, कसायपाहुड आदि मूल आगम ग्रन्थोंके अतिरिक्त कर्मविषयक अन्य प्राचीन साहित्य भी उपलब्ध है । यह साहित्य आगमानुसारी है और इसका रचनाकाल विक्रमकी पाँचवीं शताब्दीसे लेकर नवम शताब्दी तकका है । इस अध्यायमें प्राचीन कर्म साहित्यका इतिहास प्रस्तुत है । यहाँपर कर्म प्रकृति, बृहत्कर्मप्रकृति, शतक चूणि सित्तरी, कर्मस्तव, प्राकृत पचसग्रह आदि ग्रन्थोंका विचार किया गया है ।

इस ग्रन्थके द्वितीय भाग रूप पचम अध्यायमें उत्तरकालीन कर्मसाहित्यपर विचार किया गया है जो इस प्रकार है लक्ष्मणसुत डड्डा कृत पचसंग्रह, अमितगतिकृत संस्कृतपचसंग्रह, विक्रमकी ११वीं शताब्दीके दक्षिणके आचार्य नेमिचन्द्रकृत गोम्मटसूत्र, (दो भाग जीवकाण्ड तथा कर्मकाण्ड) तथा लब्धिसार क्षपणा सार, देवसेनकृत भावसंग्रह, गोविन्दाचार्य रचित कर्मस्तववृत्ति जिनबल्लभगणि रचित षड्विंशति, देवेन्द्रसूरि रचित नवीन कर्मग्रन्थ (कर्म विपाक, कर्मस्तव, बन्धस्वामित्व, षड्विंशति और शतक), श्रुतमुनिकी रचनायें भावत्रिभंगी तथा आश्रवत्रिभंगी, पचसग्रहकी प्राकृत टीका, सिद्धान्तासार, सकल कीर्तिका कर्मविपाक आदि ।

जैन साहित्यका इतिहास द्वितीय भाग

इस ग्रन्थमें भूगोल, जगल तथा ब्रह्मानुयोग (अध्यात्म और तत्त्वार्थ) विषयक साहित्यका इतिहास है । इन पाँच अध्यायोंमें विभक्त किया गया है । प्रथम अध्यायमें भूगोल-जगल विषयक साहित्य, द्वितीय अध्यायमें ब्रह्मानुयोग (अध्यात्म) विषयक मूल साहित्य, तृतीय अध्यायमें अध्यात्म विषयक टीका साहित्य, अतुर्य अध्यायमें तत्त्वार्थ विषयक मूल साहित्य तथा पचम अध्यायमें तत्त्वार्थ विषयक टीका साहित्यका विस्तारके साथ वर्णन है ।

भूगोल-जगल विषयक साहित्यमें तिलोपपण्णति, सूर्यप्रशस्ति, चन्द्रप्रशस्ति, ज्योतिष्करण्डक, बृहर्ध्वज ममास, बृहन्मण्णी, नेमिचन्द्रकृत त्रिलोकसार, माधवचन्द्र त्रैविद्यकृत त्रिलोकसार टीका, जम्बूदीप पण्णतिसंग्रह, मिहमूरिगरचित मस्कृतलोकविभाग, तथा प्रवचनसारोद्धार का वर्णन है ।

ब्रह्मानुयोग (अध्यात्म) विषयक साहित्यमें आचार्य कुन्दकुन्द और उनकी रचनायें—दर्शनप्राभूत, चारित्रप्राभूत, सूत्रप्राभूत, बोधप्राभूत, रयणसार, बारह अणुवैक्या, समयसार, प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय और नियमसार, पूज्यपाद देवनन्दि और उनकी रचनायें—इष्टोपदेश और समावित्तत्र, जो-इष्टु योगोन्मु और उनकी रचनायें—परमात्मप्रकाश तथा योगसारका वर्णन है ।

अध्यात्म विषयक टीका साहित्यमें, टीकाकार अमृतचन्द्रसूरि और उनकी रचनाएँ—पुरुषार्थ सिद्धधुपाय, तत्त्वार्थसार, समयसार-टीका (आत्मव्याप्ति), प्रवचनसार-टीका (तत्त्वदीपिका तथा पञ्चास्तिकाय-टीका (तत्त्वप्रदीपिका-वृत्ति), पद्मनन्दकृत निश्चयपञ्चासत्, टीकाकार जयनेन और कुन्दकुन्दके समयसार तथा पञ्चास्तिकायपर रचित उनकी टीकायें, प्रभाचन्द्रकृत समयसार टीका, टीकाकार पद्मप्रभ मलधारिदेव और कुम्भकुम्भके नियमसारपर उनकी टीका, आशाधरकी इष्टोपदेश टीका, टीकाकार ब्रह्मदेव और उनकी परमात्म-प्रकाश-टीका तथा बृहद्व्यसग्रह-टीका एवं अध्यात्मरसिक उपाध्याय यशोविजय तथा उनके अध्यात्मसार और अध्यात्मोपनिषद्का वर्णन है ।

तत्त्वार्थ विषयक मूल साहित्यमें आचार्य कुन्दकुन्दके पञ्चास्तिकाय, प्रवचनसार तथा नियमसार एवं आचार्य गुद्धपिच्छ और उनके तत्त्वार्थसूत्रका वर्णन है ।

तत्त्वार्थविषयक टीका साहित्यमें आचार्य पूज्यपाद देवनन्द और उनकी रचनाएँ—जैनन्द्र व्याकरण, सर्वार्थसिद्धि, जैनामिक, छन्द शास्त्र और समाधिस्तक, आचार्य अकलकदेव और उनका तत्त्वार्थवार्तिक, आचार्य सिद्धसेनगणि और उनकी तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति, मुनि नेमिचन्द्र रचित द्रव्यसंग्रह, प्रभाचन्द्र कृत तत्त्वार्थवृत्तिटिप्पण, टीकात्रय (प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय तथा समयमार पर टीकाएँ) और द्रव्यसंग्रहवृत्ति, आचार्य नरेन्द्रसेन और उनका सिद्धान्तसार-संग्रह, बृहत्प्रभाचन्द्रकृत लघुतत्त्वार्थसूत्र, प्रभाचन्द्ररचित अर्हत्तत्त्वार्थप्रवचन, माधवचन्द्र योगीन्द्र रचित शास्त्रसारसमुच्चय, ब्रह्मादेवकृत द्रव्यसंग्रह-टीका, भास्करचन्द्र कृत तत्त्वार्थसूत्रवृत्ति, तत्त्वार्थसूत्रकी दो अप्रकाशित टीकाएँ, तत्त्वार्थसूत्रकी हरिभद्रीय टीका तथा श्रुत-सागर सूरि और तत्त्वार्थसूत्र पर उनकी श्रुतसागरीवृत्तिका विवरण है।

इस प्रकार तीन भागमें निबद्ध जैन साहित्यके इस सम्पूर्ण इतिहासमें जैनधर्मकी मूल स्थापनामें लेकर सधमेद, जैनागम साहित्य—कसायपाह्व, षट्खण्डागम, महाबन्ध, वर्णियाँ, उनकी धवला और जयधवला तथा अन्य टीकाएँ, अन्य कर्मसाहित्य, भूगोल, खगोल, द्रव्यानुयोग, तत्त्वार्थसाहित्य और उनकी टीकाओं—प्रटीकाओं पर विस्तारके साथ विचार किया गया है।

इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थमें अभी तक यत्र-तत्र बिगड़े हुए सूत्रोंको जोड़कर दिगम्बर जैन साहित्यका जो एक क्रमबद्ध इतिहास लगभग १६०० पृष्ठोंमें प्रस्तुत किया गया है, वह इतिहास, साहित्य और शोध साहित्य-सभी दृष्टियोंसे अत्यन्त महनीय है। पण्डितजीकी भाषा अत्यन्त सरल एवं गैली मीची विषयका प्रतिपादन करनेवाली है। जो भी कवन इस ग्रन्थमें निबद्ध है, वे सभी अत्यन्त प्रामाणिक रूपसे प्रस्तुत किये गए हैं। यत्र-तत्र समान शब्दांशों पर साहित्यकी भी तुलना की गई है। ग्रन्थके अन्तमें अकारादि क्रमसे ग्रन्थ एवं ग्रन्थकर्ताओंकी सूची भी दी गई है।

आधुनिक कलाशास्त्र शास्त्रीने प्रथमवार जो दि० जैन साहित्यका व्यवस्थित इतिहास प्रस्तुत किया है, उसके लिये वे न केवल जैन साहित्यके इतिहासमें प्रस्तुत भारतीय साहित्यके इतिहासमें सदैव स्मरण किये जाते रहेंगे।

जैन न्याय : एक समीक्षा

अन्यायी

सामान्यतः पण्डित कलाशास्त्रज्ञों की शास्त्रीकी धार्मिक विषयोंका विद्वान् माना जाता है। उन्होंने स्थापना महाविद्यालयमें हमारे जैसे लोगोंको धर्म या सिद्धान्त ग्रन्थ ही पढ़ाये हैं। इसलिये उनके द्वारा रचित जैन न्याय देखकर प्रथम दृष्टिमें आश्चर्य ही होता है। इस ग्रन्थकी पढ़नेमें पता चलता है कि वे वास्तवमें न्यायतीर्थ भी हैं। धार्मिक मान्यताओंके लिए आगम या श्रद्धाका ही महत्त्व है। सम्भवतः तर्क और बुद्धि इस क्षेत्रमें उतने उपयोगी प्रमाणित नहीं होते। लेकिन आगमोंके सिद्धान्तोंकी बौद्धिक धरातल पर स्पष्टतः सुविचारित करनेके लिए उत्तर भागमें न्यायशास्त्रका विकास किया गया है और उनपर पर्याप्त उद्घापोह हुआ है। यह बौद्धिक उद्घापोह निश्चित ही सिद्धान्तोंकी तुलनामें जटिल होता है और सामान्य जनकी समझमें कठिनाई ही जाता है। यहाँ दृश्य जगतके माध्यमसे अदृश्य जगतकी धारणाये या तत्त्व सिद्ध किये जाते हैं। इस क्षेत्रमें अनुमान मुख्य योगदान करता है। यह मानवके अन्तर और बाह्यके सूक्ष्म निरीक्षण और परीक्षणकी प्रवृत्तिका द्योतक होता है। निर्दोष अनुमानके लिए यह प्रवृत्ति अत्यन्त सूक्ष्म और तीक्ष्ण होनी चाहिये। जैन न्यायके रचयिताके नाते सर्वप्रथम हमें लेखककी इस वृत्तिका

परिचय तो मिलता ही है। इस ग्रन्थको पढ़नेसे पता चलता है कि लेखकने पूर्वाचार्यों द्वारा रचित न्याय-ग्रन्थोंका गम्भीर आलोचन किया है और उसे सहज बोधगम्य भाषामें विषयवार प्रस्तुत किया है। पं गोपीनाथ कविराजके अनुमार जैन न्यायके कुछ महत्वपूर्ण पक्षोंको समझनेके लिए यह ध्यानपूर्वक लिखी गई पुस्तक लेखकके तीव्र अध्ययन और सुस्पष्ट लेखनकी कलाका फल है।

प्रस्तुत पुस्तकके लिए लेखकको १९२१ में प्रेरणा मिली थी और तबसे विचारोंको कार्यरूपमें परिणत करनेमें कोई पच्चीस वर्ष लग गये। न्यायके समान असामान्य विषयकी पुस्तकका प्रकाशन भी एक समस्या माननी चाहिये। यही कारण है कि उसे प्रकाशित होनेके भी बीस वर्षका समय लग गया। प्रसन्नता इस बातकी है कि इसे भारतीय ज्ञानपीठ जैसी विश्रुत संस्थाने १९६६ में प्रकाशित किया जिससे यह अधिकाधिक पाठकोंकी दृष्टि और परस्ममें पहुँच सके। इस पुस्तकके पूरकके रूपमें दलसुख भाई मालवणियाका आगम युगका जैनदर्शन भी इसी वर्ष प्रकाशित हुआ जो प्रमाण-व्यवस्था युगकी पूर्ववर्ती न्यायतन्त्रकी मान्यताओंको प्रस्तुत करता है।

सामान्यतः जैनदर्शनके सम्बन्धमें अनेक ग्रन्थ हिन्दी और अंग्रेजीमें लिखे गये हैं जिनमें लोक-व्यवस्था प्रमेयनिरूपण, कर्मसिद्धान्तके साथ-साथ प्रमाण-मीमांसा भी दी गई है। लेकिन ऐसे ग्रन्थोंमें प्रमाणोंका सामान्य विवरण ही मिल सकता है, पूर्ण शास्त्रीय विवरण नहीं। यह ५०-१९४ पृष्ठोंका सीमित रहे है। फलतः जैन प्रमाण-मीमांसाके सम्बन्धमें हिन्दीमें एक विधिष्ट ग्रन्थकी आवश्यकता रही है। प्रस्तुत ग्रन्थमें उस कमीको पूरा किया है, यह नि सन्देह कहा जा सकता है। इसका ३०० पृष्ठोंय विवरण जैन प्रमाणशास्त्रकी पुष्ट आधारशिलाका काम करता है।

विषय-विवरण

ग्रन्थके विवरणको विषयवार सात अध्यायोंमें प्रस्तुत किया गया है १ पृष्ठभूमि, २ प्रमाण, ३ प्रमाणके भेद, ४ परोक्ष प्रमाण, ५ श्रुतके दो उपयोग, ६ प्रमाणका फल और ७ प्रमाणाभास। इनमें प्रथम चार अध्याय ग्रन्थका ८५ प्रतिशत कलेबर बनाते हैं। यहाँ ग्रन्थके प्रमुख पाँच अध्यायोंकी विषय वस्तुपर विचार किया गया है। प्रथम अध्यायमें भारतीय और जैन न्यायका ऐतिहासिक विवरण देते हुए इसके प्रारम्भ व विकासमें आ० कुदकुद, उमास्वाति, स्वामी समतम्र, सिद्धसेन विवाकर, पात्रकेसरी, भट्ट अकलक, विद्यानन्द, माणिक्यनन्द, प्रभाचन्द्र, वादिदेव, हेमचन्द्र और यशोव्रज्य सूरि आदि प्रमुख आचार्योंके योगदानका अनेक उद्धरणों सहित निरूपण किया गया है। यद्यपि उन्होंने जैन दर्शनके समान जैन न्यायके विकासको चार काल कोटियोंमें वर्गीकृत नहीं किया है, फिर भी उनके विवरणसे ये काल कोटियाँ स्वतः स्पष्ट हो जाती हैं। आ० समन्तमर, अकलक और विद्यानन्दके योगदानको विशेषतः निरूपित करते हुए प्रत्यक्ष परोक्षकी परिभाषा, प्रमाण लक्षण तथा प्रमाण फल आदिकी चर्चा करते हुए उनके न्याय साहित्यका सक्षिप्त परिचय भी दिया है। इस अध्यायमें विभिन्न दर्शनोंके मूल ग्रन्थों तथा सम्बन्धित साहित्यके ३५ सन्दर्भ दिये गये हैं। इनके आधारपर लेखककी गहन अध्ययनशीलता अध्ययनको सक्षिप्त व रोचक रूपमें प्रस्तुत करनेकी क्षमता एवं तुलनात्मक अध्ययनकी प्रेरक प्रवृत्तिका सहज ही भाव हो जाता है।

द्वितीय अध्यायमें ७२ सन्दर्भोंके माध्यमसे प्रमाण और प्रामाण्यपर विचार किया गया है। जैन दार्शनिकों द्वारा ४-१२ वी० मदी तक दी गयी प्रमाणकी विभिन्न परिभाषाओंका विवेचन करते हुए 'स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम्' की विशेष चर्चा की गयी है। अनभिगत और अपूर्व पदोंके सम्बन्धमें विद्यमान मतवादोंकी शास्त्रीय विवेचना करते हुए यह बताया गया है कि जहाँ दिग्गम्र परम्परा में धारावाहिक ज्ञानकी प्रमाणताके विषयमें विवाद है, वहीं स्वताम्ब्र परम्परा उसे प्रमाण ही मानती है।

वह वहीतन्त्राहीके समान अग्रहीतन्त्राहीको भी समान रूपसे प्रमाण मानती है। हेमचन्द्रकी प्रमाण-मीमांसका विवरण इसका प्रमाण है। निष्कर्षतः उन्होंने बताया कि 'स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम्' का मत दोनों परम्पराओंमें स्वीकार्य है।

सिद्धान्तिक परिभाषाकी समीक्षाके उपरान्त अन्य दर्शनोंमें स्वीकृत प्रमाणकी परिभाषाकी भी शास्त्रीय समीक्षा की गयी है। इन्द्रियार्थ-संयोग स्वरूप सन्निकर्षको प्रमाण माननेवाले नैयायिकोंके मतकी समीक्षामें साधकनयत्वकी बात कहकर उसे शास्त्रीय अप्रमाणात्ता दी गयी है। हा, सन्निकर्षकी ज्ञानोत्पत्तिमें महकारी कारण अवश्य स्वीकृत किया गया है। सन्निकर्षकी अप्रमाणिकताके विषयमें प्रमाचन्द्रके ग्रन्थोंके तर्कोंको लेखकने व्यवस्थित कर रोचक बना दिया है। इसी सन्दर्भमें चक्षुकी अप्राप्यकारित्व सम्बन्धी मान्यताको अका-समा-धानके माध्यमसे निर्दिष्ट किया गया है। इन प्रकरणोंको पढ़कर बीसवीं सदीका सामान्य शिक्षित व्यक्ति भी पदार्थके दर्शन और ज्ञानकी तत्कालीन प्रक्रियाको भलीभाँति समझ सकता है। इसी प्रकार ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारकसाकन्य, इन्द्रियवृत्ति तथा ज्ञान व्यापारकी साधकनयत्वताका प्रस्तुत अध्यायमें अण्डन किया गया है। ये सब साधक हैं, साधकतम नहीं। इसलिए इनको प्रमाणका मूल लक्षण नहीं माना जा सकता। ये ज्ञानकी प्रमाणतामें द्वितीयक साधकके रूपमें ही रहने हैं।

ज्ञानके प्रमाणको माननेवाले जैनोंके लिए ज्ञान शब्दमें सम्यक् ज्ञान ही अमीग्ट हावा है, मिथ्याज्ञान नहीं। मिथ्याज्ञानोंमें विपर्ययज्ञानको लेकर सात प्रकारके क्वातिवाद प्रचलित हैं जिनके उत्तर में जैनाने इस विपरीतार्थक्वातिवादके रूपमें मान्यता दी है। विभिन्न क्वातिवादोंने पण्डन-मण्डनको सामान्य जनको समझानेके लिए लेखकने शास्त्रीय मन्तव्योंको अत्यन्त ही सरल भाषामें प्रस्तुत कर यह प्रदर्शित किया है कि न्यायके समान अटिल विषयको भी सरल भाषाके माध्यममें समझा जा सकता है।

ज्ञानके प्रमाण माननेपर ज्ञानको अभिलक्षणीत करना आवश्यक है। प्रमाण होनेके लिए ज्ञानको सर्वप्रथम सम्यक् होना चाहिए। इसके अतिरिक्त यह निराकार होता है, बोद्धेके समान अर्थाकार नहीं। यह प्रतिनियत सामर्थ्य कारण प्रतिनियत अर्थको जानता है। इसी प्रकार ज्ञान स्वसंबेदी होता है, मीमांसक और नैयायिकोंके अनुसार परोक्ष या ज्ञानान्तरवेद्य नहीं। यह साक्ष्योंके समान अष्ट भी नहीं होता, चेतन होता है। ज्ञानमें प्रामाण्यकी उत्पत्ति परत ही होती है। स्वतः नहीं। ज्ञानके इन अभिलक्षणोंसे सम्बन्धित तर्कोंको भी सहज भाषामें प्रस्तुत किया गया है।

तृतीय अध्यायमें ७५ सन्दर्भोंके माध्यमसे प्रमाणक भेदों तथा सम्बन्धित प्रकरणोंके अतिरिक्त प्रत्यक्ष प्रमाणका शास्त्रीय विवरण दिया गया है। यद्यपि स्थानाग, अनुयोगद्वार आदि ग्रन्थोंमें व्यवसाय, हेतु तथा प्रमाणको पर्यायवाची मानकर नैयायिकादि सम्मत तीन या चार प्रमाणोंका उल्लेख मिलता है, फिर भी पाच ज्ञानोंको प्रमाण माननेकी प्रक्रियाका प्राग्भ उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्रमें ही मानना चाहिए। प्रमाणके भेदोंकी इस ऐतिहासिकताके परिप्रेक्ष्यमें लेखकने 'प्रमाणकी चर्चा दार्शनिक युगकी देन है', कथनमें कुछ संशोधन अपेक्षित है। यही नहीं उमास्वातिने अपनी स्वतंत्र बुद्धिका परिचय देने हुए पूर्वम जैन ग्रन्थोंके वर्णित लौकिक परम्परामें परिभाषित प्रमाणोंकी आगमिक परिभाषा दी है तथा पाच ज्ञानोंका दो प्रमाणोंमें समाहित कर मति ध्रुवको परोक्ष निरूपित किया। इससे दो प्रमुख समस्याएँ उठी जिनका समाधान कुछ अक्षोंमें सिद्धमेनने और पूर्ण अक्षोंमें अकलकदेवने किया। अकलकने स्पष्टतः प्रत्यक्षको लौकिक और पारमाधिक भेदोंमें विभाजित कर भारतीय न्यायकी पारिभाषिक शब्दावलीमें जहाँ एकरूपता स्थापित की, वहीं स्मृति आदिको शब्द-संसर्गपूर्वक होनेपर परोक्षमें और अन्यथा लौकिक अनिन्द्रिय प्रत्यक्षमें समाहित किया। ध्रुव तो परोक्ष ही है। इन्द्रियजन्य ज्ञानको उन्होंने प्रत्यक्षमें ही समाहित कर दिया। यह पद्धति ही उत्तरवर्ती जैन न्यायविदोंने

अपरिवर्तित रूपसे अपनायी है। इस प्रकार ज्ञानको प्रमाण मानकर जैनोंने दो प्रमाणोंके अन्तर्गत प्रायः उन सभी प्रमुख प्रमाणोंको मान्यता दी जो अन्य दार्शनिकोंने माने हैं। इस प्रकार जैन दार्शनिकों द्वारा सात प्रत्यक्ष और पाँच परोक्ष कुल बारह प्रमाण माने गये हैं। यही नहीं, जैन दार्शनिकोंने उन दर्शनोंकी परीक्षा समीक्षा की है जो इससे कम प्रमाण मानते हैं। साथ ही ऐसे दर्शनोंकी भी परीक्षा की है जो अर्वापत्ति, अभाव आदि अतिरिक्त प्रमाणोंको मानते हैं। इस परीक्षा और समीक्षाका लेखकने अच्छा विवरण प्रस्तुत किया है।

इस अध्यायमें प्रसंगबद्ध अन्य प्रकरण भी दिये गए हैं। उदाहरणार्थ, इन्द्रिय प्रकरणमें नैयायिक सम्मत इन्द्रियोकी नितान्त पौद्गलिकताका खण्डन करते हुए भावेन्द्रिय रूप योग्यतापूर्वक शक्तिको उद्घासन, सर्वज्ञताकी सिद्धि तथा ईश्वरवादका खण्डन इनमें प्रमुख हैं। इन प्रकरणोंका विवेचन मुख्यतः व्यायक्तमुदघन, प्रमेयकमलमार्तण्ड तथा अष्टसहस्रीपर आधारित है। ज्ञानके प्रमाण माननेपर ज्ञानोत्पत्तिमें कारणभूत इन्द्रिय और मनके अतिरिक्त कुछ लोग पदार्थ और प्रकाशको भी इसमें कारण मानते हैं। लेकिन जैन उसे स्वीकार नहीं करते। हमने सम्बन्धित तर्कवादका संक्षेप भी यहाँ दिया गया है। प्रत्यक्ष प्रमाणके विवरणमें साम्बन्ध-हारिक प्रत्यक्षके अन्तर्गत प्रतिज्ञानके क्षेत्रमें अवग्रहके विषयमें लेखकने दिग्दर्शक और स्वतन्त्र मान्यताओंका संक्षेप और विभेद प्रदर्शित किया है। इसी प्रकार उन्होंने दर्शन और अवग्रहके सम्बन्धित अकलक और सिद्धसेनकी मान्यताओंकी भी विवेचना की है। ये प्रकरण लेखककी उदार और तीक्ष्ण दृष्टिके चेतक हैं। ऐसे सुख विभेदोंका ज्ञान गहन अध्ययन करनेका सुझाव भी दिया है क्योंकि दोनों मान्यताओंका अन्तर सूक्ष्म है।

परोक्ष प्रमाणकी विशद विवेचना करने वाला चतुर्थ अध्याय जैन न्यायका सबसे बड़ा अध्याय है जो ग्रन्थका लगभग एक तिहाई भाग है। इसके अन्तर्गत परोक्षके पाँच भेदोंका सागोपाग शास्त्रीय विवेचन किया गया है। बौद्धोंके तर्कोंका खण्डन करते हुए स्मृति और प्रत्यभिज्ञानकी प्रमाणताका पोषण, नैयायिकों एवं मीमांसकोंके उपमानका सादृश्य प्रत्यभिज्ञानमें अन्तर्भाव, साध्य-साधनके अभिनाभाव सम्बन्धरूप व्याप्ति ज्ञानात्मक तर्कशास्त्रकी प्रमाणता तथा व्याप्तिकी प्रत्यक्षप्राप्त्यता, पञ्चाययी अनुमानकी प्रमाणता तथा हेतु भेदविषयक सक्षिप्त विवेचनके बाद दो तिहाई अध्यायमें आगम या श्रुत प्रमाणसे सम्बन्धित विविध प्रकारके विवरणों एवं समस्याओंका निरूपण है।

श्रुतमें शब्दकी मुख्यता है। पर कुछ लोग शब्दको प्रमाण नहीं मानते, इसे अनुमानमें समाहित करते हैं। जैनोका मत है कि शब्द और अनुमानमें विषयभेद, सामग्रीभेद, अन्वयवतिरेकाभाव, वक्तृदृष्टा व्याप्यताके कारण भेद स्पष्ट है। बौद्धोंके लिए जैनोका उत्तर है कि शब्द और अर्थमें प्रतिनियत योग्यता सम्बन्ध है। यह चक्षुकी तरह अर्थमात्रको प्रकाशित करता है। यह अर्थज्ञानमें प्रत्यक्षाधिकी तरह निमित्त है, जत प्रमाण है। इसी प्रकार जैन मीमांसकोंकी तरह न तो शब्दार्थ-सम्बन्धको नित्य मानते हैं और न बौद्धोंकी तरह अन्यायोहात्मक मानते हैं। इस विषयमें लेखकने शास्त्रीय तर्क प्रदितकोंको अत्यन्त दक्षतासे उपस्थित किया है। इसी प्रकार शब्दका विषय सामान्य है या विशेष? इस प्रश्नके उत्तरमें जैन इसे सामान्य-मात्र न मानकर सामान्य-विशिष्ट विशेष मानते हैं।

मीमांसक शब्दके अर्थ प्रतिपादकत्व गुणकी व्याख्याके लिये अनेक प्रमाणोंसे शब्दकी नित्यता निरूपित करते हैं। इसके विपरीत, जैन शब्दमें सादृश्यमूलक प्रत्यभिज्ञानके अभाव तथा अन्य तर्कोंसे उसे अस्तित्व सिद्ध करते हैं। शब्दकी अनित्यताके आधारपर जैनोने वेदके अपौरुषेयवादका भी खण्डन किया है क्योंकि

लौकिक और वैदिक—दोनों ही प्रकारके शब्द स्वल्प, संकेतग्रहणकी दृष्टिमें एकसमान ही होते हैं। इसी तरह स्फोटवाद भी विचारसरणिमें उचित नहीं ठहरता। मीमांसक और वैयाकरणोंके मतके विमूढ़, जनोंकी मान्यता यह रही है कि संस्कृतके माथ-माथ प्राकृत और अन्य भाषाओंके शब्द भी वाचक होते हैं, क्योंकि ये सभी शब्द अनादिकालमें प्रयोग, धर्मसाधनत्व, विशिष्ट पुरुष वाचकत्व एवं विशिष्टार्थ समकत्वके समान रूपसे शुद्ध हैं।

इन्हीं शब्दोंके आधार पर श्रुतज्ञान होता है। जो मन और श्रवणेंद्रियका विषय है। इसके दो भेद हैं—अक्षरश्रुत और अनक्षरश्रुत। इनकी परिभाषाओंके विषयमें पूज्यपाद और अकलकके मतोंकी समीक्षासे लेखकने श्रुत ज्ञानको अक्षरात्मक ही बताया है। इस विषयमें लेखकने विद्वानन्दके अर्थको भी चर्चा की है जिन्होंने प्रारम्भिक मतभेद प्रदर्शित कर अन्तमें अकलककी मान्यताको पुष्ट किया है। द्वावेताम्बर मान्यता भी श्रुतज्ञानको शब्दज ही माना है। विशेषावश्यकभाष्यके प्रकरणके विवरणकी समीक्षा में लेखकने परोपदेश या ग्रन्थरूप शब्दको श्रुतज्ञान (द्रव्यश्रुत) मानते हुए भी एकैन्द्रियोके भावश्रुत बतलाया है जो आध्यात्मिक मान्यताकी व्याख्याके लिए है। दोनों ही मान्यताओंमें इस विषयमें एकमत है कि शब्दयोजना सहित ज्ञान श्रुतज्ञान ही होता है लेकिन इसमें मतभेद है कि शब्दयोजना सहित ज्ञान ही श्रुतज्ञान है। लेखक का मत है कि इस मतभेदमें विशेष तथ्य नहीं है। केवल दृष्टिभेदका ही अन्तर है। इस विषयमें द्वावेताम्बर ग्रन्थोंके आलोचनके अनुसार अक्षर सज्ञाक्षर, व्यञ्जनाक्षर (द्रव्यश्रुत) और लब्ध्याक्षर (भावश्रुत) के भेदमें तीन प्रकारके होते हैं लेकिन विगम्बर परम्परा लब्ध्याक्षरको अनाक्षरात्मक मानती है।

श्रुतज्ञानके भेदोंकी चर्चा करते हुए लेखकने बताया है कि एक ओर जहाँ द्वावेताम्बर परम्परामें श्रुतके चौदह भेद माने गये हैं, वहाँ विगम्बर परम्परामें केवल चार भेद (अक्षर, अनाक्षर, अगबाह्य, अगप्रविष्ट) का ही उल्लेख है, लेकिन अन्य भेद इस परम्पराको मान्य हो सकते हैं।

इस प्रकार ८६ सन्दर्भोंके इस अध्यायमें लेखकने अनेक जटिल विषयोंका केवल विवरणात्मक अध्ययन ही नहीं, अपितु तुलनात्मक अध्ययन भी दिया है। कई स्थानों पर लेखकने अपने स्वतन्त्र चिन्तनको भी प्रकट किया है।

पञ्चम अध्यायमें श्रुतके दो विशिष्ट प्रकारके उपयोगोंका ४९ सन्दर्भोंके आधार पर शास्त्रीय विवरण दिया गया है स्याद्वाद और नयवाद। ये दोनों पद्धतियाँ हैं। इन सन्दर्भोंमें समन्तभद्र, अकलक, विद्वानन्द और प्रभाषन्दके न्याय ग्रन्थ प्रमुख हैं। इन ग्रन्थोंका समय-परिचय हो अनेकान्त स्थापन युग कहा जाता है। मालवणियाजीने स्याद्वादके मूल अनेकान्तवादके अनेक रूपोंकी आगमकालीनता प्रदर्शित की है और प्रस्तुत ग्रन्थके लेखकने इसके आगेका संश्लेषण किया है। इन दोनों ही विषयों पर अनेक लेखकोंने अपने ग्रन्थोंमें व्यावहारिक दृष्टिसे प्रकाश डाला है पर न्यायशास्त्रीय दृष्टिसे इन्हें प्रकाशित करनेका श्रेय जैन न्याय के ही लेखकोंको है। तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके विवरणमें ज्ञात होता है कि सत्रयके विषयभूत वस्तुके धर्म सात ही प्रकारके हो सकते हैं। यही कारण है कि स्याद्वाद सप्तमग-मय होता है। अकलकके अनुसार अनेक-धर्मात्मक वस्तुका बोध करानेके लिए प्रवर्तमान शब्की प्रवृत्ति दो रूपमें होती है क्रममे या योगपद्धते। योगपद्ध कथन प्रमाण होता है और क्रमिक कथन नय कहा जाता है। इन दोनों ही कथनभेदोंकी अपनी-अपनी सप्तभगी होती है। इन सप्तभगोंमें दो सामान्य पदोंका उपयोग किया जा सकता है—स्यात् और एव। इसमें कथनके दो भेद हो जाते हैं। स्यादस्ति जीव, स्यादस्त्येव जीव। कुछ आचार्योंका कथन है कि इन दोनों कथनोंमें विशेष अन्तर नहीं है। लेकिन कुछ आचार्य 'स्यादस्ति जीव' की शैलीको सफला-वेशी स्याद्वादी प्रमाण मानते हैं और 'स्यादस्त्येव जीव' की शैलीको एवकार होनेके कारण नय मानते हैं।

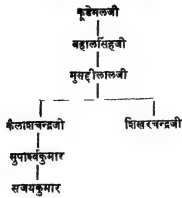
नय वाक्यमें एवकार अनिवार्य होता है, प्रमाणवाक्यमें नहीं। इन दोनों ही शैलियोंको दर्शनके क्षेत्रमें पर्याप्त स्थान मिला है और जैनदर्शनकी समन्वय दृष्टि सामने आई है। इन मूलभूत चर्चाओंके अतिरिक्त, स्याद्वाच-
के सात भगों एव नयके सात भेदोंका भी संक्षेपण इस अध्यायमें है। इस विवरणमें अनेक स्थानों पर पुनर्वाचक दोष आया है जो सरलतासे दूर किया जा सकता था। फिर भी, इस विवरणसे लेखककी अपार संक्षेपण क्षमिका पता तो चलता ही है।

उपसंहार

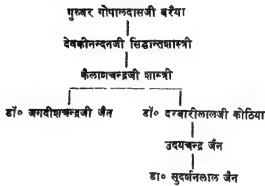
विद्वान् लेखकने जैन न्यायके उपरोक्त प्रमुख विषयोंका विवरण विभिन्न दर्शनोके ६७ महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों तथा ३१७ सन्दर्भोंके आधारपर दिया है। लेखकके अनुसार इस ग्रन्थका प्रणयन न्यायशास्त्रके ग्रन्थोंकी जटिलतासे उत्पन्न उदासीनताकी स्थितिको दूर करनेके लिए विद्यार्थियों तथा ज्ञानप्रेमी जिज्ञासुओंके हितको लक्ष्यमें रखकर किया गया है। लेखकने यह स्पष्ट बताया है कि इसका आधार शास्त्रीय ग्रन्थ और साम्यतायें हैं। अतः इस ग्रन्थमें मौलिकताका विशेष प्रश्न ही नहीं उठता। हाँ, लेखकने जटिल विषयोंको हिन्दी भाषामें रोचक रूपसे प्रस्तुत करनेमें और न्यायशास्त्रके प्रति रुचि जगानेमें अवश्य ही सफलता प्राप्त की है। यहाँ नहीं, ग्रन्थके अध्ययनमें यह भी स्पष्ट है कि न्यायशास्त्रका अध्ययन अन्य दर्शनोके ज्ञानके बिना संभव नहीं है, अतः अध्येताओंको विभिन्न दर्शनोका अध्ययन कर अपनी बौद्धिक प्रतिभाका विकास करना चाहिये। इससे तुलनात्मक दृष्टिकोणी समीचीनताके लिये आवश्यक तीव्र एवं गहन अध्ययनकी प्रेरणा मिलती है। बन्धुत गहन अध्ययन ही हमारे विचारोंको परिपक्वता एवं सरल अभिव्यजनीयता प्रदान करता है। लेखकका यह ग्रन्थ इस तथ्यका स्वतः प्रमाण है।

उपरोक्त विवरणके समय विभिन्न स्थानोंपर यह भी संकेत किया गया है कि लेखक जटिल विचारोंको सरल भाषामें प्रस्तुत करने तथा उनके संक्षेपणकी कलामें सिद्धहस्त है। यही नहीं, अनेक अवसरोंपर उसने अपने स्वतंत्र विचार प्रस्तुत किये हैं। ये उनकी मौलिक चिन्तनशीलताके प्रतीक हैं। प्रस्तुत समीक्षक न्यायशास्त्रको बौद्धिक परीक्षण, पद्धतिशास्त्र मानता है। इस शास्त्रके विभिन्न विवरणोंके अध्ययनसे उसे प्रतीत हुआ है कि आगमकालसे लेकर अठारहवीं सदी तक विभिन्न न्यायशास्त्रियोंने भिन्न-भिन्न विषयोंपर अपने पूर्ववर्ती विचारोंको मतोकी समीक्षा की और उनमें आवश्यकतानुसार मसौदन, परिवर्धन और परिवर्तन किया है। उन्होंने विचार और ज्ञानके प्रवाहको सदैव प्रवहमान रखा है। क्या बीसवीं सदीका विद्वद्बर्ग और प्रबुद्धवर्ग भी अपने इस दायित्वको निभा रहा है ?

पण्डित कैलाशचन्द्रजीका वंशवृक्ष



पण्डितजीका विद्यावृक्ष



कर्मशास्त्र : मनोविज्ञानकी भाषामें

युवाचार्यश्री महाप्रज्ञ

दर्शनके क्षेत्रमें शाश्वत और अशाश्वत—दोनों चर्चनीय रहे हैं। इन दोनोंके तीन रूप उपलब्ध होते हैं—१ शाश्वतवाद, २ अशाश्वतवाद, ३ शाश्वत-अशाश्वतवाद। जैनदर्शनमें तीसरा विकल्प मान्य किया। जगत्में जिनका अस्तित्व है, वह केवल शाश्वत नहीं है, केवल अशाश्वत नहीं है, शाश्वत और अशाश्वत—दोनोंका सहज समन्वय है। तत्त्वकी दृष्टिसे जो सिद्धान्त है, उसपर मैं काल-सापेक्ष विमर्श करना चाहता हूँ।

कर्म भारतीय दर्शनमें एक प्रतिष्ठित सिद्धान्त है। उस पर लगभग सभी पुनर्जन्मवादी दर्शनमें विमर्श प्रस्तुत किया है। पूरी तटस्थताके साथ कहा जा सकता है कि इस विषयका सर्वाधिक विकास जैन-दर्शनमें हुआ है। इस विषय पर विशाल साहित्यका निर्माण हुआ है। विषय बहुत गंभीर और गणितकी जटिलतासे बहुत गुम्फित है। सामान्य व्यक्ति उसकी गहराई तक पहुँचनेमें काफी कठिनाई अनुभव करता है। कहा जाता है, आइंस्टीनके सापेक्षवादके सिद्धान्तको समझनेवाले कुछ विरले ही वैज्ञानिक हैं। यह कहना भी सत्यकी भीमसे परे नहीं होगा कि कर्मशास्त्रको समझनेवाले भी मनुष्ये दार्शनिक जगत्में कुछ विरले ही लोग हैं।

कर्मशास्त्रमें शरीर-रचनामें लेकर आत्माके अस्तित्व तक, बन्धनसे लेकर मुक्ति तक—सभी विषयों पर गहन चिन्तन और दर्शन मिलता है। यद्यपि कर्मशास्त्रके बड़े-बड़े ग्रन्थ उपलब्ध हैं, फिर भी हजारों वर्ष पुरानी परिभाषिक शब्दावलीको समझना स्वयं एक समस्या है। और जब तक सूत्रात्मक परिभाषामें शब्दों द्वारा विशाल चिन्तनको पकड़ा नहीं जाता, परिभाषासे मुक्त कर वर्तमानके चिन्तनके साथ पड़ा नहीं जाता और वर्तमानकी शब्दावलीमें प्रस्तुत नहीं किया जाता, तब तक एक महान् सिद्धान्त भी अर्थहीन जैसा हो जाता है।

आजके मनोवैज्ञानिक मनकी हर समस्या पर अध्ययन और विचार कर रहे हैं। मनोविज्ञानको पढ़ने पर मुझे लगा कि जिन समस्याओं पर कर्मशास्त्रियोंने अध्ययन और विचार किया था, उन्हीं समस्याओं पर मनोवैज्ञानिक अध्ययन और विचार कर रहे हैं। यदि मनोविज्ञानके सन्दर्भमें कर्मशास्त्रको पढ़ा जाए, तो उसकी अनेक गुत्थियाँ सुलझ सकती हैं, अनेक अस्पष्टताएँ स्पष्ट हो सकती हैं। कर्मशास्त्रके सन्दर्भमें यदि मनोविज्ञानको पढ़ा जाए, तो उसकी अपूर्णताको भी ममत्ता जा सकता है और अब तक अनुत्तरित प्रश्नोंके उत्तर खोजे जा सकते हैं।

वैयक्तिक भिन्नता

हमारे जगत्में करोड़ों-करोड़ मनुष्य हैं। वे सब एक ही मनुष्य जातिसे सबद्ध हैं। उनमें जातिगत एकता होने पर भी वैयक्तिक भिन्नता होती है। कोई भी मनुष्य शारीरिक या मानसिक दृष्टिसे सर्वथा किसी दूसरे मनुष्य जैसा नहीं होता। कुछ मनुष्य लम्बे होते हैं, कुछ बौने होते हैं। कुछ मनुष्य गोरे होते हैं, कुछ काले होते हैं। कुछ मनुष्य सुडौल होते हैं, कुछ भट्टी आकृतिवाले होते हैं। कुछ मनुष्योंमें बौद्धिक मन्दता होती है, कुछमें विघटित बौद्धिक क्षमता होती है। स्मृति और अधिगम क्षमता भी सबमें समान नहीं होती। स्वभाव भी सबका एक जैसा नहीं होता। कुछ शान्त होते हैं, कुछ बहुत क्रोधी होते हैं। कुछ प्रसन्न प्रकृतिक होते हैं, कुछ उदास रहनेवाले होते हैं। कुछ निस्वार्थवृत्तिके लोग होते हैं, कुछ स्वार्थ-

पराम्य होते हैं। यह सब वैयक्तिक भिन्नता प्रत्यक्ष है। इस विषयमें कोई दो मत नहीं हो सकता। कर्मशास्त्रमें वैयक्तिक भिन्नताका चित्रण मिलता ही है। मनोविज्ञानने भी इसका विशद रूपमें चित्रण किया है। उसके अनुसार वैयक्तिक भिन्नताका प्रश्न मूल प्रेरणाओंके सम्बन्धमें उठता है। मूल प्रेरणाएँ (प्राइमरी मोटिव्स) सबमें होती हैं, किन्तु उनकी यात्रा सबमें एक समान नहीं होती। किसीमें कोई एक प्रधान होती है तो किसीमें कोई दूसरी प्रधान होती है। अधिगम क्षमता भी सबमें होती है, किसीमें अधिक होती है और किसीमें कम। वैयक्तिक भिन्नताका सिद्धान्त मनोविज्ञानके प्रत्येक नियमके साथ जुड़ा हुआ है।

मनोविज्ञानमें वैयक्तिक भिन्नताका अध्ययन आनुवशिकता (हेरिडिटी) और परिवेश (एन्वायरनमेंट) के आधार पर किया जाता है। जीवनका प्रारम्भ माताके डिम्ब और पिताके शुक्राणुके संयोगसे होता है। व्यक्तिके आनुवशिक गुणोंका निश्चय क्रोमोसोमके द्वारा होता है। क्रोमोसोम अनेक जीनो (जीन्स) का एक समुच्चय होता है। एक क्रोमोसोममें लगभग हजार जीन माने जाते हैं। ये जीन ही माता-पिताके आनुवशिक गुणोंके वाहक होते हैं। इन्हींमें व्यक्तिके शारीरिक और मानसिक विकासकी क्षमताएँ (पोटेन्सिएलिटीज़) निहित होती हैं। व्यक्तिमें ऐसी कोई विलक्षणता प्रगट नहीं होती, जिसकी क्षमता उनके जीनमें निहित न हो। मनोविज्ञानने शारीरिक और मानसिक विलक्षणताओंकी व्याख्या आनुवशिकता और परिवेशके आधार पर की है, पर इससे विलक्षणताके सबबमें उठनेवाले प्रश्न समाहित नहीं होते। शारीरिक विलक्षणता पर आनुवशिकताका प्रभाव प्रत्यक्ष ज्ञात होता है। मानसिक विलक्षणताओंके सम्बन्धमें आज भी अनेक प्रश्न अनुत्तरित हैं। क्या बुद्धि आनुवशिक गुण है अथवा परिवेशका परिणाम है? क्या बौद्धिक स्तरको विकसित किया जा सकता है? इन प्रश्नोंका उत्तर प्रायोगिकताके आधार पर नहीं किया जा सकता। आनुवशिकता और परिवेशसे सबद्ध प्रयोगात्मक अध्ययन केवल निम्न कोटिके जीवों पर ही किया गया है या सम्भव हुआ है। बौद्धिक विलक्षणताका सम्बन्ध मनुष्यसे है। इस विषयमें मनुष्य अभी भी पहेली बना हुआ है।

कर्मशास्त्रीय दृष्टिमें जीवनका प्रारम्भ माता-पिताके डिम्ब और शुक्राणुके संयोगसे होता है, किन्तु जीवका प्रारम्भ उससे नहीं होता। मनोविज्ञानके अंशमें जीवन और जीवका भेद अभी स्पष्ट नहीं है। इसलिए मारे प्रश्नोंके उत्तर जीवनके सम्बन्धमें ही खोजे जा सकते हैं। कर्मशास्त्रीय अध्यायमें जीव और जीवनका भेद बहुत स्पष्ट है, इसलिए मानवीय विलक्षणताके कुछ प्रश्नोंका उत्तर जीवनमें खोजा जाता है और कुछ प्रश्नोंका उत्तर जीवमें खोजा जाता है। आनुवशिकताका सम्बन्ध जीवनमें है, येंसे ही कर्मका सम्बन्ध जीवसे है। उसमें अनेक जन्मोंके कर्म या प्रतिक्रियाएँ संचित होती हैं। इसलिए वैयक्तिक योग्यता या विलक्षणताका आधार केवल जीवनके आदि-बिन्दुमें ही नहीं खोजा जाता, उससे परे भी खोजा जाता है, जीवनके साथ प्रवृत्तमान कर्म-संचय (कर्मणरीर) में भी खोजा जाता है।

कर्मका मूल मोहनीय कर्म है। मोहके परमाणु जीवमें मूर्च्छा उत्पन्न करते हैं। दृष्टिकोण मूर्छित होता है और चरित्र भी मूर्छित हो जाता है। व्यक्तिके दृष्टिकोण, चरित्र और व्यवहारकी व्याख्या इस मूर्च्छाकी तरलमताके आधारपर ही की जा सकती है। मेकडूगलके अनुसार व्यक्तिमें चोदह मूल प्रवृत्तियाँ और उतने ही मूल स्वेष होते हैं।

मूल प्रवृत्तियाँ

- १ पलायन वृत्ति
- २ संघर्ष वृत्ति
- ३ विज्ञाना वृत्ति
- ४, आहारान्वेषण वृत्ति

मूल स्वेष

- भय
- क्रोध
- कुतूहल भाव
- भूख

५ पित्रीय वृत्ति	वासस्थ, सुकुमार भावना
६. यूथ वृत्ति	एकाकीपन तथा सामूहिकताभाव
७ विकर्षण वृत्ति	जुगुप्सा भाव, विकर्षण भाव
८ काम वृत्ति	कामुकता
९. स्वाग्रह वृत्ति	स्वाग्रहभाव, उत्कर्ष भावना
१० आत्मलघुता वृत्ति	हीनता भाव
११ उपाब्जन वृत्ति	स्वामित्व भावना, अधिकार भावना
१२ रचना वृत्ति	सृजन भावना
१३ याचना वृत्ति	दुःख भाव
१४ हास्य वृत्ति	उल्लसित भाव

कर्मशास्त्रके अनुसार मोहनीय कर्मकी अठाइस प्रकृतियाँ हैं और उसके अठाईस ही विपाक हैं। मूल प्रवृत्तियों और मूल सवेंगोंके साथ इनकी तुलना की जा सकती है।

मोहनीय कर्मके विपाक	मूल सवेंग
१ भय	भय
२ क्रोध	क्रोध
३ जुगुप्सा	जुगुप्सा भाव, विकर्षण भाव
४ स्त्री वेद	कामुकता
५ पुरुष वेद	
६. नपुंसक वेद	
७ अभिमान	स्वाग्रहभाव, उत्कर्ष भावना
८ लोभ	स्वामित्व भावना, अधिकार भावना
९ गति	उल्लसित भाव
१० अरति	दुःखभाव

मनोविज्ञानका सिद्धान्त है कि सवेंगके उद्दीपनसे व्यक्तिके व्यवहारमें परिवर्तन आ जाता है। कर्मशास्त्रके अनुसार मोहनीय कर्मके विपाकसे व्यक्तिका चरित्र और व्यवहार बदलता रहता है।

प्राणी जगत्की व्याख्या करना सबसे जटिल है। अविकसित प्राणियोंकी व्याख्या करनेमें कुछ सरलता हो सकती है। मनुष्यकी व्याख्या सबसे जटिल है। वह सबसे विकसित प्राणी है। उसका नाडी-संस्थान सबसे अधिक विकसित है। उसमें क्षमताओंके अवतरणकी सबसे अधिक संभावनाएँ हैं। इसलिए उसकी व्याख्या करना सर्वाधिक दुर्लभ कार्य है। कर्मशास्त्र, योगशास्त्र, मानसशास्त्र (साइकोलोजी), शरीर-शास्त्र (एनेटोमी) और शरीरक्रिया शास्त्र (फिजियोलोजी) के तुलनात्मक अध्ययनसे ही उसको कुछ सरल बनाया जा सकता है।

मानसिक परिवर्तन केवल उद्दीपन और परिवेशके कारण ही नहीं होते। उनमें नाडी-संस्थान, जैविक सिद्धान्त, जैविक रसायन और अन्तःस्त्रावी ग्रन्थियोंके साहचर्य भी योग होता है। ये सब हमारे स्थूल शरीरके अवयव हैं। इनके पीछे सूक्ष्म शरीर क्रियाशील होता है और उसमें निरन्तर होनेवाले कर्मके स्पन्दन परिणमन या परिवर्तनकी प्रक्रियाको चक्रे चलते हैं। परिवर्तनकी इस प्रक्रियामें कर्मके स्पन्दन, मनकी चञ्चलता,

शरीरके सस्थान—ये सभी सहभागी होते हैं। इसलिए किसी एक शास्त्रके द्वारा हम परिवर्तनकी प्रक्रियाका सर्वांगीण अध्ययन नहीं कर सकते। ध्यानकी प्रक्रिया द्वारा मानसिक परिवर्तनों पर नियंत्रण किया जा सकता है, इसलिए योगशास्त्रको भी उपेक्षित नहीं किया जा सकता। अपृथक् अनुयोगकी शिक्षाप्रणालीमें प्रत्येक विषय पर सभी नयोंसे अध्ययन किया जाता था, इसलिए अध्येताको सर्वांगीण ज्ञान हो जाता था। आजकी पृथक् अनुयोगकी शिक्षा प्रणालीमें एक विषयके लिए मुख्यतः तद् विषयक शास्त्रका ही अध्ययन किया जाता है, इसलिए उस विषयको समझनेमें बहुत कठिनाई होती है। उदाहरणके लिए, मैं कर्मशास्त्रीय अध्ययनको प्रस्तुत करना चाहता हूँ। एक कर्मशास्त्री पाँच पर्याप्तिके मिश्रान्तको पढ़ता है और वह इसका हार्थ नहीं पकड़ पाता। पर्याप्तियोंकी मर्यादा छह होती है। भाषा पर्याप्ति और मन पर्याप्तिको एक माननेपर पर्याप्तियोंकी संख्या छह होती है। भाषा पर्याप्ति और मन पर्याप्तिको एक माननेपर वे पाँच होती हैं। प्रश्न है भाषा और मनकी पर्याप्तिको एक क्यों माना जाए? स्थूल दृष्टिकोणमें भाषा और मन दो प्रतीत होते हैं। भाषाके द्वारा विचार प्रकट किये जाते हैं और मनके द्वारा स्मृति, कल्पना और चिन्तन किया जाता है। सूक्ष्ममें प्रवेश करनेपर वह प्रतीति बदल जाती है। भाषा और मनकी इतनी निकटता सामने आती है कि उसमें भेदरेखा खींचना महज नहीं होता। गौतम स्वामीके एक प्रश्नके उत्तरमें भगवान् महावीरने कहा—वचनपुष्टिके द्वारा मनुष्य निर्विचारताको उपलब्ध होता है। निर्विचार व्यक्ति, अध्यात्म-योगध्यामने ध्यानको उपलब्ध हो जाता है। विचारका सम्बन्ध जितना मनसे है, उतना ही भाषासे है। जल्प दो प्रकारका होता है—अन्तर्जल्प और नृहिर्जल्प। बहिर्जल्पको हम भाषा कहते हैं। अन्तर्जल्प और चिन्तनमें दूरी नहीं होती। चिन्तन भाषात्मक ही होता है। कोई भी चिन्तन अभाषात्मक नहीं हो सकता। स्मृति, कल्पना और चिन्तन—ये सब भाषात्मक होते हैं। व्यवहारवादके प्रवर्तक वाटसनके अनुसार चिन्तन अव्यक्त शाब्दिक व्यवहार है। उनके अनुसार चिन्तन-व्यवहारकी प्रतिक्रियाएँ बाह्य-अंगीमे होती हैं। व्यक्ति शब्दोंको अनुकूलनसे सीखता है। धीरे-धीरे शाब्दिक आदर्श पक्के हो जाती हैं और वे शाब्दिक उद्दीपकोंसे उद्दीप्त होने लगती हैं। बच्चोंकी शाब्दिक प्रतिक्रियाएँ श्रव्य होती हैं। धीरे-धीरे सामाजिक परिवेशके प्रभावसे आवाजको दबाकर शब्दोंको कहना सीख जाता है। व्यक्त तथा अव्यक्त शिक्षा-दीक्षाके प्रभावसे शाब्दिक प्रतिक्रियाएँ मौन हो जाती हैं। वाटसनके चिन्तनको अव्यक्त अथवा मौनवाणी कहा है।

सत्यमें कोई द्वैत नहीं होता। किसी भी माध्यमसे मृत्युकी खोज करनेवाला जब गहरेमें उतरता है और सत्यका स्पर्श करता है, तब मान्यताएँ पीछे रह जाती हैं और सत्य उभरकर सामने आ जाता है। बहुत लोगोका एक स्वर है कि विज्ञानने धर्मको हानि पहुँचाई है, जगत्को धर्मसे दूर किया है। बहुत सारे धर्म-गुरु भी इसी भाषामें बोलते हैं। किन्तु यह सत्य वास्तविकतासे दूर प्रतीत होता है। मेरी निश्चित धारणा है कि विज्ञानने धर्मकी बहुत सत्यस्पर्शी व्याख्या की है और वह कर रहा है। जो सूक्ष्म रहस्य धार्मिक व्याख्या ग्रन्थोंमें अव्याख्यात है, जिसकी व्याख्याके खेत आज उपलब्ध नहीं है, उनकी व्याख्या वैज्ञानिक शोधोंके सन्दर्भमें बहुत प्रामाणिकताके साथ की जा सकती है। कर्मशास्त्रकी अनेक गुंथियोंको मनोवैज्ञानिक अध्ययनके सन्दर्भमें सुलझाया जा सकता है। आज केवल भारतीय दर्शनोंके तुलनात्मक अध्ययनकी प्रवृत्ति ही पर्याप्त नहीं है। दर्शन और विज्ञानकी सम्बन्धित शाखाओंका तुलनात्मक अध्ययन बहुत अपेक्षित है। ऐसा होनेपर दर्शनके अनेक नये आयाम उद्घाटित हो सकते हैं।

सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्याणि मोक्षमार्गः

आचार्य रामूति त्रिपाठी, बिक्रम विश्वविद्यालय, उज्जैन

जैन चिन्ताधाराको विशेषताएँ

पार्वकिको छोड़कर हिन्दू मस्कृतिमें ऐसी कोई चिन्ताधारा नहीं है जो जन्म-मरणकी श्रृंखला न मानती हो। ब्राह्मण, बौद्ध एवं जैन—तीनों ही धारार्येँ इसे स्वीकार करती हैं। इन सबमें केवल मीमांसा-धारा ही ऐसी ब्राह्मणवर्ग, य चिन्ताधारा है जो श्रृंखलाका समुच्छेद नहीं मानती। अन्यथा और सभी धारार्येँ जन्म-मरणकी श्रृंखला भी स्वीकार करती हैं और उसका समुच्छेद भी। यह दूसरी बात है कि इनमेंसे जहाँ हीनयानी बौद्ध धारा अनात्मवादी है, वहाँ शेष आत्मवादी। जैन चिन्ताधारा न तो चेतना और पदार्थके विकल्पमें पदार्थवादी है और न ही बौद्धकी भाँति अनात्मवादी। निष्कर्ष यह है कि वह आत्मवादके प्रति आस्थावान् है और जन्म-मरणकी श्रृंखला स्वीकार करती हुई उसका समुच्छेद भी मानती है। जैन चिन्ता-धारा उन लोगोमें महत्त्व नहीं है जो चरम पुरुषार्थके रूपमें समुच्छेद या आभावात्मक स्थितिकी घोषणा करते हैं। अतः यह न तो इस प्रश्न पर कि जीवनका चरम लक्ष्य मोक्ष क्या और कैसा है, अनात्मवादी हीनयानी बौद्धोंसे महत्त्व है और न ही आत्मवादी न्याय तथा वैशेषिकोंसे। क्योंकि जहाँ एक ओर अनात्म-वादी हीनयानी समुच्छेदके अनन्तर शून्य हो शून्यकी घोषणा करता है, वहाँ आत्मवादी न्याय-वैशेषिक समुच्छेदके बाद भी आत्माकी स्थिति मानता हुआ उसे प्रस्तरवत् ज्ञानशून्य स्वीकार करता है। साक्ष्य पातञ्जलकी भाँति आत्मवादी होता हुआ भी समुच्छेदके अनन्तर निरानन्द स्वरूपावस्थिति मात्र भी उसे चरम पुरुषार्थके रूपमें दृष्ट नहीं है। वह वेदान्तियों और आगमिकोंकी भाँति चरमस्थितिकी स्वरूपावस्थान तो मानता है, चिदानन्दमय स्वभावमें प्रतिष्ठित तो स्वीकार करता है परन्तु द्वैतवादियोंकी भाँति किसी अति-रिक्त परमेश्वरको नहीं मानता। अन्ततः अद्वैतवादियोंकी भाँति चिदानन्दमय स्वरूपावस्थानको ही पुरुषका चरम पुरुषार्थ मोक्ष स्वीकार करता हुआ भी अपनेको इस अर्थमें विशिष्ट कर लेता है कि वह आत्माको मध्यम परिमाण स्वीकार करता है, न अणु परिमाण, न ही महत् परिमाण। वह मानता है कि आत्मा ४'नादि परम्परायात् आवश्यक कर्ममलसे आच्छन्न रहकर जन्म-मरणके दुःख चक्रमें कष्ट भोगता रहता है। इसी चक्रसे मुक्त होनेके लिए जैन तीर्थंकरोंने मोक्षमार्गका विचार करते हुए जो कुछ कहा है, प्रस्तुत सूत्र उसीका निदर्शक है।

मुक्तिका अर्थ 'स्व-भाव' प्राप्ति

दुःखसे मुक्ति सभी चाहते हैं पर यह मुक्ति क्षणिक भी हो सकती है और आत्यन्तिक भी। आत्यन्तिक मुक्ति इस चिन्ताधाराके अनुसार सभी सम्भव है जब साधक स्वभावमें स्थित हो जाय। इस धाराके अनुसार 'स्व' भावमें प्रतिष्ठित होनेमें बाधक है आचरण कर्म। यदि इनका क्षय हो जाय, तो आत्मा स्वरूपमें स्थित हो जाय, स्व भावमें आ जाय। उसका स्व भाव सच्चिदानन्दवत्ता ही है। यही आत्यन्तिक सुख है क्योंकि इसके बाद कर्मोंकी उपाधि लगनेवाली नहीं है। कर्मोंका आत्यन्तिक अभाव ही तो मोक्ष है। दुःखका अनुभव इन्हीं कर्मोंके कारण तो होता है। जहाँ कर्मोंका क्षय हो गया, वहाँ दुःख

कहाँ ? इतना ही नहीं, वहाँ स्वभावका सुख, प्रतिबन्धकके निराकृत होनेसे, व्यक्त हो जाता है। अतः वस्तुतः मोक्ष अभावात्मक नहीं, स्व-भावात्मक है। इसीलिए यह स्वाभाविक है, अजित नहीं। एक बात और समझनी चाहिये। वह मोक्ष या स्वभाव सुख नया पैदा नहीं होता जिससे उसमें नाश सम्भावित हो। सूर्य पर बादल आ जाय तो अन्धकार और हट जाय, तो प्रकाश पर बादल हटनेका अर्थ यह नहीं कि उस सूर्यमें नया प्रकाश उत्पन्न हो गया है जो पहले अविद्यमान था। बादलकी भाँति एक बार यदि कर्मावरण हट गया, तो यह बादलोपम कर्मावरण फिर जानेवाला नहीं है। साथ ही, स्वभावका सहज सुख व्यक्त हो गया, तो वह फिर जानेवाला नहीं है। साथ ही, तत्त्वतः वह कहीं और से नया आया हुआ भी नहीं है, स्व-भाव सुख है। सुखात्मा स्वभावका उन्मेष है। यही मोक्ष है। इसके अस्तित्वमें तकसे अनुभव अधिक प्रमाण है।

मोक्षमार्ग प्रतिपादक सूत्रकी व्याख्या केवल ज्ञानमात्रसे मुक्ति नहीं

इसी मोक्षका मार्ग है—सम्यक्दर्शन, सम्यक्ज्ञान तथा सम्यक्चरित्र। पूर्व पूर्वसे उत्तरोत्तरका उन्मेष सम्भव है। पर उत्तरोत्तरसे पूर्व पूर्वका अस्तित्व निश्चय है। सूत्रकारने इन तीनोंको सम्मिलित रूपमें मोक्षमार्ग कहा है। सूत्रमें दो पद हैं—सम्यक्दर्शनज्ञानचारित्राणि तथा मोक्षमार्ग, दोनों ही सामानिक पद हैं। दर्शनज्ञानचारित्राणि द्वन्द्व समास है, अतः समासघटक प्रत्येक पद प्रधान है। फलतः द्वन्द्वके आदिमें विद्यमान सम्यक् शब्दसे सभीका स्वतन्त्र सम्बन्ध है। इस प्रकार सूत्रके एक अंशका अर्थ है—सम्यक्दर्शन, सम्यक्ज्ञान तथा सम्यक्चरित्र। मोक्षमार्गका अर्थ स्पष्ट है—मोक्षका मार्ग। अभिप्राय यह कि ये तीनों सम्मिलित रूपमें मोक्ष मार्ग हैं। इस दृष्टिसे तीनों एक हैं। इसीलिए सूत्रमें विशेषणका बहुवचनान्त होना और विशेष्यका एक वचनान्त होना 'वेदा प्रमाणम्'की भाँति सामिप्राय और मार्गक है। निष्कर्ष यह है कि मोक्षमार्गके प्रति तीनोंकी सम्मिलित कारणता है।

कुछ लोगोकी धारणा है कि अनुभव और शास्त्रीय प्रमाण यह बताते हैं कि बंध मात्र अज्ञानसे होता है और मोक्ष मात्र ज्ञानमें, अतः तीनोंकी सम्मिलित कारणता अविचारित-रमणीय है, विचारित मुश्किल नहीं। निःसन्देह ज्ञानसे अज्ञान निवृत्त होता है और अज्ञाननिवृत्तिसे बन्ध दूर होता है। साध्यदर्शन प्रकृति और पुरुष विषयक विपर्यय ज्ञानसे बन्ध तथा अन्यथाख्यातिसे मोक्ष मानता ही है। न्याय दर्शन भी तत्त्वज्ञानसे मिथ्या ज्ञानकी निवृत्ति होनेपर मोक्ष कहता है। मिथ्याज्ञानसे दोष, दोषमें प्रवृत्ति, प्रवृत्तिसे जन्म और जन्मसे दुःखकी सन्तति प्रवृत्तमान होती है। इसी सर्वमूल मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति ज्ञानसे होती है। वैशिष्ट्यक भी मानते हैं कि इच्छा और द्वेषसे धर्माधर्म और उनसे सुखदुःखात्मक ससार होता है। यहाँ छोटी पदार्थोंका तत्त्वज्ञान होते ही मिथ्याज्ञान निवृत्त होता है। बौद्धोंका द्वादशांग प्रतीत्य समुत्पादवाद प्रसिद्ध है ही और इसका मूल अविद्या है, अन्यथा ज्ञान। तत्त्वज्ञानसे इसकी निवृत्ति हमेंपर समस्त दुःखचक्र समाप्त हो जाता है। इसी प्रकार जैन सिद्धान्त भी है। यहाँ मिथ्यादर्शन, अविरति आदि बन्ध हेतु हैं। इन प्रकार जब सर्वत्र ज्ञानमात्रकी ही मोक्षका व्यञ्जक माना गया है, तब यहाँ भी केवलज्ञानको हेतु मानना चाहिए। ज्ञानके साथ दर्शन और चरित्रकी नहीं। यह कहना कि समकालोत्पादके कारण दर्शन, ज्ञान और चरित्र भिन्न है ही नहीं, अमान्य है। अनुभव तथा प्रमाण और परिणाम भेदसे सिद्धभेदका निराकरण समकालोत्पाद मात्र हेतुसे सम्भव नहीं है। समकालोत्पादकता तो दो सीधोंमें भी है, क्या इसीलिए वे एक हो जायेंगे। अभिप्राय यह है कि दर्शन, ज्ञान तथा चरित्र तीन हैं, एक नहीं। अतः उक्त रीतिसे इन तीनोंकी सम्मिलित मोक्षमार्गात्मा माननेकी जगह केवलज्ञानकी ही मोक्ष मार्ग मानना चाहिए। वेदान्त भी कहता है 'ऋते ज्ञानान् मुक्ति'।

जैन चिन्तक इसका उत्तर देते हुए यह कहते हैं कि यह ठीक है कि ज्ञानसे अज्ञानकी निवृत्ति होती है परन्तु जिस प्रकार सायनका अन्धपूर्वक ज्ञानकर उपयोग वा सेवन किया जाय, तभी आरोग्यरूप प्राप्त मिलता है, उसी प्रकार अन्ध और ज्ञान पूर्वक, निष्ठाके साथ किया गया आचरण ही अभीष्ट फल पैदा करता है। जिस प्रकार अज्ञानियोंकी क्रिया व्यर्थ है, उसी प्रकार क्रियाहीनका ज्ञान व्यर्थ है और उसके लिए दोनों ही व्यर्थ हैं, जिसमें निष्ठा या अन्ध नहीं है। इस प्रकार अभीष्ट फलकी प्राप्तिके निमित्त अन्ध, ज्ञान तथा चरित्र-तीनों सम्मिलित कारणता है।

तीनोंकी सम्मिलित कारणताका निश्चय हो जानेके बाद एक-एक घटकके स्वरूपपर विचार अब प्रसंग प्राप्त है।

सम्यक्दर्शन

सम्यक् एक निपात शब्द है जिसका अर्थ होता है प्रशंसा। कभी-कभी मिथ्या या असम्यक्के विरोधमें भी इसका प्रयोग होता है। इस प्रकार सम्यक् विशेषण विशेष्योंमें सम्भावित मिथ्यात्वकी निवृत्ति फलतः उनकी प्रशस्तता अथवा अस्म्यहताका भी द्योतक है। सम्यग्निष्ठार्थतत्त्वयो' के अनुसार सम्यक् शब्दका अर्थ, इष्टार्थ अथवा तत्त्व भी होता है। पर निपात शब्द अनेकार्थक होते हैं। अतः प्रसंगानुसार प्रशस्त अर्थ भी लिया जा सकता है। यो तत्त्व अर्थ भी लिया जा सकता है जिनका अभिप्राय तत्त्व दर्शन भी किया जा सकता है।

'दर्शन' शब्द दर्शन भाव या क्रियापरक तो है ही, दर्शन साधन-परक तथा दर्शनकर्ता-परक भी है। अर्थात् दर्शन क्रिया तो दर्शन है ही, वह आत्मशक्ति भी दर्शन है जिस रूपमें आत्मा परिणत होकर दर्शनका कारण बनाती है। स्वयं दर्शन आत्मस्वभाव है, अतः वह कर्ता आत्मासे भी अभिन्न है। अभिप्राय यह है कि तत्त्वतः दर्शन आत्मासे भिन्न नहीं है। तथापि, स्वभावकी उपलब्धिके निमित्त जब आत्मा और दर्शनमें थोड़ा भेद मानकर चलना पड़ता है तब उसे भाव और कारणरूप भी माना जाता है।

'दर्शन' शब्द दृशि धातुसे बना है। अतः यद्यपि इसे भाव परक माननेपर 'दिखना' के ही अर्थमें मानना उचित प्रतीत होता है, तथापि चूँकि धातुसे अनेकार्थक होती हैं, अतः यहाँ उसका अर्थ अज्ञान ही लिया गया है। इसीलिए सम्यक् दर्शनको स्पष्ट करते हुए श्री उमास्वामीने उसका अर्थ तत्त्वार्थ अज्ञान ही किया है। यो दर्शनका अर्थ अज्ञान ही है, पर कहीं कोई अतत्त्वार्थका भी अज्ञानका विषय न बना ले, इसीलिए तत्त्वार्थका स्पष्ट प्रयोग किया गया है। तत्त्वार्थमें भी दो टुकड़े हैं, तत्त्व तथा अर्थ। तत्त्वका अर्थ है—तत्त्वा धर्म। भाव मात्र जिस धर्म या रूपके कारण है, वही रूप है तत्त्व। अर्थका अर्थ है ज्ञेय। इस प्रकार तत्त्वार्थका अर्थ है—जो पदार्थ जिस रूपमें है, उसका उसी रूपसे ग्रहण। अज्ञान भी भाव कर्म तथा करण व्युत्पत्तिक है। निष्कर्ष यह है कि तत्त्व रूपसे प्रसिद्ध अर्थोंका अज्ञान ही तत्त्व अज्ञान है।

यह सम्यक् दर्शन सराग भी होता है और बीतराग भी। पहला साधन ही है और दूसरा साध्य भी है। प्रथम, सबेग, अनुकम्पा और आस्तिक्यसे जिसका स्वरूप अभिव्यक्त होता है, वह सराग दर्शन है तथा माहनीयकी सात कर्म प्रकृतियोंका अत्यन्त निवास होनेपर आत्मविशुद्धिरूप बीतराग सम्यक्दर्शन होता है। उभयविध सम्यक् दर्शन स्वभावतः भी संभव है और परोपदेशक भी। निसर्गज सम्यक् दर्शनके लिए अन्तरंगकारण है, दर्शन मोहका उपशम, क्षय या अयोपशम। यदि साधकमें दर्शन मोहका क्षयापशम हो, तो बिना उपदेशके ही तत्त्वार्थमें श्रुद्धा हो जाती है। जीव, अजीव, आक्षय, बन्ध, सबर, निर्जर, एव मोक्ष सात तत्त्व हैं। अधिगमज सम्यक् दर्शनके निमित्त दो हैं, प्रमाण तथा नय। अभिप्राय यह है कि तत्त्वार्थ

विषयक श्रद्धा नैसर्गिक भी है और नैमित्तिक भी । एक अन्य दृष्टिसे सम्यक दर्शनके तीन भेद भी हैं ।
१. जायिक २. औपधामिक ३. आयोपधामिक ।

सम्यक्ज्ञान

ज्ञान पाँच प्रकारके हैं, मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय तथा केवल । मत्यावरण कर्मके क्षयोपशम होनेपर इन्द्रिय और मनकी सहायतासे अर्धोका मनन मति है । श्रुतावरण कर्मके क्षयोपशम होनेपर जो सुना जाय, वह श्रुत है । ये दोनों ही ज्ञान परोक्ष माने जाते हैं । परोक्ष इमलिये कि इन ज्ञानोंमें ज्ञानस्वभाव आत्माकी स्वतन्त्र इन्द्रिय तथा मनकी अपेक्षा होती है । अतः ये दोनों पराधीन होनेसे परोक्ष हैं । अवधि, मन पर्यय तथा केवल-ये तीनों प्रत्यक्ष हैं । प्रत्यक्षके भी दो भेद हैं—देश प्रत्यक्ष तथा सर्व प्रत्यक्ष । देश प्रत्यक्षके भी दो भेद हैं—अवधि और मन पर्यय । सर्वप्रत्यक्ष एक ही है—केवल ज्ञान । व्यवहितका प्रत्यक्ष अवधि ज्ञान, दूसरोके मनोगतका ज्ञान मन पर्यय तथा सर्वावरणक्षय होनेपर केवल ज्ञान होता है । अनन्त धर्मात्मिक वस्तुका पूर्ण स्वरूप प्रमाणसे अर्थात् सम्यक् ज्ञानसे आता है और उसके एक-एक धर्मका ज्ञान कराने वाले ज्ञानाशको नय कहते हैं । वह नय इव्याधिक और पर्यायाधिकके भेदसे दो और फिर अनेक प्रकारका है । वस्तुतः प्रत्येक वस्तुमें अनन्त धर्म होते हैं । उन सब धर्मोंमें सयुक्त अवष्टब्ध वस्तुको ग्रहण करनेवाले ज्ञानको प्रमाण कहते हैं और उसके एक धर्मको जानने वाले ज्ञानको नय कहते हैं । इसी ज्ञानकी प्राप्ति करनेके लिये योगी जन तप करते हैं । ज्ञानपूर्वक आचरण करनेवालेको किसी भी कालमें कर्मबन्ध नहीं होता । निष्कर्ष यह है कि प्रमाण तथा नयो द्वारा जीवादितत्वोंका सशय, विषयय तथा अनव्यवसाय रहित यथार्थबोध सम्यक्ज्ञान कहलाता है ।

सम्यक्चारित्र

दर्शन तथा ज्ञानकी भाँति चारित्र भी भाव, करण तथा कर्म व्युत्पत्तिक शब्द है । सामान्यतः इसे कर्मव्युत्पत्तिक समझा जाता है जर्मत इति चारित्रम् । जो जर्ममाण हो, वही चरित्र है । आचरण ही चरित्र है । सम्प्रणका मूलकारण है राग-द्वेष । इसकी निवृत्तिके लिये कृतसकल्प विवेकी पुरुषका शारीरिक और वाचिक बाह्य क्रियायोगों और अन्तर्मान क्रियासे विरक्त होकर स्वरूप स्थिति प्राप्त करना सम्यक्चारित्र है ।

मिथ्यावस्था तक पहुँचनेके लिए साधकको अपनी नैतिक उन्नतिके अनुसार क्रमशः जागे बढ़ना पड़ता है । मोक्ष मार्गके इन सोपानोंकी गुणस्थान कहते हैं । किसी न किसी रूपमें इन स्थानों या सोपानोंका उल्लेख सभी साधन धाराओंमें है । इन चौदह गुणस्थान या सोपानोंमें मिथ्यात्वसे सिद्धि तकका मार्ग है । ये चौदह सोपान हैं—मिथ्यात्व → द्वन्द्वभेद → मिश्र → अविरत → सम्यक्दृष्टि (संशयनाश होनेपर सम्यक् श्रद्धाका उदय) → देशविरति, प्रमत्त → अप्रमत्त → अपूर्वकरण → अनिवृत्तिकरण → सूक्ष्मसाम्यराय → उपशान्तमोह → क्षीणमोह (मोक्षावरणकर्मोंके नाशने उत्पन्न दशाधर्मों)—संप्रोष केवल (इस सोपानमें साधक अनन्तज्ञान तथा अनन्त सुखसे वेदीप्यमान हो उठता है)—अयोध केवल (अस्तिमदशा) । यहाँ अनन्तज्ञान, अनन्तवीर्य, अनन्तश्रद्धा तथा अनन्तशान्ति उपलब्ध होती है । तत्त्वतः चारित्र आत्माका स्वरूप ही है, अतः उसकी अभिव्यक्ति दर्शन और ज्ञान गत सम्यक्त्वसे ही होती है ।

इस चरित्र स्वभावकी अभिव्यक्तिके लिए अणुवत् तथा महावत् विहित है—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य तथा अपरिग्रह । राग-द्वेषके कारण पाँच महापाप होते हैं—हिंसा, असत्य, वीर्य, कुशील तथा परिग्रह । इनसे विरति साम्य है । इसी विरतिसे होनेवाला माय्यस्थभाव ही सम्यक्चारित्र है । यह दो

प्रकारका है—सर्वदेशविरति तथा एकदेशविरति । पाँचों पापोंका आवच्छादन सर्वथा त्याग सकल चरित्र है और एक देशत्याग देशचरित्र है । सर्वदेशविरतिमें यति या साधु निरस्त होता है और एकदेशविरतिमें आश्रय या गृहस्थ । आश्रयको बारह व्रत हैं—पाँच अशुब्रत, तीन शुभव्रत तथा चार शिषाव्रत । एकदेशविरतिसे सर्वदेशविरतिकी ओर बढ़ा जाता है, माध्यस्थ्यभावकी ओर उठा जाता है, उसकी अभिव्यक्ति हो जाती है । इस स्थितिमें पाँचमहाव्रत होने लगते हैं, करने नहीं पड़ते । पाँचमहाव्रत पाँच महापापोंका निरोध है और वस्तुतः देखा जाय तो ये पाँच महापाप हिंसा ही हैं । अतः अहिंसा ही महाव्रतोंमें प्रमुख है । जैनधर्मका हृदय यही अहिंसा है । अहिंसा की नहीं जाती, हिंसा नहीं की जाती है । अहिंसा फलित होती है । हिंसा निवृत्त हो जाय तो जो शेष रह जायगा, वही अहिंसा होगी । अतः अहिंसा निषेधात्मक है, यह समझना ऐकान्तिक सत्य नहीं है । हिंसाका निषेध आचारमें ही नहीं होना चाहिये, विचारमें भी होना चाहिये । विचारगत हिंसा ही एकान्त दर्शन है और अहिंसा अनेकान्त दर्शन । इस प्रकार समुच्च जैनधर्म अपने आचार और विचारमें अहिंसा ही है ।

हिंसाकी विवृति राग-द्वेषकी निवृत्ति है । अतः रागद्वेषमें रहकर अहिंसा करनी अहिंसामें ही हिंसा करनी है । रागद्वेष हीनकी हिंसा भी अहिंसा है । अतः सर्वावरणमूल हिंसा ही है । रागद्वेष ही है । इस पर विजय प्राप्त करने वाला जिन है । हिंसाके विषयमें ठीक ही कहा है

आत्मपरिणामहिंसनहेतुत्वात्सर्वहिंसैत ।

अनृतवचनादि केवलमुदाहृत शिष्यबोधाय ॥

आत्माके कुडोपयोग रूप परिणामोंके घात करनेके कारण अमत्यव्यचनर्तक सभी पाप हिंसात्मक ही हैं । अमत्यादि भेदोंका पापरूपमें कथन महज मनुबुद्धिवालोंके लिये है । हिंसाको और स्पष्ट करते हुये कहा गया है

यत्सलु कसाययोगात् प्राणाना द्रव्यभावरूपाणाम् ।

व्यपरोपणस्यकरण मुनिचिन्ता भवति सा हिंसा ॥

अप्रादुर्भाव लघु रागादीना भवत्यहिंसेति ।

तेषामेवोत्पत्तिरहिंसेति जिनागमस्य संक्षेप ॥

जैनागमका संक्षेप और सार यही है कि रागादि भावोंका प्रकट होना ही हिंसा है और उनका अप्रकट, शान्त या उच्छिन्न हो जाना ही अहिंसा है । कषाय (रागादि) क्या अपने और परके भावप्राण तथा द्रव्यप्राणका घात करना हिंसा है । इस हिंसाके चार रूप हैं—स्वभावहिंसा, परभावहिंसा, स्वद्रव्यहिंसा, परद्रव्यहिंसा । अभिप्राय यह है कि मूल हिंसा रागद्वेष ही है । इसका प्रकाश बाह्य हिंसा है । साधकों को दोनों पर ही बल देना है । भीतर अनामन्ति हो, तो बाहरी परिग्रह अवश्य अपरिग्रह है । पर अपरिपक्व कषाय-वालेको बाह्य परिग्रह प्रभावित करता है । अतः भीतर और बाह्य-दोनोंसे साधना करनी चाहिये, आचरण करना चाहिये ।

अतः साधकोंको चाहिये कि पहले वह असम्यक् दृष्टि बने । देशचरित्र धारण करने पर वह पञ्चम गुणस्थानवर्ती हो जाता है । जब सकलचरित्र धारण करने लग जाता है, तब वह छोटे गुणस्थान पर पहुँच जाता है । इन तीनों प्रथम, पञ्चम, षष्ठ गुणस्थानवाले जीव परिणामोंकी विमुक्तिसे व्युत्पन्न होनेपर दूसरे तीसरे गुणस्थानको प्राप्त होते हैं और परिणामोंकी विमुक्ति तथा चरित्रकी वृद्धि होने पर सातवेंसे लेकर ऋषके गुणस्थानोंकी ओर बढ़ते हैं । पहले, चौथे, पाँचवें और तेरहवें गुणस्थानका काल अधिक है, शेषका

कर्म । इस सारी साधनाको अहिंसाकी साधना कह सकते हैं । आचारमें अहिंसाके दो रूप हैं—सयम और तप । सयमसे कर्म पुद्गलोंका संवरण तथा तपसे सचितका अय होता है । इस प्रकार आत्माके सारे आवरण नष्ट हो जाते हैं । निराकृत आत्मस्वरूप प्रतिष्ठित हो जाता है ।

उपसंहार

निष्कर्ष यह है कि सबसे पहले सम्यक्दर्शन अर्थात् जीवाजीवादि सात तत्त्वोंमें श्रद्धा रखे । यह श्रद्धा नैसर्गिक भी हो सकती है और अर्जित भी । जैसे भी हो, श्रद्धावान् होकर सातो तत्त्वोंका सम्यक्ज्ञान प्राप्त करे । अर्थात् पहले श्रद्धावान् होना फिर श्रद्धागोचर तत्त्वोंका ज्ञान करना और तदनन्तर यथाशक्ति श्रावक व्रत या मुनिव्रत धारण करना चाहिये । जो व्यक्ति परिस्थितियोंसे विवश है, वह विरक्ति या अनासक्तिकी दृढ़ता के लिये विचार ही करता रहे । विचार करते-करते चारित्र्य धारण करनेकी क्षमता उत्पन्न हो जाती है । बिना पूर्ण चरित्रके ध्यान या समाधिकी सिद्धि सम्भव नहीं है । उत्पादित और बलानीत अनासक्ति को स्वभावगत करनेके लिए निरन्तर विचार करते रहना ही एक साधन है । मनन या सम्यक्ज्ञान ही मार्ग है । इस प्रकार साधक जितना ही विषयकी ओरसे विमुख होगा, आत्माकी ओर उतना ही उन्मुख होगा । ज्यों-ज्यों आत्मचिन्तन करता है, त्यों-त्यों आत्मानुभूति होने लगती है, त्यों-त्यों ससार उसे नीरस लगने लगता है । इस तरह आत्मिक शान्तिकी वृद्धि और तेजकी समृद्धि आने लगती है । इस ध्यान या समाधिमें जो सुख मिलता है, वह अनिर्वचनीय है । आनन्दावस्थामें प्रतिष्ठित योगी कोटि-कोटि भव सञ्चित कर्मोंको क्षणमात्रमें भस्म कर देता है । आत्मासे परमात्मा बन जाता है ।

इस प्रकार आलोच्य सूत्रोक्त रत्नत्रय असिद्ध दशामें मार्ग है, माधन है, आत्माकी ही परिणति रूप है । यही वेदान्तियोंके श्रवण, मनन, निविध्यासन है । गीतामें इसे प्रणिपात, परिप्रश्न तथा मेवाके रूपमें कहा गया है । भावना, विवेक तथा तन्मूलक आचारके सम्मिलित प्रयागमें ही व्यक्तिमें निहित परमात्मापक्षिक सम्भावनाओंका विकास होता है, आत्मा परमात्मा बन जाता है । वस्तुतः ये दर्शन, ज्ञान चरित्र आत्मस्वभाव ही हैं जो आत्माकी ही परिणत शक्तियाँ हैं, इन्होंने स्वभाव खुलना है । ठीक ही है—स्वभावसे ही स्वभाव पाया जाता है, तभी तो वह स्वयं प्रकाश है । स्वभाव न कहीं जाता है और न कहींसे आता है, स्वभावके ही रूपान्तरित साधनात्मक रूपमें स्वभावका ही सङ्ग रूप उपलब्ध हो जाता है ।

जैन-परम्परामें सन्त और उनकी साधना-पद्धति

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री, नीमच

जैन सन्त लक्षण तथा स्वरूप

सामान्यतः भारतीय सन्त साधु, मुनि, तपस्वी या यतिके नामसे अभिहित किए जाते हैं। समयकी गतिशील धारामें साधु-सन्तोंके इतने नाम प्रचलित रहें हैं कि उन सबको गिनाना इस छोटेसे निबन्धमें सम्भव नहीं है। किन्तु यह निश्चित रूपसे कहा जा सकता है कि जैन-परम्परामें साधु, मुनि तथा भ्रमण शब्द विशेष रूपसे प्रचलित रहें हैं। साधु चारित्र्यवाले सन्तोंके नाम हैं^१—भ्रमण, सयत, ऋषि, मुनि, साधु, वीतराग, अनगार, भदन्त, इन्त या यति। बौद्ध परम्पराके भ्रमण, अपणक तथा भिक्षु शब्दोंका प्रयोग भी जैनवाङ्मयमें जैन साधुओंके लिए दृष्टिगत होता है। हमारी धारणा यह है कि साधु तथा भ्रमण शब्द अत्यन्त प्राचीन हैं। शौरसेनी आगम ग्रन्थोंमें तथा नमस्कार-ग्रन्थमें 'साधू' शब्दका ही प्रयोग मिलता है। परवर्ती कालमें जैन आगम ग्रन्थोंमें तथा आचार्य कुन्दकुन्द आदिकी रचनाओंमें साधू तथा भ्रमण दोनों शब्दोंके प्रयोग भली-भाँति लक्षित होते हैं।

साधुका अर्थ है^२—अनन्तज्ञानादि स्वरूप शुद्धात्माकी साधना करनेवाला। जो अनन्तज्ञान, अनन्त-दर्शन, अनन्तवीर्य, अनन्तसुख और आत्मिक सम्यक्त्वार्थि गुणोंका साधक है, वह साधु कहा जाता है। 'सन्त' शब्दसे भी यही भाव ध्वनित होता है क्योंकि सन्, चित और आनन्दको उपलब्ध होनेवाला सन्त कहा जाता है। इसी प्रकार जिसे अश्रु और बन्धु वर्ग, सुख-दुःख, प्रसन्न-निन्दा, मिट्टीके ढेरें, स्वर्ण और जीवन-मरणके प्रति सदा समताका भाव बना रहता है, वह भ्रमण है^३। दूसरे शब्दोंमें जिसके राग-द्वेषका द्वेष प्रकट नहीं होता, जो सतत विषुद्धदृष्टिजन्ति-स्वभाव शुद्धारम-तत्त्वका अनुभव करता है, वही सच्चा साधु किंवा सन्त है। इस प्रकार धर्मपरिणत स्वरूपवाला आत्मा शुद्धोपयोगमें लीन होनेके कारण सच्चा सुख अथवा मोक्ष-सुख प्राप्त करता है। साधु-सन्तोंकी साधनाका यही एकमात्र लक्ष्य होता है। जो शुद्धोपयोगी भ्रमण होते हैं, वे राग-द्वेषादिके रहित धर्म-परिणति स्वरूप शुद्ध साध्यको उपलब्ध करनेवाले होते हैं, उन्हें ही उत्तम मुनि कहते हैं। किन्तु प्रारम्भिक भूमिकामें उनके निकटवर्ती शुभोपयोगी साधु भी गौण रूपसे भ्रमण कहे जाते हैं। वास्तवमें परम जिनकी आराधना करनेमें सभी जैन सन्त-साधु स्व-शुद्धात्माके ही आराधक होते हैं क्योंकि निजात्माकी आराधना करके ही वे कर्म-शत्रुओंका विनाश करते हैं।

साधुके अनेक गुण कहे गए हैं। किन्तु उनमें मूल गुणोंका होना अत्यन्त अनिवार्य है। मूलगुणक बिना कोई जैन साधु नहीं हो सकता। मूलगुण ही वे बाहरी लक्षण हैं जिनके आधारपर जैन सन्तकी

१. समशोति सज्जोति य रिसिमुणिसाधुन्ति बीदरागोति ।

णामाणि सुविहिदाण अणगार भदत दतोति ॥ मूलाचार, गा० ८८६

२. "अनन्तज्ञानादिशुद्धात्मस्वरूप साधयन्तीति साधक ।"—धबला टीका, १, १, १

३. समसत्तुबन्धुवग्गो समसुहृदुक्खो पससाणिसमो ।

समलोदठकण्णो पुण जीविदमरणे समो समणो ॥ प्रवचनसार, गा० २४१

परीक्षाकी जाती है। यथार्थमें निर्विकल्पतामें स्थित रहने वाले साम्य दशाको प्राप्त साधु ही उत्तम कहे जाते हैं। परन्तु अधिक समय तक कोई भी श्रमण-सन्त निर्विकल्प दशामें स्थित नहीं रह सकता। अतएव सम्यक् रूपसे व्यवहार चारित्रिका पालन करते हुए अविच्छिन्न रूपसे सामायिकमें आरुढ़ होते हैं। चारित्रिका उद्देश्य मूलमें समताभावकी उपासना है। क्या दिगम्बर और क्या श्वेताम्बर-दोनों परम्पराओंमें मुनियोंके चारित्रिकी महत्त्व दिया गया है। चारित्र दो प्रकारका कहा गया है—सम्यक्साचरण चारित्र और सयमाचरण चारित्र। प्रथम सर्वश्रद्धा द्वारा उपविष्ट जिनाश्रममें प्रतिपादित तत्त्वार्थके स्वरूपको यथार्थ जानकर अद्वान करना तथा शाकादि अतिचार मल-दोष रहित निर्मलता महित निःशक्ति आदि अष्टांग गुणोका प्रकट होना सम्यक्साचरण चारित्र है। द्वितीय महाव्रतादिसे युक्त अट्ठाईस मूलगुणोका सयमाचरण है^१। परमार्थमें तो श्रमणके निर्विकल्प सामायिक सयम रूप एक ही प्रकारका अनेक चारित्र होता है। किन्तु उसमें विकल्प या भेदरूप होनेसे श्रमणोके मूलगुण कहे जाते हैं। दिगम्बर परम्पराके अनुसार सभी कालके तीर्थंकरोंके शासनमें सामायिक सयमका ही उपदेश दिया जाता रहता है। किन्तु अन्तिम तीर्थंकर महावीर तथा आदि तीर्थंकर ऋषभदेवने छेवोपस्थापनाका उपदेश दिया था^२। इसका कारण मुख्य रूपसे धोर मिथ्यात्वी जीवोका होना कहा जाता है। आदि तीर्थमें लोग सरल थे और अन्तिममें कुटिल बुद्धि वाले। अट्ठाईस मूलगुण इस प्रकार कहे गए हैं^३ पाँच महाव्रत, पाँच ममिति, पाँच इन्द्रियोका निरोध, छह आवश्यक, केशलोच, नग्नत्व, अस्नान, भूमिशयन, दन्तधावन-वर्जन, खड़े होकर भोजन और एक बार आहार। श्वेताम्बर परम्परामें भी पाँच महाव्रतोको अनिवार्य रूपसे मागा गया है। पाँच महाव्रतो और पाँच ममितियोंका बिना कोई जैन मुनि नहीं हो सकता। 'स्थानागसूत्र'में दश प्रकारकी समाधियोंमें पाँच महाव्रत तथा पाँच ममिति-का उल्लेख किया गया है^४।

पाँच महाव्रतोंमें सब प्रकारके परिग्रहका त्याग हो जाता है। जहाँ सम्पूर्ण परिग्रहका त्याग है, वहाँ सभी वस्त्रोंका भी त्याग है। कहा भी है—सम्पूर्ण वस्त्रोका त्याग, अचेलकता या नग्नता, केशलोच करना, शरीरादिसे ममत्व छोड़ना या कामोत्सर्ग करना और मयूरपिच्छिका धारण करना—यह चार प्रकारका औत्सर्गिक लिंग है^५। श्वेताम्बरोंके साम्य आगम ग्रन्थमें भी साधुके अट्ठाईस मूलगुणोंमें कई बातें समान मिलती हैं। 'स्थानागसूत्र'में उल्लेख है—'आर्यो।' मैंने पाँच महाव्रतात्मक, सप्रतिक्रमण और अचेल-धर्मका निरूपण किया है। आर्यो। मैंने नग्नभावक, मृण्डभाव, अस्नान, दन्तप्रक्षालन-वर्जन, छत्र-वर्जन, पादुका-वर्जन, भूमि-शय्या, केशलोच आदिका निरूपण किया है^६। श्वेताम्बर-परम्परामें साधुके मूलगुणोंकी

१. जिण्णणदिट्ठिमुद्ध पढम सम्मत्तचरणचारित्त ।

विदिय सजमचरण जिण्णणसदेसिय त पि ॥ चारित्तपाहुड, गा० ५

२. बावीस तित्थयग सामादियमजम उवदिसति ।

छेदुवट्ठावणिय पुण भयव उसहो य वीरो य ॥ मूलाचार, गा० ५३३

३. वदसमिदिदियरोधो लोचावस्तयमचेलमण्हाण ।

सिदिसयणमदतधावण ठिदिभोयणमेगभत्त च ॥

एदे खलु मूलगुणा समणण जिणवरेंहि पण्णत्ता ॥ प्रवचनसार, गा० २०८-२०९

४. ठाणागसुत्त, स्था० १०, सूत्र ८

५. अचेलक लोचो वीसट्ठसरीरदा य पडिलिहण ।

एसो हु लिंगकप्पो चटुम्बिहो होदि उत्तमगे ॥ भगवती आगधना, गा० ८२

६. मुनि नयमल उत्तराध्ययन-एक समीक्षात्मक अध्ययन, कलकत्ता, १९६८, पृ० १२८

संख्या सामान्यतः छह मानी गई है^१। जिनवज्रपणि अनाभमणने मूलगुणोंकी संख्या पाँच और छह दोनोंका उल्लेख किया है। सम्यक्त्वसे सहित पाँच महाव्रतोंको उल्लेख पाँच मूलगुण कहा है^२। इन पाँच महाव्रतोंके साथ रात्रिभोजन-विरमण मिलाकर मूलगुणोंकी संख्या छह कही जाती है।

वास्तवमें जैन साधु-सन्तोका सच्चा स्वरूप दिगम्बर मुद्रामें विराजित बीतरागतामें ही लभित होता है। अतएव सभी भारतीय सम्प्रदायोंमें समानान्तर रूपसे दिगम्बरत्वका महत्त्व किसी-न-किसी रूपमें स्वीकार किया गया है। योगियोंमें परमहंस साधुओंका स्थान सर्वश्रेष्ठ समझा जाता है। आश्रमिक श्रमण मन्त्र रूपमें ही विहार करते थे। इसी प्रकार हिन्दुओंके कापालिक साधु नागा ही होते हैं जो आज भी विद्यमान हैं। यह परम्परा अत्यन्त प्राचीन मानी जाती है। भारतीय सन्तोंकी परम्परा वैदिक और श्रमण—इन दो रूपोंमें अत्यन्त प्राचीन कालमें प्रवाहित रही है। इसे ही हम दूसरे शब्दोंमें ऋषि-परम्परा तथा मुनि-परम्परा कह सकते हैं। मुनि-परम्परा आध्यात्मिक रही है जिसका सभी प्रकारसे आर्हत सत्कृतिके सम्बन्ध रहा है। ऋषि-परम्परा वैदिकी प्रमाण माननेवाली पूर्णतः बर्हिर्गत रही है। श्रमण मुनि वस्तु-स्वरूपके विज्ञानी तथा आत्म-धर्मके उपदेष्टा रहे हैं। आत्म-धर्मकी साधनाके बिना कोई सच्चा श्रमण नहीं हो सकता। श्रमण-परम्पराके कारण ब्राह्मण धर्ममें वानप्रस्थ और सन्यासको प्रशय मिला^३। जैनधर्ममें प्रारम्भसे ही वानप्रस्थके रूपमें गेलक, क्षुत्लक (लगाटी चारण करने वाले) साधकोंका वर्ग दिगम्बर-परम्परामें प्रचलित रहा है। सन्यासीके रूपमें पूर्ण नन्न माधु ही मान्य रहे हैं।

केवल जैन साहित्यमें ही नहीं, वेद, उपनिषद्, पुराणादि साहित्यमें भी श्रमण-मत्कृतिके पुरस्कर्ता 'श्रमण'का उल्लेख तपस्वीके रूपमें परिलक्षित होता है^४। इन उल्लेखोंके आधारपर जैनधर्म व आर्हत मतकी प्राचीनताका निश्चित होता है। इतना ही नहीं, इस काल-वक्रकी धारामें अभिमत प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेवका भी सादर उल्लेख वैदिक शास्त्रमय तथा हिन्दू पुराणोंमें मिलता है। अतएव इनकी प्रामाणिकतामें कोई सन्देह नहीं है। पुराण-साहित्यके अध्ययनसे यह भी स्पष्ट हो जाता है कि मिश्रणोंके पाँच महाव्रत या यम सर्वमान्य थे^५। 'जाबालोपनिषद्'का यह वर्णन भी व्याप्त देने योग्य है कि निर्ग्रन्थ, निष्परिग्रही, नम्र-दिगम्बर साधु ब्रह्म मार्गमें मलग्न है^६। उपनिषद्-साहित्यमें 'तुरीयातीत' अर्थात् सर्वत्यागी सन्यासियोंका

१ विशेषावश्यक भाष्य, शा० १८२९

२ सम्मत्त समेयाड महव्वयाणुव्वयाड मूलगुणा। वही, शा० १२४४

३ डा० बासुदेवशरण अग्रवाल जैन साहित्यका इतिहास, पूर्व पीठिकासे उद्धृत, पृ० १३

४ "तुदिला अतुदिलासो अद्रयो अमणा अमृजिता अमृत्यव ।"—ऋग्वेद, १०, ९४, ११

"श्रमणो श्रमणस्तापसो तापसो" बृहदारण्यक, ४, ३, २२

"वातरशना ह वा ऋषयः श्रमणा ऊर्ध्वमन्यिनो बभूवुः"—तैत्तिरीय आरण्यक, २ प्रपाठक, ७

अनुवाक, १-२ तथा—तैत्तिरीयोपनिषद् २,

"वातरशना य ऋषयः श्रमणा ऊर्ध्वमन्यिन ।"—श्रीमद्भागवत ११, ६, ४७

"यत्र लोका न लोका श्रमणो न श्रमणस्तापसो ।"—ब्रह्मोपनिषद्

"आत्मारामा समदृशः प्रायसः श्रमणा जना ।"—श्रीमद्भागवत १२, ३, १८

५. अस्त्येय ब्रह्मचर्यस्य अलोभस्थान एव च ।

व्रतानि पञ्च मिश्रणामहिता परमात्विह ॥ लिंगपुराण, ८९, २४

६. "यथाजातरूपपथो निर्ग्रन्थो निष्परिग्रहस्तत्तद् ब्रह्ममार्गं ."—जाबालोपनिषद्, पृ० २६०

जो वर्णन किया गया है, जंगलमें परमहंस साधुकी भाँति अपनी उत्तम चर्या लिए हुए आत्म-ज्ञान-ध्यानमें लीन दिगम्बर जैन साधु कहे जाते हैं। सन्यासीकी भी अपने शुद्धरूपमें दिगम्बर बताया गया है। टीकाकारोंने 'अवधूत' का अर्थ दिगम्बर किया है^१। सर्तुहरिने दिगम्बर मुद्राका महत्त्व बताया है हुए यह कामनाकी भी कि मैं इस अवस्थाको कब प्राप्त होऊँगा ? क्योंकि दिगम्बरत्वके बिना कर्म-ज्वालामें मुक्ति प्राप्त करना सम्भव नहीं है^२।

साधना-पद्धति

यथार्थमें स्वभावकी आराधनाकी साधना कहते हैं। स्वभावकी आराधनाके समय समस्त लौकिक कर्म तथा व्यावहारिक प्रवृत्तिगण हो जाती हैं, क्योंकि उसमें राग-द्वेषकी प्रवृत्ति होती है। वास्तवमें प्रवृत्तिका मूल राग कहा गया है। अतः राग-द्वेषके त्यागका नाम निवृत्ति है। राग-द्वेषका सम्बन्ध बाह्यरी पर-पदार्थोंसे होनेके कारण उनका भी त्याग किया जाता है, किन्तु त्यागका मूल राग-द्वेष-मोहका अभाव है। जैसे-जैसे यह जीव आत्म-स्वभावमें लीन होता जाता है, वैसे-वैसे धार्मिक क्रिया प्रवृत्ति रूप व्रत-नियमादि सहज ही छूटते जाते हैं। साधक दशामें साधू जिन मूल गुणों तथा उत्तर गुणोंको साध्यके निमित्त समझकर पूर्वमें अशीकार करता है, व्यवहारमें उनका पालन करता हुआ भी उनसे साक्षात् मोक्षकी प्राप्ति नहो मानता। इसीलिए कहा गया है कि व्यवहारमें बन्ध होता है और स्वभावमें लीन होनेसे मोक्ष होता है। इसीलिए स्वभावकी आराधनाके समय व्यवहारको गौण कर देना चाहिए^३। जिनकी व्यवहारकी ही एकान्त मान्यता है, वे सुख-दुष्कादि कर्मोंसे छूटकर कभी मन्त्रे सुखको उपलब्ध नहीं होने। क्योंकि व्यवहार पर-पदार्थोंके आश्रयमें होता है और उनके ही आश्रयसे राग-द्वेषके भाव होते हैं। परन्तु परमार्थ निज आत्माश्रित है, इसलिए कर्म-प्रवृत्ति छुड़ानेके लिए परमार्थका उपदेश दिया गया है। व्यवहारका आश्रय तो अभव्य जीव भी ग्रहण करते हैं। व्रत, समिति, गुप्त, तप और शीलका पालन करते हुए भी वे सदा मोही, अज्ञानी बने रहते हैं^४। जो ऐसा मानते हैं कि पर-पदा जीवमें राग-द्वेष उत्पन्न करते हैं, तो यह अज्ञान है। क्योंकि आत्माके उत्पन्न होनेवाले रागद्वेषका कारण अपने ही अशुद्ध परिणाम है, अन्य द्रव्य तो निमित्तमात्र हैं। परमार्थमें आत्मा अनन्त शक्ति सम्पन्न चैतन्य निमित्तकी अपेक्षा मात्र नित्य, अभेद एक रूप है। उसमें ऐसी स्वच्छता है कि दर्पणकी भाँति जब जैसा निमित्त मिलता है वैसा स्वयं परिणमन करता है, उसको अन्य कोई परिणमाता नहीं है। किन्तु जिनको आत्मस्वरूपका ज्ञान नहीं है, वे ऐसा मानते हैं कि आत्माको परद्रव्य जैसा यह परिणमन करता है। यह मान्यता अज्ञानपूर्ण है क्योंकि जिसे कार्यके पुनर्धारका पता होगा, वही अन्य द्रव्यकी

१ "सन्यास षड्विधो भवति—कुटिचक्र बहुदकहस परमहंस तुरीयातीत अवधूश्रुति।—सन्यासोपनिषद्, १३ तुरीयातीत—सर्वत्यागी तुरीयातीतो गोमुखवृत्त्या फलाहारी चेति गृहत्यागी देहमात्रावांशष्टो दिगम्बर कुणपवच्छरीरवृत्तिक।

२ एकाकी निस्पृह शान्त पाणिपात्रो दिगम्बर।

कदा शम्भो भविष्यामि कर्मनिर्मूलनक्षम ॥ वैराग्यशतक, ५८, वि० सं० १९८२ का संस्करण

३. व्यवहारावो यवो मोक्षो जम्हा सहावसजुस्तो।

तम्हा कुष त गच्छ सहावमाराहणकाले ॥ नयचक्र, गा० २४२

४. यदसमिदीगुत्तिओ सीलतव जिणवरेहि पण्णस।

कुम्बतो वि अभव्वो अण्णाणी मिच्छदिट्ठी दु ॥ समवसार, गा० २७३

क्रियाको बदलकर उसे शक्तिहीन कर सकता है, परन्तु सभी द्रव्य अपने-अपने परिणमनमें स्वतन्त्र हैं। उनको मूलरूपसे बनाने और मिटानेका भाव करना कर्तृत्वस्वरूप अहंकार है, और अज्ञान है^१।

जैनदर्शन कहता है कि एकान्तसे द्वैत या अद्वैत नहीं माना जा सकता है। किन्तु लोकमें पुण्य-पाप, शुभ-अशुभ इहलोक-परलोक, अन्धकार-प्रकाश, ज्ञान-अज्ञान, बन्ध-मोक्षका होना पाया जाता है, अतः व्यवहारसे मान लेना चाहिए। यह कथन भी उचित नहीं है कि कर्मद्वैत, लोकद्वैत आदिकी कल्पना अविद्याके निमित्तसे होती है क्योंकि विद्या अविद्या और बन्ध-मोक्षकी व्यवस्था अद्वैतमें नहीं हो सकती है। हेतुके द्वारा यदि अद्वैतकी सिद्धि की जाए, तो हेतु तथा साध्यके सम्भावने द्वैतकी भी सिद्धि हो जाती है। इसी प्रकार हेतुके बिना यदि अद्वैतकी सिद्धिकी जाये, तो बचन मात्रसे द्वैतकी सिद्धि हो जाती है^२। अतएव किसी अपेक्षासे द्वैतको और किसी अपेक्षासे अद्वैतको माना जा सकता है, किन्तु वस्तु-स्थिति वैसी होनी चाहिए क्योंकि आत्मद्रव्य परमार्थसे बन्ध और मोक्षमें अद्वैतका अनुसरण करनेवाला है। इसी विचार-सरणिके अनुरूप परमार्थोन्मुखी होकर व्यवहारमार्गमें प्रवृत्तिका उपदेश किया गया है। आचार्य कुन्दकुन्दका कथन है—साधु पुरुष सदा सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रका सेवन करें। परमार्थमें इन तीनोंको आत्मस्वरूप ही जाने^३। परमार्थ या निश्चय अभेद रूप है और व्यवहार भेद रूप है। जिनात्मका समस्त विवेचन परमार्थ और व्यवहार—दोनों प्रकारसे किया गया है। येही दोनों अनेकान्तके मूल हैं।

साधना 'क्रम ब भेद

जिन प्रकार ज्ञान, ज्ञप्ति, ज्ञाता और ज्ञेयका प्रतिपादन किया जाता है, उसी प्रकारसे साधन, साधना, साधक और साधिका भी विचार किया गया है। साधनसे ही साधनाका क्रम निश्चित होता है। साधनका निश्चय साध्य-साधक सम्बन्धसे किया जाता है। सम्बन्ध द्रव्य, काल और भावके आधारपर निश्चित किया जाता है। जहाँ पर अभेद प्रधान होता है और भेद गौण अथवा द्रव्य, अत्र, काल तथा भावकी प्रत्यासक्ति होती है, उसे सम्बन्ध कहते हैं। स्वभाव मात्र स्वत्वामित्वमयी सम्बन्ध-शक्ति कही जाती है। साधनाके मूलमें यही परिणमनशील लक्षित होती है। जैनदर्शनके अनुसार मनुष्यमात्रका साध्य कर्म-क्लेशमें मूर्छित या आत्मोपलब्ध है। अपने असाधारण गुणसे युक्त स्व-परप्रकाश आत्मा स्वयं साधक है। दूसरे शब्दोंसे शुद्ध आत्माकी स्वतः उपलब्धि साध्य है और अशुद्ध आत्मा साधक है। आत्मद्रव्य निर्मल ज्ञानमय है जो परमात्मा रूप है^४। इस प्रकार साध्यको सिद्ध करनेके लिए जिन अन्तरंग और बहिरंग निमित्तोंका आलम्बन लिया जाता है, उनको साधन कहा जाता है और तद् रूप प्रवृत्तिको साधना

१ अज्ञानतस्तु सत्पुण्यव्यवहारकारी ज्ञान स्वयं किल भवन्नपि रण्यते च ।

पीत्वा ज्ञान वधीक्षुमधुराम्लरसातिगृह्यता गा दोग्धि दुग्धमिव नूनमसी रसालाम् ॥

—समयसारकलश श्लो० ५७

२ कर्मद्वैत फलद्वैत लोकद्वैत च नो भवेत् ।

विद्या विद्याद्वय न स्याद् बन्धमोक्षद्वय तथा ॥

हेतोरद्वैतसिद्धिश्चेद् द्वैत स्याद्हेतुसाध्ययो ।

हेतुना चेद्विना सिद्धिर्द्वैत बाङ्मानतो न किम् ॥ आप्तमीमासा प० २, का० २५-२६

३ दसणणाररित्ताणि सेविदब्बाणि साहुणा णिण्व ।

ताणि पुण जाण तिण्णि वि अव्याण वेव णिण्वयदो ॥ समयसार, गा० १६

४ जेहउ णिम्लु णामउ सिद्धिहि णिवसइ देउ ।

तेहउ णिवसइ अबु पर देहह म करि भेउ ॥ परमात्मप्रकाश, १, २६

कहते हैं। जैनधर्मकी मूलधुरी वीतरागता है। वीतरागताकी परिणतिमें जो निमित्त होता है, उसे ही लोकमें साधन या कारण कहा जाता है। वीतरागताकी प्राप्तिमें सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य व तप साधन कहे जाते हैं। इनकी ही जिनात्ममें आराधना नाम दिया गया है^१। आराधनाका मूल सूत्र है—वस्तु-स्वरूपकी वास्तविक पहचान। जिसे आत्माकी पहचान नहीं है, वह वर्तमान तथा अनुभूयमान शुद्ध दशाका बोध नहीं कर सकता। अतएव सर्वार्थ तथा अन्वय—दोनों ही दशाओंका वास्तविक परिज्ञान कर साधक भेद-विज्ञानके बलपर भुक्तिकी आराधनाके मार्गपर अग्रसर हो सकता है।

जैनधर्मकी मूलधारा वीतरागतासे उपलब्ध वीतराग परिणति है। उसे लक्षकर जिस साधना-पद्धतिका निर्वचन किया गया है, वह एकान्तत न तो ज्ञानप्रधान है, न चारित्र्यप्रधान और न केवल भुक्ति-प्रधान। वास्तवमें इसमें तीनोंका सम्यक् समन्वय है। दूसरे शब्दोंमें यह कहा जा सकता है कि यह सम्यक् दर्शन-ज्ञानमूलक चारित्र्यप्रधान साधना-पद्धति है। यथार्थमें चारित्र्य पुरुषका दर्पण है। चारित्र्यके निर्मल दर्पणमें ही पुरुषका व्यक्तित्व सम्यक् प्रकार प्रतिबिम्बित होता है। वास्तवमें चारित्र्य ही धर्म है। जो धर्म है वह साम्य है—ऐसा जिनात्ममें कहा गया है। मोह, राग-द्वेषसे रहित आत्मका परिणाम साम्य है^२। जिस गुणके निर्मल होनेपर अन्य द्रव्येंति भिन्न सच्चिदानन्द विज्ञानजनस्वभावी त्रैकालिक भ्रुव आत्मचैतन्यकी प्रतीति हो, उसे सम्यग्दर्शन कहते हैं। सम्यग्दर्शनके साथ अविनाभाव रूपसे भेद-विज्ञान युक्त जो है, वही स-यज्ञान है तथा राग-द्वेष व योगकी निवृत्ति पूर्वक स्वात्म-स्वभावमें सलीन होना सम्यक्चारित्र्य है। ये तीनों साधन क्रमसे पूर्ण होते हैं। सर्वप्रथम सम्यग्दर्शनकी पूर्णता होती है, तदनन्तर सम्यग्ज्ञानकी आरंभ अन्तमें सम्यक्-चारित्र्यमें पूर्णता होती है। अतएव इन तीनोंकी पूर्णता होनेपर ही आत्मा विभाव-भावी तथा कर्म-बन्धनोसे मुक्त होकर पूर्ण विगुह्यताको उपलब्ध होता है। यही कारण है कि ये तीनों मिलकर मोक्षके साधन माने गए हैं। इनमेंसे किसी एकके भी अपूर्ण रहनेपर मोक्ष नहीं हो सकता।

जैनधर्म विगुह्य आध्यात्मिक है। अतः जैन साधु-सन्तोंकी चर्या भी आध्यात्मिक है। किन्तु अन्य सन्तोंसे इनकी विलक्षणता यह है कि इनका अध्यात्म चारित्र्यनिरपेक्ष नहीं है। जैन सन्तोंका जीवन अथसे इति तक परमार्थ चारित्र्यसे भरपूर है। उनकी सभी प्रवृत्तियाँ व्यवहार चारित्र्य सापेक्ष होती हैं। दूसरे शब्दोंमें जैन सन्त समन्वय और समताके आदर्श होते हैं। उनमें दर्शन, ज्ञान और चारित्र्यका समन्वय तथा सुख-दुःखादि परिस्थितियोंमें समताभाव लक्षित होता है। उनका चारित्र्य राग-द्वेष, मोहने रहित होता है। इस प्रकार अन्तरंग और बहिरंग—दोनोंसे आराधना करते हुए जो वीतराग चारित्र्यके अविनाभूत निज शुद्धात्माकी भावना करते हैं, उन्हें साधु कहते हैं^३। उसम साधु स्वसंवेदनगम्य परमनिर्विकल्प ममाधिमें निरत

१. उज्जोवणमुज्जवण गिम्बहण साहण व गिच्छरज ।

वसणणाणचरित्त तवाणमाराहणा भणिदा ।। भगवती आराधना, अ० १, पा० २

२. चारित्त जलु धम्मो धम्मो ओ सो समो ति गिहिट्ठो ।

मोहक्कोह विहीणो परिणामो अप्पणो हू समो ।। प्रवचनसार, गा० ७

३. "आम्यन्तरनिषेवयचतुविधाराधनाबलेन च बाह्याम्यन्तरमोक्षमार्गद्वितीयनामाभिधेयेन कृत्वा य कर्ता वीतरागचारित्राविनाभूत स्वशुद्धात्मान साधयति आधयति स साधुर्भवति ।"

तथा—

—बृहद्ब्रह्मसंह, पा० ५६ की व्याख्या

वसणणाणसमन्म ममा मोक्षस्तस जो हू चारित्त ।

साधयति गिम्बसुद्ध साह स मुणी जमो तस्स ।।—ब्रह्मसंह, गा० ५४

रहते हैं। जानानन्द स्वरूपका साधक साधु आत्मानन्दको प्राप्त करता है। अतः सर्वक्रियाओंसे रहित साधुको ज्ञानका आश्रय ही शरणभूत होता है। कहा भी है—जो परमार्थ स्वरूप ज्ञानभावमें स्थित नहीं है, वे भले ही व्रत, सयम रूप तप आदिका आचरण करते रहें, किन्तु यथार्थ मोक्षमार्ग उनसे दूर है। क्योंकि पुष्प-पाप रूप शुभाशुभ क्रियाओंका निषेध कर देने पर कर्मरहित शुद्धोपयोगकी प्रवृत्ति होने पर साधु आश्रय-हीन नहीं होते। निष्कर्म अवस्थामें भी स्वभाव रूप निर्विकल्प ज्ञान ही उनके लिए मात्र शरण है। अतः उस निर्विकल्प ज्ञानमें तल्लीन साधु-सन्त स्वयं ही परम सुखका अनुभव करते हैं^१। दुःखका कारण आकुलता है और सुखका कारण है—निराकुलता। प्रश्न यह है कि आकुलता क्यों होती है? समाधान यह है कि उपयोगके निमित्तसे आकुलता-निराकुलता होती है। उपयोग क्या है? ज्ञान-दर्शन रूप व्यापार उपयोग है। यह चेतनमें हो पाया जाता है, अचेतनमें नहीं क्योंकि चेतना शक्ति ही उपयोगका कारण है। अनादि कालसे उपयोगके तीन प्रकारके परिणाम हो रहे हैं। यद्यपि परिणाम आत्माकी स्वच्छताका विकार है। किन्तु मोहके निमित्तसे यह जैना-जैमा परिणामन करती है, वैसी-वैसी परिणति पाई जाती है। जिस प्रकार स्पष्टिक मणि श्वेत तथा स्वच्छ होती है, किन्तु उसके नीचे रखा हुआ कागज लाल या हरा होनेसे वह मणि भी लाल या हरी दिखलाई पड़ती है, इसी प्रकार आत्मा अपने स्वभावमें शुद्ध, निरञ्जन चैतन्यस्वरूप होनेपर भी मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अव्रत—इन तीन उपयोग रूपोंमें अनादि कालसे परिणत हो रही है। ऐसा नहीं है कि पहले इसका स्वरूप शुद्ध था, कालान्तरमें अशुद्ध हो गया हो। इस प्रकार मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरति तीन प्रकारके परिणाम—विकार समझना चाहिए^२। इनमें युक्त होने पर भी ब्रह्म-ब्रह्म भावको करता है, उस-उस भावका कर्ता कहा जाता है। किन्तु प्रवृत्तिमें चेतन-अचेतन भिन्न-भिन्न है। इसलिये इन दोनोंको एक मानना या अपना मानना अज्ञान है और जो इन्हें (पर पदार्थोंको) अपना मानते हैं, वे ही ममत्व बुद्धि कर अहंकार—ममकार करते हैं। इसमें यही गिद्ध होता है कि कर्तृत्व तथा अहंकारके मूलमें भोले प्राणियोंका अज्ञान हो है। इसलिये जो जानी है, वह यह जाने कि पर ब्रह्ममें आपा मानना ही अज्ञान है। ऐसा निश्चय कर सर्व कर्तृत्वका त्याग कर दे^३। वास्तवमें जैन भाषु किसीका भी, यहाँ तक कि भगवान्को भी अपना कर्ता नहीं मानता है। कर्मकी धाराको बदलनेवाला वह परम पुरुषार्थी होता है। मत्त ज्ञान-धारामें लीन हो कर वह अपने आत्म-पुरुषार्थके बल कर मुक्तिका मार्ग प्रयास्त करता है। आत्म-स्वभावका वेदन करता हुआ जो अपनेमें ही अचल व स्थिर हो जाता है, अपने स्वभावसे हटता नहीं है, वही साधु मोक्षको उपलब्ध होता है।

जैन साधुका अर्थ है—इन्द्रियविषयी आत्म-ज्ञानी। ऐसे आत्मज्ञानीके दो ही प्रमुख कार्य बतलाये हैं—ध्यान और अध्ययन। इस भरतवेत्रमें वर्तमान कालमें साधुके धर्मध्यान होता है। यह धर्मध्यान उस

- १ निषिद्धे सर्वस्मिन् सुकृतदुरिते कर्मणि किल
प्रवृत्ते नैष्कर्म्यं न खलु मुनयः सन्त्यशरणम् ।
तदा ज्ञाने ज्ञान प्रतिचरितमेवा हि शरणम्
स्वयं विन्दन्नेते परममृतं तत्र विरतः ॥ समयभारकलश श्लोक १-४ ।
- २ उबभोगस्त अणाड परिणामा तिण्णि मोहकुत्तस्स ।
मिच्छत अणाण अविरादिभावो य भावब्बो ॥—समयभार, भा० ८९
- ३ एदेण दु सो कत्ता आवा णिच्छयविबुद्धिं परिकहिदो ।
एव खलु जो जाणदि मो भुचदि सव्वकस्सित्तं ॥—वही, भा० ९७

मुनिमें होता है जो आत्मस्वभावनमें स्थित है। जो ऐसा नहीं मानता है, वह अज्ञानी है, उसे धर्मध्यानके स्वरूपका ज्ञान नहीं है^१। जो व्यवहारको देखता है, वह अपने आपको नहीं छल सकता है। इसलिये योगी सभी प्रकारके व्यवहारको छोड़ कर परमात्माका ध्यान करता है। जो योगी ध्यानी मुनि व्यवहारमें सोता है, वह आत्मस्वरूप-व्यभिचारे जायता है। किन्तु जो व्यवहारमें जागता है, वह आत्मव्यभिचारे सोता रहता है^२। स्पष्ट है कि साधुके लौकिक व्यवहार नहीं है और यदि है, तो वह साधु नहीं है। धर्मका व्यवहार सधमें रहना, महाव्रतादिकका पालन करनेमें भी वह उस समय तत्पर नहीं होता। अतः सब प्रवृत्तियोंकी निवृत्ति करके आत्मध्यान करता है। अपने आत्मस्वरूपमें लीन हो कर वह देखता—जानता है कि परमज्योति स्वरूप सच्चिदानन्दका जो अनुभव है, वही मैं हूँ, अन्य सबसे भिन्न हूँ। आचार्य कुन्दकुन्दका कथन है—जो मोह-दलका अय करके विषयसे विरक्त हो कर मनका निरोध कर स्वभावमें समवस्थित है, वह आत्माका ध्यान करनेवाला है^३। जो आत्माध्यायी प्रवृत्तिका आध्याय ग्रहण करता है, उसके ही परब्रह्म-प्रवृत्तिका अभाव होनेसे विषयोंकी विरक्तता होती है। जैसे समुद्रमें एकाकी सचरणशील जहाज पर बंटे हुए पत्तीके लिए उम जहाजके अतिरिक्त अन्य कोई आश्रयभूत स्थान नहीं है, उसी प्रकार ज्ञान-ध्यानसे विषय-विरक्त शुद्ध चित्तके लिए आत्माके सिवाय किसी ब्रह्मका आश्रय नहीं रहता। आत्माके निर्विकल्प ध्यानसे ही मोह-प्रस्थिका भेदन होता है। मोह—बाँटके टूटने पर फिर क्या होता है? इसे ही समझाते हुए आचार्य कहते हैं—जो मोह-प्रस्थिको नष्ट कर, राग-द्वेषका अय कर सुख-दुःखमें समान होता हुआ आमष्य या साधुत्वमें परिणमन करता है, वही अक्षय सुखको प्राप्त करता है^४।

जिनागममें अमण या सन्त दो प्रकारके बताये गए हैं—शुद्धयोगी और शुभोपयोगी। जो अशुभ प्रवृत्तियोंसे राग तो नहीं करते, किन्तु जिनके व्रतादि रूप शुभ प्रवृत्तियोंमें राग विद्यमान है वे मराग चारित्र्यके चारक अमण कहे गए हैं। परन्तु जिनके किसी भी प्रकारका राग नहीं है, वे वीतराग अमण हैं^५। किन्तु यह निश्चित है कि समभाव और आत्मध्यानकी चर्या पूर्वक जो साधु वीतरागताको उपलब्ध होता है, वही कर्म-क्लेशोंका नाशकर सच्चा सुख या मोक्ष प्राप्त करता है, अन्य नहीं। इस सम्बन्धमें जिनागमका सूत्र यही है कि रागी आत्मा कर्म बाँधता है और राग रहित आत्मा कर्मोंसे मुक्त होता है। निश्चयमें जीवोंके बन्धका सन्तोष यही जानना चाहिए^६। इसका अर्थ यह है कि चाहे गृहस्थ हो या सन्त, सभी राग-

- १ मरहे दुस्समकाके धम्मज्झाण हवेइ साहुस्स ।
त अप्पसहावठिदे ण हू अण्णइ सो वि अण्णाणी ॥—मोक्षपाहुड, गा० ७६
- २ जो मुत्तो बवहारे सो जोई अण्णए सकज्जम्मि ।
जो अण्णादि बवहारे सो मुत्तो अप्पणो कज्जे ॥—मोक्षपाहुड, गा० ३१
- ३ जो खविमोहकलुसो विसयविरत्तो मणो णिग्गिभित्ता ।
समवटिठदो सहावे सो अप्पाण हवदि भादा ॥ प्रवचनसार, गा० १९६
- ४ जो णिहवमोहगटी रागपदोसे खवीय सामण्णे ।
होज्ज समसुहवुक्खो सो सोक्ख अक्खय ल्हवि ॥ वही, गा० १९५
५. असुहेण रायरहिओ वयाइरायेण जो हू सज्जुत्तो ।
नो इह भणिय सराओ मुक्को दोहण पि खलु इयरो ॥ नयचक्र, गा० ३३१
६. रत्तो बंधदि कम्म मुच्चदि कम्मोहि रागरहिदण्णः ।
एसो बधसमाओ जीवाण जाण जिच्छवदो ॥ प्रवचनसार, गा० १७९

द्वेषके कारण संसार-चक्रमें आवर्तन करते हैं और जब रागसे छूट जाते हैं, तभी मुक्तिके कगारपर पहुँचते हैं। केवल साधु-सन्तका भेष बना लेनेसे या बाहरसे दिखने वाली सम्प्रोषित क्रियाओंके पालन मात्रसे कोई सच्चा श्रमण-सन्त नहीं कहा जा सकता। बिनागम क्या है? यह समझते हुए जब यह कहा जाता है कि जो विशेष नहीं समझते हैं, उनको इतना ही समझना चाहिए कि जो बीतरागका आगम है उसमें रागादिक विषय-कषायका अभाव और सम्पूर्ण जीवोकी दया-ये दो प्रधान हैं। फिर, हिंसाका वास्तविक स्वरूप ही यह बताया गया है कि जहाँ-जहाँ राग-द्वेष भाव हैं, वहाँ-वहाँ हिंसा है और जहाँ हिंसा है वहाँ धर्म नहीं है। श्रमण-सन्त तो धर्मकी मूर्ति कहे गए हैं। वे पूज्य इसीलिए हैं कि उनमें धर्म है। धर्मका आविर्भाव शुद्धोपयोगकी स्थितिमें ही होता है जो बीतराग चारित्र्यसे युक्त साक्षात् केवलज्ञानको प्रकट करनेवाली होती है। यथार्थमें निश्चय ही साम्य स्वरूप है। यही कहा गया है कि बाह्य और अन्त परमतत्त्वको जानकर ज्ञानका ज्ञानमें ही स्थिर होना निश्चयज्ञान है^१। यथार्थमें जिस कारणसे परब्रह्ममें राग है, वह संसारका ही कारण है। उस कारणसे ही मुनि नित्य आत्मामें भावना करते हैं, आत्मस्वभावमें लीन रहनेकी भावना भाते हैं^२। क्योंकि परब्रह्ममें राग करनेपर रागका संसार दृढ़ होता है और वह वासनाकी भर्ति जन्म-जन्मान्तरो तक समुक्त रहता है। बीतरागताकी भावना उस संसारको शिथिल करती है, उसकी आमक्ति से वित्त परावृत्न होता है और आमक्तिसे हटनेपर ही जैन साधुकी साधना प्रशस्त होती है। आचार्य समन्तभद्रने अत्यन्त मरल शब्दोंमें जैन साधुके चार विशेषणोंका निर्देश किया है—जो विषयोकी बाछसे रहित, गृह कायके जीवोंके घातके आरम्भमें रहित, अन्तराग और बहिराग परिग्रहसे रहित तथा ज्ञान-ध्यान-तपमें लीन रहते हैं, वे ही तपस्वी प्रशसनीय हैं^३। इस प्रकार अध्यात्म और आगम—दोनोंकी परिपाटीमें जैन सन्तको ध्यान व अध्ययनशील बतलाया है। ध्यानसे ही मन, वचन और काय—इन तीनों योगोंका निरोध होकर मोहका विनाश हो जाता है।

जैन-परम्परामें संसारका मूल कारण मोह कहा गया है। मोहके दो भेद हैं—दर्शनमोह और चारित्रमोह। दर्शनमोहके कारण ही इस जीवकी मान्यता विपरीत हो रही है। सम्यक् मान्यताका नाम ही सम्यक्त्व है। मिथ्यात्व, अज्ञान और असमयके कारण ही यह जीव संसारमें अनादि कालसे श्रमण कर रहा है। अतएव इनसे छूट जानेका नाम ही मुक्ति है। मुक्ति किसी स्थान या व्यक्तिका नाम नहीं है। यह वह स्थिति है जिसमें प्रतिबन्धक कारणोंके अभावसे व्यक्त हुई परमात्माकी शक्ति अपने सहज, स्वाभाविक रूपमें प्रकाशित होती है। दूसरे शब्दोंमें यह आत्मस्वभाव रूप ही है^४। इस अवस्थामें न तो आत्माका अभाव होता है और न उसके किसी गुणका नाश होता है और न ससारी जीवकी भर्ति इन्द्रिया-

१ बहिरंत परमतत्त्व णच्चा णाणं सुं जं ठियं णाणे ।

त इह जिच्छयणाणं पुब्बं तं मुणहं ववहारं ॥—नयचक्र, गा० ३२७

२ जेण रागो परे दब्बे संसारस्स हि कारणं ।

तेणावि जोइओ जिच्च कुब्बा अप्पे समाषणं ॥—मोक्षपाटुड, गा० ७१

३. विषयाशावशातीतो निरारम्भो परिग्रहः ।

ज्ञानध्यानतपोरक्तस्तपस्वी स प्रशस्यते ॥—रत्नकरञ्जआवकाचार, १, १०

४ न अप्पसहायो मूलोत्तरपयस्सिच्चियं मुयदं ।

तं मुक्खं अविरुद्धं दुविहं खलु दब्बभावणं ॥—नयचक्र, गा० १५८

भीन प्रवृत्ति होती है; किन्तु समस्त लौकिक सुखोंसे परे स्वाधीन तथा अनन्त चतुष्टययुक्त हो अक्षय, निराबास, सतत अवस्थित सच्चिदानन्द परब्रह्मकी स्थिति बनी रहती है।

आध्यात्मिक उत्थानके विभिन्न चरण

वर्तमानमें यह परम्परा दिगम्बर और क्वेताम्बर रूपसे दो मुख्य सम्प्रदायोंमें प्रचलित है। दोनों ही सम्प्रदायोंके साधु-सन्त मूलगुणों तथा छह आवश्यकोंका नियमसे पालन करते हैं। दिगम्बर-परम्परामें मूलगुण अट्ठाईस माने गए हैं, किन्तु क्वेताम्बर-परम्परामें मूलगुणोंकी सख्या छह है। दोनों ही परम्पराएँ साधनाके प्रमुख चार अंगों (सम्यक्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य और तप) को समान रूपसे महत्त्व देती हैं। इसी प्रकार दर्शनके आठ अंग, ज्ञानके पाँच अंग, चारित्र्यके पाँच अंग और तपकी साधनाके बारह अंग दोनोंमें समान हैं। तपके अन्तर्गत बाह्य और अन्तरंग—दोनों प्रकारके तपोंको दोनों स्वीकार करते हैं। बहिरंग तपके अन्तर्गत काय-क्लेशको भी दोनों महत्त्वपूर्ण मानती हैं। दश प्रकारकी समाचारी भी दोनोंमें लगभग समान हैं। समाचार या समाचारीका अर्थ है—समताभाव। किन्तु दोनोंकी चर्चाओंमें अन्तर है। परन्तु इतना स्पष्ट है कि श्रमण-सन्तोंके लिए प्रत्येक चर्चा, समाचारी, आवश्यक कर्म तथा साधनाके मूलमें समता भाव बनाये रखना अनिवार्य है। इसी प्रकार माह् आदि कर्मके निवारणके लिए ध्यान-तप अनिवार्य माना गया है।

यह निश्चित है कि भारतकी सभी धार्मिक परम्पराओंमें मातृ-मन्तोंके लिए परमतत्त्वके साक्षात्कार हेतु आध्यात्मिक उत्थानकी विभिन्न भूमिकाओंका प्रतिपादन किया है। बौद्धदर्शनमें छह भूमिकाओंका वर्णन किया गया है। उनके नाम हैं—अश्वपृथग्जन, कल्याणपृथग्जन, श्रोतान्त, मज्झिमागामी, आपपातिक या अनगामी और अर्हन्। वैदिक परम्परामें महर्षि पतञ्जलिनै योगदर्शनमें चित्तकी पाँच भूमिकाओंका निरूपण किया है। वे इस प्रकार हैं—क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र और निरुद्ध। वही एकाग्रके चित्तानुगत, विचारानुगत, आनन्दानुगत और अस्मितानुगत चार अवस्थाओंका वर्णन है। निरुद्धके पश्चात् कैवल्य या मोक्षकी उपलब्धि हो जाती है। “योगबाणिष्ठ” में चित्तकी चौदह भूमिकाएँ बताई गई हैं। आजीवक सम्प्रदायमें आठ पेड़ियोंके रूपमें उनका उल्लेख किया गया है, जिनमेंसे तीन अविकारों तथा पाँच विकासकी अवस्थाकी धोतक है। उनके नाम हैं—मन्दा, बिड्ढा, पदवीमसा, उजुगत, सेख, समण, जिन और पन्न। जैन-परम्परामें मुख्य रूपसे ज्ञानधाराका महत्त्व है—क्योंकि सत्यके साक्षात्कार हेतु उसकी सर्वतोमुखी उपयोगिता है। जिनगम-परम्परामें ज्ञानको केन्द्रमें स्थान दिया है। अतः एक ओर ज्ञान सत्यकी मान्यतासे समुक्त है और दूसरी ओर सत्यकी मूल प्रवृत्तिसे सम्बद्ध है। इसे ही आगममें सम्यक्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य रूप रत्नत्रय कहा गया है। दर्शन, ज्ञान और चारित्र्यकी साधनामें विवेककी जागृति आवश्यक है। आत्मानुभूतिमें लेकर स्वसंवेद्य निर्विकल्पक ज्ञानकी सतत धारा किस प्रकार केवलज्ञानकी स्थितिको उपलब्ध करा देती है—यहो सक्षेपमें जैन श्रमण—सन्तोंकी उपलब्धि-कथा है। इस ही गणित तथा तर्ककी भाषामें जिनगममें भावोंकी चौदह अवस्थाओंके आधार पर चौदह गुणस्थानोंके रूपमें विशद एवं सूक्ष्म विवेचित किया है जो जैन गणितके आधार पर ही भली-भाँति समझा जा सकता है। इन सबका सारांश यही है कि चित्तके पूर्ण निरोध होते ही साधक एक ऐसी स्थितिमें पहुँच जाता है जहाँ साधन, साध्य और साधकमें कोई भेद नहीं रह जाता। इस स्थितिमें ध्यानकी सिद्धिके बल पर योगी अष्टकर्म रूप मायाका उपच्छेद कर अद्वितीय परमब्रह्मको उपलब्ध हो जाता है जो स्वानुभूति रूप परमानन्द स्वरूप है। एक बार परमपदको प्राप्त करनेके पश्चात् फिर यह कभी मायासे लिप्त नहीं होता और न इसे कभी अवतार ही लेना पड़ता है। अपनी शुद्धात्मपरिणतिको उपलब्ध हुआ श्रमण योगी स्वानुभूति रूप परमानन्द दशममें अनन्त काल तक निमज्जित रहता है। अतएव श्रमण-सन्तोंकी साधनाका उद्देश्य शुद्धात्म तत्त्व रूप परमानन्दकी स्थितिको उपलब्ध होना कहा जाता है।

उनके लिए परमब्रह्म ही एक उपादेय होता है, शुद्धात्मतत्त्वक परब्रह्मके सिवाय सब हेय है। इसलिये उपादेयताकी अपेक्षा परमब्रह्म अद्वितीय है। शक्ति रूपसे शुद्धात्मतत्त्वक जीव और अनन्त शुद्धात्माओंके समूह रूप परब्रह्ममें अक्ष-अशी सम्बन्ध है। परब्रह्मको उपलब्ध होते ही वे जीवन्मुक्त हो जाते हैं, उनमें और परब्रह्ममें कोई अन्तर नहीं रहता है। यही इस साधनाका चरम लक्ष्य है।

सन्तोकी अविच्छिन्न परम्परा

संक्षेपमें, जैन श्रमण-सन्तोकी परम्परा आत्मवादी तप-त्यागकी अनाद्यनन्त प्रवहमान वह धारा है जो अतीत, अनागत और वर्तमानका भी अतिक्रान्तकर सतत वैकालिक विद्यमान है। भारतीय सन्तोकी साधना-पद्धतिमें त्यागका उच्चतम आदर्श, अहिंसाका सूक्ष्मतम पालन, व्यक्तित्वका पूर्णतम विकास तथा समय एवं तपकी पराकाष्ठा पाई जाती है। साधनाकी शुद्धता तथा कठोरताके कारण छठी शताब्दीके पश्चात् भलेही इसके अनुयायियोंकी संख्या कम हो गई हो, किन्तु आज भी इसकी गौरव-गरिमा किसी भी प्रकार क्षीण नहीं हुई है। केवल इस देशमें ही नहीं, देशान्तरोंमें भी जैन सन्तोंके विहार करनेके उल्लेख मिलते हैं। पालि-ग्रन्थ "महावश"के अनुसार लकामें ईस्वीपूर्व चौथी शताब्दीमें निर्ग्रन्थ साधु विद्यमान थे। निहलनरेज पाण्डुकामयने अनुकूटपुरमें जैनमन्दिरका निर्माण कराया था। तीर्थंकर महावीरके सम्बन्धमें कहा गया है कि उन्होंने धर्म-प्रचार करते हुए वृक्षार्थक, बाल्मीक, यवन, गान्धार, स्वायत्तिय, समुद्रवर्ती देशों एवं उत्तर दिशाके तार्ण, कार्ण एवं प्रच्छाल आदि देशोंमें विहार किया था। यह एक इतिहासप्रसिद्ध घटना मानी जाती है कि विकन्दर महान्ते माघ दिगम्बर मुनि कल्याण एवं एक अन्य दिगम्बर सन्तने यूनानके लिए विहार किया था। यूनानी लेखकोंके कथनमें बेक्ट्रिया और इयोपिया देशोंमें श्रमणोंके विहारका पता चलता है। मिश्रमें दिगम्बर मूर्तियोगी निर्माण हुआ था। वहाँकी कुमारी मेन्टमरी आधिकारिक भेषमें रहती थी^१। भृगुकच्छके श्रमणाचार्यने एष्येन्से पहुँचकर अहिंसाधर्मका प्रचार किया था। हुएनसांगके वर्णनसे स्पष्ट रूपसे ज्ञात होता है कि सातवीं शताब्दी तक दिगम्बर मुनि अफगानिस्तानमें जैनधर्मका प्रचार करते रहे हैं^२। जी०फ० मूरका कथन है कि ईसाकी जन्म शतीके पूर्व ईराक, शाम और फिलिस्तीनमें जैन मुनि और बौद्ध भिक्षु सैकड़ोंकी संख्यामें चारों ओर फैलकर अहिंसाका प्रचार करते थे। पश्चिमी एशिया, मिस्र, यूनान और इयोपियाके पहाड़ों व जंगलोंमें उन विनों अगणित भारतीय साधु रहते थे। वे अपने आध्यात्मिक ज्ञान और त्यागके लिए प्रसिद्ध थे जो कत्त तक नहीं पहनते थे^३। मेजर जनरल जे० जी० आर० फर्गुसनने भी अपनी ओजमें बताया है कि ओकमियना केस्पिया एवं बल्ख तथा समरकन्दके नगरोंमें जैनधर्मके केन्द्र पाए गए हैं, जहाँसे अहिंसाधर्मका प्रचार एवं प्रसार होता था^४। वर्तमानमें भी मुनि सुशीलकुमार तथा भट्टारक चारुकीर्तिके समान सन्त इसे जीवित रखे हुए हैं।

विगत तीन सहस्र वर्षोंमें जैनधर्मका जो प्रचार व प्रसार हुआ, उसमें वैश्यसे भी अधिक ब्राह्मणों तथा क्षत्रियोंका योगदान रहा है। भगवान महावीरके पट्टधर शिष्योंमें म्यारह गणधर थे जो सभी ब्राह्मण

१ आचार्य जिनसेन हरिवंशपुराण, ३, ३-७

२ डा० कामताप्रसाद जैन दिगम्बरत्व और दिगम्बर मुनि, द्वितीय संस्करण, पृ० २४३

३ ठाकुरप्रसाद शर्मा हुएनसांगका भारतभ्रमण, इण्डियन प्रेस, प्रयाग, १९२९, पृ० ३७

४ हुकमचन्द अभिनन्दन ग्रन्थ, पृ० ३७४

५ साइन्स आव कम्पेरेटिव रिलीजन्स, इन्स्टीटयूशन, १९१७, पृ० ८

थे। जैनधर्मकी परम्पराके प्रवर्तक जिन चौदीस तीर्थकरोंका वर्णन मिलता है, उससे निश्चित है कि सभी तीर्थकर क्षत्रिय थे। केवल तीर्थकर ही नहीं, समस्त क्षात्रका पुरुष क्षत्रिय कहे जाते हैं। प्रत्येक कल्पकालमें तिरैसठ क्षात्राकाके पुरुष होते हैं। इसी प्रकार जैनधर्मके परिपालक अनेक चक्रवर्ती महाराजा हुए। जहाँ बड़े-बड़े चक्रवर्ती राजाओंने इस देशकी अखण्डताको स्थापित कर शान्तिकी दुन्दुभि बजाई थी, वहीं महाराजा बिम्बिसार (श्रेणिक), सम्राट् चन्द्रगुप्त, पद्मवर्ण सम्प्रति, कलिमनरेश स्यारबेल, महाराजा आषाढसेन, अविनीत गग, सुविनीत गग, गगनरेश भारमिह, वीरमार्तण्ड चामुण्डराय, महारानी कुन्दम्बे, सम्राट् अयोधवर्ध प्रथम, कोलुस्तु ग चोल, माहसतुग, त्रैलोक्यमल्ल, आहवमल्ल, बोप्पदेव कदम्ब, मेनापति गगराज, महारानी भीमादेवी, दण्डनायक बोप्प और राजा सुहेल आदिने भी इस धर्मका प्रचार व प्रसार किया है। पाँचवी-छठी शताब्दीके अनेक कदम्बवंशी राजा जैनधर्मके अनुयायी थे। राष्ट्रकूट-कालमें राष्ट्रपाष्यके कारण इस धर्मका व्यापक प्रचार व प्रसार था। अनेक ब्राह्मण विद्वान् जैनदर्शनकी विशेषताओंसे आकृष्ट होकर जैनधर्मावलम्बी हुए। मूलसधके अनुयायी ब्रह्ममेन बहुत बड़े विद्वान् तथा तपस्वी थे। 'मन्मत्तिसूत्र' तथा 'द्वार्त्रिधिकाओ' के रचयिता मित्रसेन ब्राह्मणकुलमें उत्पन्न हुए थे जो आगे चलकर प्रसिद्ध जैनाचार्य हुए। वत्सगोत्री ब्रह्मशिखने सम्पूर्ण भारतीय दर्शनोका तुलनात्मक अध्ययन कर 'समयपरीक्षा' ग्रन्थकी रचना की जो बारहवी शताब्दीकी रचना है। भारद्वाज गोत्रीय आचरण 'वर्द्धमानपुराण'के रचयिता बारहवी शताब्दीके कवि थे। दसवी शताब्दीके अपभ्रंशके प्रसिद्ध कवि धवलका जन्म भी विप्रकुलमें हुआ था। कुतीर्य और कुधर्मसे चित्त विरक्त होनेपर उन्होंने जैनधर्मका आश्रय लिया और 'हरिवंशपुराण' की रचना की। विगम्बर परम्पराके प्रसिद्ध आचार्य कर्नाटकदेशीय पूज्यपादका जन्म भी ब्राह्मणकुलमें हुआ था। इस प्रकारसे अनेक विप्र साधकोंने वस्तु-स्वरूपका ज्ञान कर जैन साधना-पद्धतिकी अंगीकार किया था।



तत्त्वार्थकी दिगम्बर टीकाओंमें आगम और निर्ग्रन्थताकी चर्चा

दलसुख मालवणिया

छा० ६० भारतीय विद्यामन्दिर, अहमदाबाद

तत्त्वार्थसूत्र ऐसा ग्रन्थ है जो प्राचीन है और उसकी टीकाएँ कालक्रमसे लिखी गई हैं। अतएव इस कालक्रममें आगम और निर्ग्रन्थताकी धारणाओंमें किस प्रकार परिवर्तन हुआ तथा इस आधार पर श्वेताम्बर दिगम्बर मतभेद किस प्रकार उत्तरोत्तर बढ़ता गया, इसके जाननेके लिये ये टीकाएँ उत्तम साधन हैं। यहाँ तत्त्वार्थकी पूज्यपादसे लेकर श्रुतसागर तककी दिगम्बर-टीकाओंके आधारसे इस प्रश्नकी चर्चाकी जाती है जिनमें जैनागमोंके प्रामाण्य और उनके विच्छेदके प्रश्नके विषयमें प्रकाश मिलेगा और श्वेताम्बर-दिगम्बर-सम्प्रदायके विषयमें अन्य जानकारी भी मिलेगी। यह सामग्री एकत्र करना इनलिये जरूरी है कि अब तक श्वेताम्बर-दिगम्बर-सम्प्रदायका पूरा इतिहास हमारे समक्ष आया नहीं है।

यहाँ मैंने एकादशजिने (९-११) और ऐसे अन्य सूत्रोंकी व्याख्याकी चर्चा नहीं की है। इस लेखका उद्देश्य सीमित है। अतएव सम्पूर्ण सामग्री देना अभिप्रेत नहीं। केवल साधक रूपसे दोनों सम्प्रदायोंके बीचकी खाई किस तरह बड़ी है, यह दिखाना अभिप्रेत है। केवल कबलाहार यदि न माना जाय, तो तदनुसार अन्य मान्यताओं भी समोचित करना पड़ता है। उन्नी कोटिमें एकादश जिने जैसे सूत्र आते हैं। इन सब मतभेदोंकी चर्चा अन्य विद्वानोंने भी की है, अतएव उगे यहाँ दोहराना अभिप्रेत नहीं है।

तत्त्वार्थ सूत्र १२० में श्रुत मतिपूर्व द्वय नैकद्वादशभेदसु—इतना ही कहा था। इससे स्पष्ट है कि तत्त्वार्थसूत्रकारको आगमके मूल दो भेद—अग और अगबाह्य मान्य थे। अगके बारह और बाह्यके अनेक भेद समत थे। स्पष्ट है कि उमास्वाति (भी) तक आगमकी यह स्थिति थी और उनके समय तक आगमके अस्तित्वकी या प्रामाण्यके विषयमें कोई मतभेदकी सूचना हमें प्राप्त नहीं होती। उमास्वाति दिगम्बर हो या श्वेताम्बर, यह विवादका विषय हो सकता है किन्तु उनका तत्त्वार्थसूत्र उभयमान्य प्रमाण ग्रन्थ है, यह तो निश्चित है। यही कारण है कि दोनों परम्पराओंने इसपर टीकाएँ लिखी हैं और जहाँ परम्परा भेदसे मालूम हुआ, वहाँ टीकाकारोंने अपने मतकी पुष्टि करनेका प्रयत्न भी किया है। टीकाकारोंने मतभेद हो सकता है किन्तु एक बात ध्यान देने योग्य है कि उक्त आगम—विषयक सूत्रकी व्याख्यामें कोई मतभेद नहीं है। इससे इतना तो निश्च होता ही है कि आगमके अग-अगबाह्य भेद और उसके सूत्र सूचित उपभेदके विषयमें दोनों परम्पराएँ एकमत हैं।

तत्त्वार्थकी भाष्यटीकाके स्वोपज्ञ होनेमें विवाद है, फिर भी अनेक विद्वान् उसे सर्वाधिसिद्धिसे प्राचीन मानते हैं। उसमें अगबाह्योंकी गिनती है। सामायिक, चतुर्विंशतिस्तव, वदन, प्रतिक्रमण, कायव्युत्सर्ग, प्रत्याख्यान, दशवैकालिक, उत्तराप्याया, वशा, कल्पव्यवहारी, निषीष, ऋषिभाषितानि और अन्तमे एषमादि लिखा है तो अन्य भी कुछ थे, यह फलित होता है। अगप्रविष्ट में आचारको लेकर दृष्टिवाद तक बारह अग गिनत्ये हैं। उसमें दृष्टिवादके विच्छेदकी कोई सूचना नहीं है। यह भी स्पष्टीकरण है कि

मरवान्ने जो प्रश्न किया, उसको आचार बनाकर मण्डरोने अगोकी रचना की। अगबाह्यकी रचना मण्डरके भावके आचार्योंने की।

सर्वाथसिद्धिमें बारह अंश नामत गिनाये हैं और अगबाह्यमें दशवैकालिक और उत्तराध्ययनके नामत गिनाकर आदि कह दिया है। वहाँ दृष्टिवादके पाँच भेद नामत गिनाकर पूर्वतीके बीवहों भेदोंको नामत गिनाया है। वक्ताके विषयमें वही बात कही है जो भाष्यमें निदिष्ट है और विशेषमें अगके प्रामाण्यकी सूचना दी है—‘तत् प्रमाण, तत्प्रामाण्यात्’ और दशवैकालिक आदिके भी प्रामाण्यकी, ‘तत् प्रमाणमर्थस्तदेवेदमिति क्षीराणवजल घटगृहीतमिव’ बताया है। इससे स्पष्ट है कि दशवैकालिक आदिका भी प्रामाण्य पूज्यपादको मान्य है। आचार्य पूज्यपादने आगमविच्छेदकी कोई चर्चा नहीं की।

लेकिन आगमोंमें प्रतिपादित विषयोंको लेकर परम्परा भेद हो गया था, यह आचार्यपूज्यपादके निम्न कथनसे स्पष्ट होता है—“कव्याम्यबहारजीविन केवलिन, इत्येवमादिवचन केवलिनमावर्णवाद। मासमक्षणाचनवद्यामिधान श्रुतावर्णवाद”। ६-१३।

स्पष्ट है कि श्वेताम्बरोंकी आगमवाचनामें केवलीके कवलाहारका प्रतिपादन है। उसे केवलीका अवर्णवाद पूज्यपादने बताया है और श्वेताम्बरोंकी आगमवाचनामें मामाशनकी आपवादिक सम्मति दी गई है, उसे भी श्रुतावर्णवाद आचार्योंने माना। इस प्रकार हमें आगमवाचनाके विषयमें मतभेद होनेकी सूचना तो पूज्यपादने दी है किन्तु दशवैकालिक आदि या आचाराग आदिके विच्छेदकी कोई सूचना नहीं दी। स्पष्ट है कि वाचनमें मतभेदका प्रारम्भ है, किन्तु उस मतभेदके कारण आगमको विच्छिन्न मानना अभी शुरू नहीं हुआ है।

परिग्रहके कारण पुलाक आदि चिरतोकी निर्ग्रन्थ मानना या नहीं, इस प्रश्नके विषयमें भी पूज्यपाद स्पष्ट है—“त एते पचापि निर्ग्रन्था चारित्रपरिणामस्य प्रकर्षप्रकर्षभेदे सत्यपि नैगममग्रहादिनयापेक्षया सर्वेपि ते निर्ग्रन्था इत्युच्यन्ते” (९-४६)। स्पष्ट है कि आधुनिक कालमें श्वेताम्बर माधुको श्रवक-उपायक कोटिमें जो रखा जाता है, वसा मत पूज्यपादका नहीं था। यह परिस्थिति बादमें घटित हुई है। इनकी प्रतीति हमें तत्त्वाचके अग्रिम सूत्र (९-४७) की सर्वाथसिद्धिसे भी होती है। वहाँ पुलाक जीग वक्रुणकी सामायिक और छेदोपस्थापन चारित्र पूज्यपादने भाष्यकी तरह ही माना है और पूज्यपादने भाष्यके ममान ही “भावालिग प्रतीत्य नवै पच निर्ग्रन्था लिगिनो भवन्ति, इव्यालिग प्रतीत्य भाज्या।” (९-४७) यह स्वीकार करके परिग्रहधारीको भी भार्वालीश्रवण निर्गन्ध तो माना ही है। स्पष्ट है कि अभी यह मतभेद तीव्र नहीं हुआ जिससे दो सम्प्रदाय स्पष्टरूपसे भिन्न ही माने जावें।

आचार्य अकलकने आचाराग आदि बारह अंगोंके क्या विषय है, इसका विस्तृत वर्णन किया है। उसे पढ़कर यह लगता है कि उनके सम्मुख जो आगम थे, उनकी वाचनाने आज उपलब्ध श्वेताम्बर आगमोंकी वाचनाने पर्याप्त मात्रामे भेद है। उससे यही कल्पना हो सकती है कि आगमोंकी सुरक्षाका और नई नई रचना करनेका जिस प्रकार श्वेताम्बर परम्परामे प्रयत्न हुआ, वैसे कई और भी प्रयत्न हुए होंगे। एक यह भी कल्पनाकी जा सकती है कि जिस प्रकार आधुनिक कालमें अनुपलब्ध दृष्टिवादके विषयोंकी चर्चा परम्परासे या तत्सु देशोंके नामकरणको लेकर प्रतिपाद्य विषयकी चर्चा की जाती है, वैसे ही आचार्य अकलकने भी किया हो। लेकिन एक बात निश्चित है। अकलकने भी राजवातिकमें आगमके विच्छेदकी कोई सूचना नहीं दी है।

एक ध्यान देनेकी बात आचार्य अकलकने कही है। यह अगबाह्यके कालिक-उत्कालिक भेदकी है। ऐसे ही भेद श्वेताम्बर-परम्परामे भी प्रसिद्ध हैं और नवी आदि सूत्रोंमें उल्लिखित हैं। सर्वाथसिद्धिमें इन

मेवोंका कोई उल्लेख नहीं, अतएव हो सकता है कि यह विभाजन पूज्यपाद और अकलक के बीचके कालमें हुआ हो। स्वैताम्बरोंमें भी अगबाह्यके ये भेद प्राचीन आगमोंमें विचार्य नहीं देते। नंदी (१२-१४), अनुयोग (४) और पालिक सूत्रमें ये भेद किये गये हैं। इससे भी फलित होता है कि अगबाह्यके ये भेद उमास्वामि तक तो विधेयरूपसे प्रसिद्ध नहीं थे। समग्र यह है कि सामायिक आदिको मिलाकर जब तक स्वतंत्र एक आवश्यक सूत्र माना नहीं गया, तब तक ये भेद भी प्रसिद्धिको प्राप्त नहीं हुए। यही कारण है कि तत्त्वार्थभाष्यमें सामायिक आदि स्वतंत्र ग्रन्थ माने गये हैं और इसी परम्पराका अनुसरण विगम्बर-साम्य भवला आदिमें भी देखा जाता है। स्पष्ट है कि अनुयोगद्वाराकी रचनाके पूर्व ही कभी ये कालिक-उत्कालिक भेद प्रसिद्ध हुए और उन्हें सर्वप्रथम विगम्बर परम्परामें अकलकने अपनाया है।

अगबाह्यमें आचार्य अकलकने 'तद्भेदा उत्तराध्ययनादयोऽनेकधा' कहकर चर्चाको समाप्त किया है। स्पष्ट है कि उनके सम्मुख अगबाह्यमें उत्तराध्ययनका विशेष महत्त्व है। अग-अगबाह्यके विच्छेदको भी कोई चर्चा अकलकने नहीं की। इससे यह परिणाम तो निकल ही सकता है कि उन आगमोंकी कोई वाचनानाको वे विद्यमान मानते थे चाहे वह वाचना आज उपलब्ध स्वैताम्बर वाचनासे भिन्न ही क्यों न हो। सर्वथा भिन्न होनेकी सम्भावना भी कम ही है। अधिकांश समान हो, तो कोई आश्चर्य नहीं।

पूज्यपादने केवल आदिके अवर्णवादकी जो चर्चा की है, उससे बादकी भूमिका आचार्य अकलकमें देखी जाती है। ऐसा प्रतीत होता है कि जैन आगमके भाष्यादि टीका ग्रन्थ पूज्यपादके समग्र नहीं आये किन्तु अकलकने देखे हैं। यही कारण है कि उन्होंने अवर्णवादकी चर्चामें कुछ नई बातें भी जोड़ी हैं। तत्त्वार्थ-सूत्रकी (६-१३) व्याख्यामें आचार्य अकलक कहते हैं, "पिण्डाभ्यवहारजीविन केवलदशा निर्हरणा अलाभ-पात्रपरिग्रहा कालभेददृष्टजानदणन केवलिन इत्यादिवचन केवलिव्यवर्णवाद।" सर्वार्थसिद्धिमें तो केवला-हारका निर्देश कर आदि पद दे दिया था, तब यहाँ वस्त्र, पात्र और ज्ञानदर्शनके क्रमिक उपयोगको लेकर आदि वचन दिया है। स्पष्ट है कि अब वस्त्र और पात्रको लेकर जो विवाद विगम्बर-स्वैताम्बरोंमें हुआ है, वह भी निर्देशयोग्य माना गया और निर्मुक्ति और भाष्यमें ज्ञानदर्शनके क्रमिक उपयोगकी जो सिद्धसेनके विरोधमें चर्चा है, वह भी उल्लेख योग्य हो गई। अब दोनों सम्प्रदायोंका मतभेद उभर आया है—ऐसा कहा जा सकता है। इसी प्रकार श्रुतावर्णवाद प्रसंगमें भी अन्य बातें निर्देश योग्य हो गई "मासमत्स्यभक्षण मनु-सुरापान वेदनादितमैथुनोपसेवारात्रिभोजनमित्येवमादि।" स्पष्ट है कि ये आशेष भाष्यको लेकर ही अर्थात् स्वैताम्बरों द्वारा मूलकी जो व्याख्या की जाने लगी, उससे असमति बढ़ती गई।

सधके अवर्णवादको पढ़कर वह अवर्णवाद जैनोके द्वारा ही किया गया हो, ऐसा सर्वार्थसिद्धिसे फलित नहीं होता। सर्वार्थसिद्धिमें लिखा है, "शूद्रत्वाद्युचित्वाद्याविभक्तिः," इससे यह आशेष अजैनो द्वारा ही किया जा सकता है, यह स्पष्ट है। किन्तु आचार्य अकलकने जो यह लिखा, "एते श्रमणा शूद्रा अस्नानमला-दिशया अशुचयो विगम्बरा निरपत्रया" उससे स्पष्ट होता है कि यह आशेष करनेमें स्वैताम्बर भी शामिल हैं। प्रतीत होता है कि दोनों सम्प्रदायोंकी खाई उत्तरोत्तर बढ़ती जा रही है। फिर भी, इतना तो स्वीकार करना ही होगा कि समग्र भावसे आगमविच्छेद या उसके अप्रामाण्यकी चर्चा अकलकने की नहीं की। इससे इतना तो कहा जा सकता है कि मूल आगमोंको लेकर अभी विवाद लड़ा नहीं हुआ होगा।

पुलाकादिके विषयमें पूज्यपादने (१-४६) उनको आवश्यक नहीं माना जा सकता, निर्ग्रन्थ ही वे कहे जायेंगे, यह स्पष्ट किया था और कहा था, "गुणभेदावगोच्यविशेषेऽपि नैगमादिनयव्यापारात् सर्वेपि हि भवन्ति," किन्तु आचार्य अकलकने इस चर्चा को और स्पष्ट किया कि ये गुणहीन हैं, अतएव निश्चयनयसे

निर्ग्रन्थ नहीं है किन्तु संप्रह्विनयसे है, “यद्यपि निश्चयनयापेक्षया गुणहीनैषु न प्रवर्तते तथापि संप्रह्वव्यवहारनय-
विषयावधात् सकलविशेषसमग्रो भवति ।” जिस ग्रन्थकी टीका अकलक कर रहे हैं, उसके विरुद्ध तो वे जा
नहीं सकते थे, अतएव निर्ग्रन्थ कहनेमें उन्हें कोई बाधा नहीं किन्तु स्पष्ट किया कि वे नाम मात्रके निर्ग्रन्थ
हैं । उनमें निर्ग्रन्थके गुण नहीं । सर्वाधर्मसिद्धिमें गुणका तारतम्य मानकर पुलाकादिको निर्ग्रन्थ माना जबकि
यहाँ केवल नामभावसे माना है और भगवत्तत्त्व निर्ग्रन्थके बाह्य रूपको भी लेकर उन्हें श्रावक शब्दवाच्य नहीं
माना जा सकता, यह भी अकलकने कहा है, “यदि भगवत्तत्त्व निर्ग्रन्थशब्दो वर्तते, श्रावकेपि स्यादिति अति-
प्रसंग । नैव दोष । कुत ? स्थाभावान् निर्ग्रन्थरूपाभावान्, निर्ग्रन्थरूपमत्र न प्रमाण, नच श्रावके तदस्ति,
इति नातिप्रसंग ।”

यहाँ एक बात और ध्यान देना जरूरी है । पूज्यपादने मात्र इतना ही कहा था कि पुलाकादि व्रतोका
पालम पूर्णरूपसे नहीं करते । हमी आधारपर अकलकने भी पूज्यपादका अनुसरण ही किया है ।

आचार्य विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें भी आगमके अग-अगबाह्यका प्रामाण्य स्वीकृत किया है
(१२०-४) और “सत्यं श्रुतं सुनिर्णीतसम्भवाद्यवकत्वत् ॥” (१२०-६५) इस अनुमानसे भी प्रामाण्य
सिद्ध किया है और अन्तमें कहा है

प्रोक्तभेदप्रभेद तच्छ्रुतमेव हि तद्दृढम् ।

प्रामाण्यमात्मसात्कुर्यादिति नश्चितयात्र किम् ॥ १२० ८३ ॥

तत्त्वार्थके उक्त दिग्गम्बर टीकाकारोंके मतसे आगमके आचारादि अग्रप्रविष्ट और दशवैकालिक आदि
अगबाह्यका प्रामाण्य है, इतना तो निश्च होता ही है और इन टीकाकारोंने आगमविच्छेदकी कोई चर्चा भी
नहीं की । इससे यह भी सिद्ध होता है कि वे अपने काल तक उनके अस्तित्वके विषयमें भी मतिस्थ नहीं
थे । अर्थात् ही जिनग्रन्थोंको वे नामतः स्वीकार करते हैं । उनका अस्तित्व भी उनके काल तक निश्चित
रूपसे था ही, विच्छेदका प्रश्न ही नहीं उठता ।

आचार्य विद्यानन्दकी पुलाकादिकी चर्चामें स्पष्ट रूपसे वस्त्रादिकी चर्चामें स्थान पाया है । वहाँ
सूत्रार्थ और श्राह्य वस्तुग्रहणके कार्यकारणकी चर्चा भी है और निर्ग्रन्थका बाह्य रूप यथाजात ही हो सकता
है । अतएव वस्त्रधारी निर्ग्रन्थ नहीं कहे जा सकते । पुलाकादिको व्यवहारसे और निश्चयसे भी निर्ग्रन्थ कह
सकते हैं किन्तु वस्त्रधारीको नहीं, यह स्पष्टीकरण श्वेताम्बर-दिग्गम्बरके सम्प्रदायमेंका स्पष्ट रूपसे व्यक्त
करता है । उन्होंने कहा है

पुलाकाद्या मता पच निर्ग्रन्था व्यवहारतः निश्चयाच्चापि निर्ग्रन्थ सामान्यस्याविरोधतः । वस्त्रादि-
ग्रन्थसंपन्ना ततोऽप्ये नेति गम्यते—तत्त्वार्थश्लोक ९-४६, १ ।

“रत्नत्रयोपेत श्रमणगण सच ” (६-१३) यह व्याख्या सचकी पूज्यपादने की थी । अकलकने भी
यही व्याख्या मानी है । माय ही, दिग्गम्बर मुनि अकेले भी विचरण करते हैं, इस दृष्टिसे ममाधान भी किया
है कि एक व्यक्तिका भी मघ हो सकता है । इसके लिए आचार्य भगवती आराधना (गा० ७१४) है ।
विद्यानन्द भी यही कहते हैं । किन्तु श्रुतमागरने सचकी जो व्याख्या की है, वह है, सम्प्रदर्शनज्ञानचारित्र-
पात्राणां श्रमणानां, परमदिग्गम्बराणां गण समूह सच उच्यते । (६-१३) स्पष्ट है कि श्वेताम्बर मुनियोंके
समुदायको मघ नहीं कहा जा सकता । केवलिके अवर्णवादके विषयमें श्रुतमागरने लिखा है, “केवलिन
फिल केवलजानिन कल्याणहारीजिन, तेषां च रोगो भवति, उपसर्गश्च सञ्जायते, नन्वा भवन्त्येव पर
वस्त्राभरणमण्डिता दृश्यन्ते ।” इत्यादि ६-१३ । इसमें इनकी श्वेताम्बर शास्त्रकी विशेष जानकारी प्रगट
होती है ।

श्रुतके अवर्णवादके विषयमें श्रुतसागरने लिखा है—“मासभक्षणं, मद्यपानं, मातृस्वप्नादिमैथुनं अलमालने महापापमित्यादि” ६-१३। इसमें मातृमैथुन और अलमालनमें महापापकी जो बात लिखी है, उसके मूलकी तलाश करना जरूरी है। बहानेके साथ मैथुनकी बात सभ्यत युगलिक चर्चा लेकर है और ऐसी चर्चाका निर्देश जिनसेन आदिके दिगम्बर पुराणोंमें वर्णित नहीं है। श्वेताम्बर आगमों और पुराणोंमें है।

वस्त्रके विषयमें भगवती आराधनाके अनुसार अपवाद मानकर भी श्रुतसागरने श्वेताम्बरोंके विषयमें यह लिखा है, “अमुमेवाधारं गृहीत्वा जैनाभामा केचित् मन्त्रेणैव मुनीनां म्वापयन्ति तन्मिध्या, साक्षान्मोक्षकारणं निर्गन्धलिगमितिबचनात्। अपवादव्याख्यानं तु उपकरणकुशीलापेक्षया कर्तव्यम्” (६-४९)। स्पष्ट है कि अब श्वेताम्बर जैन नहीं किन्तु जैनाभासकोटिमें गिने जाने लगे थे। यहाँ इस प्रश्न पर भी विचार करना जरूरी है कि पूज्यपादसे लेकर श्रुतसागर तक किसीने भी आगमविच्छेदकी चर्चा क्यों नहीं की? मेरे विचारसे इसका कारण यह हो सकता है कि इन सभीने यह चर्चा तो की ही है कि आगम अनादि निघन है। श्वेताम्बर भी इसे मानते ही हैं। जब अनादि निघनका समर्थन किया और तत्तत्समयमें पुनः पुनः आगमोका आविर्भाव स्वीकृत किया, तब आगमके विच्छेदकी चर्चा अप्रासंगिक ही होगी। यह दिगम्बर-परंपरा में, आगम विच्छिन्न हुए, ऐसा न कहकर आगमघर नहीं रहे, एसी भावनाको बल दिया है। अतएव आगम विच्छेदकी चर्चा पूज्यपादादि आचार्योंने उठाई न हो, यह संभव है। नदीवृत्तिमें हम देखते हैं कि वहाँ इस विषयमें दो मत हैं—एक है, दुष्कालके कारण आगम विप्रलब्ध हुए और दूसरा है—आगमके अनुयोग-पर विनष्ट हुए। दिगम्बर ग्रन्थोंमें श्रुतावतारकी चर्चा में आगमघरकी बात कही जाती है—यह प्रमाण है कि उनके मतमें आगमघरका विच्छेद मान्य हो, न कि आगमोका। अतएव पूज्यपादादि आचार्य आगम विच्छेदकी चर्चा न करें, यह स्वाभाविक है।



समयसारके भाष्य आत्मख्यातिकी मुद्रित प्रतियोंमें एक महत्त्वपूर्ण पाठमें एकरूपताकी आवश्यकता

पण्डित माणिकचन्द्र चवरे, का' जा

आचार्यश्री कुन्दकुन्दके समयप्रामृत परमागमके अद्भुत भाष्यकार आचार्यश्री अमृतचन्द्रके आत्म-
ख्याति भाष्यके गाथा सप्तक क्रमांक ३९ का ३५५ जो भाष्य मुद्रित नाना प्रतियोंमें प्रकाशित हुआ है, वह
लिपिकारोंके प्रमादसे अन्यान्य रूपमें प्रकाशित हुआ है। उस पाठमें एक बारा नहीं रह पायी। आ०
अमृतचन्द्र भाववाही समर्पक रचना तथा शब्दरचनाके लिये पूर्ण समर्थ भावप्रभु और भाषाप्रभु रचनाकार हैं।
कही भी रचनामें शिथिलता या यद्वातद्वा प्रवृत्ति नहीं है। विकल्पके लिये गुंजायश ही नहीं है। इनका एक-
एक शब्द नया तुला है। पदप्रयोगही नहीं, शब्दप्रयोग, शब्दोंमें अक्षर-प्रयोग तक सूत्ररचनाकी तरह यथा-
स्थान औचित्यपूर्ण ही है।

भाष्यका निम्नलिखित एक अंश है जिस पाठमें सुधार होकर भविष्यके प्रकाशनमें एक बारा और
एकरूपता होना नितान्त आवश्यक है। आशा है कि प्रशस्त अध्यवसायी और पण्डितगण योग्य निर्णय करेंगे।

बम्बईकी रायचन्द्र जैन शास्त्रमालासे प्रकाशित और महेन्द्रप्रिंटर्स, सराफा (जबलपुर) द्वारा मुद्रित
प्रतिमें पृष्ठ ४३७ पर वह पाठ निम्न प्रकार है

“यथा च स एव शिल्पी चिकीर्षुश्चेष्टानुरूपमात्मपरिणामात्मकं कर्म करोति, दुःखलक्षणमात्म-
परिणामात्मकं चेष्टानुरूपं कर्मफलं भुङ्क्ते च, एकद्रव्यत्वेन ततोऽन्यत्वे सति तन्मयश्च भवति, ततः परिणाम-
परिणामिभावेन तत्रैव कर्तृकर्म-भोक्तृभोग्यभोग्यत्वनिश्चयः।”

“तथाऽपि चिकीर्षुश्चेष्टानुरूपमात्मपरिणामात्मकं कर्म करोति, दुःखलक्षणमात्मपरिणामात्मकं
चेष्टानुरूपं कर्मफलं भुङ्क्ते च, एकद्रव्यत्वेन ततोऽन्यत्वे सति तन्मयश्च भवति, ततः परिणामपरिणामि-
भावेन तत्रैव कर्तृकर्म-भोक्तृभोग्यत्वनिश्चयः।”

बम्बईकी इस प्रतिमें पहले मुद्रित प्रतियोंमें तथा अनन्तर प्रकाशित प्रतियोंमें यह अंश भिन्न-भिन्न
रूपसे मुद्रित होता गया। उन सब प्रकाशनोंकी तालिका पाठकोके विचारार्थ सलग्न है। इसे पाठभेद कहनेके
लिये हिम्मत नहीं होती। यह मूलमें लिपिकारके प्रमादवश ही यह मुद्रण गलत रूपसे चला आ रहा सा
प्रतीत होता है। विचार पूर्वक भविष्यके लिये उसमें सुधारकी अतीव आवश्यकता है। उसमें सुधार किये
बिना अर्थमें पूर्णरूपेण यथार्थता नहीं आ सकती। ध्यात देने योग्य पद है चेष्टारूप “और चेष्टानुरूप।”

यह प्रकरण कर्तृके सम्बन्धमें है। वह जो कर्म (क्रिया) करता है और जो जो कर्मफल भोगता है,
वह किस प्रकारका होता है? इसे व्यवहार दृष्टि और परमार्थ दृष्टिसे कैसा समझना चाहिये? यहाँ इसका
दृष्टान्तपूर्वक पूर्णरूपेण स्पष्टीकरण किया गया है।

कर्तृके द्वारा किया जाने वाला कर्म (क्रिया-व्यापार) जो जो होता है, वह चेष्टारूप होता है या
चेष्टानुरूप होता है, इसका सूक्ष्म विचार पूर्वक निर्णय होना आवश्यक है। विचार करनेपर यह स्पष्ट

तालिका—१ समयसार भाषा ३४९-३५५ के भाष्यकी भिन्न-भिन्न रूपता

पुस्तिका		पाठ			
मुद्रणस्थान					
बम्बई	दिल्ली	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	दु सलक्षण	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
	दिल्ली	दाष्टान्त — तथा — आत्मा	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	,	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
सोनपाठ	दिल्ली	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
	दिल्ली	दाष्टान्त — तथा — शिल्पी आत्मा—	चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
कलकत्ता	दिल्ली	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
	दिल्ली	दाष्टान्त — तथा — आत्मा	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
काठमा	दिल्ली	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
	दिल्ली	दाष्टान्त — तथा — आत्मा	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
मेरठ	दिल्ली	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
	दिल्ली	दाष्टान्त — तथा — आत्मा	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
सम्भाव्य	दिल्ली	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।
	दिल्ली	दाष्टान्त — तथा — आत्मा	— चेट्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	— चेट्टानुरूपं कर्मफल भुङ्क्ते ।

दृष्टिमें आ सकता है कि जो जो क्रिया-व्यापार होता है, वह स्वयं चेष्टारूप ही होता है न कि चेष्टानुरूप । क्योंकि क्रिया-व्यापारसे मिल्न चेष्टा कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं होती । अतः दृष्टान्त और दार्ष्टान्त दोनों जगह पर—

“चेष्टारूपमात्मपरिणामात्मक कर्म करोति ।”

ऐसा ही पाठ निर्दोष प्रतीत होता है । यहाँ ‘चेष्टानुरूपमात्मपरिणामात्मक कर्मकरोति’ यह पाठ ठीक नहीं मालूम होता । आ० अमृतचन्द्रकी रचनाका अध्ययन और प्रकरणका मनन करनेके अनन्तर सहज ही यह स्फुरमे आवेगा । चेष्टा कोई अलग-पृथक् हो और क्रिया-व्यापार रूप कर्म कोई स्वतन्त्र हो, ऐसा नहीं है । अतः ‘चेष्टाके अनुरूप’ इस अर्थमें शब्द प्रयोग कोई अर्थ नहीं रखता । इस प्रकार कर्म (क्रियाव्यापार रूप) का खुलासा करते समय ‘चेष्टानुरूपमात्मपरिणामात्मक कर्मफल भुङ्क्ते’—ऐसा पाठ होना चाहिये । क्योंकि सुख-दुख-रूप जो जो कर्मफल होता है, वह पूर्वमें किये गये भले-बुरे (चेष्टारूप) कर्मके अनुरूप होता है । फल कोई चेष्टारूप नहीं होता । ऐसी मेरी धारणा है । यदि माना भी जावेगा, तो कर्मके स्वरूपमें और कर्मफलके स्वरूपमें अन्तर नहीं रहेगा । अतः कर्मको सुनिश्चित रूपसे चेष्टारूप और कर्मफलका स्वरूप स्पष्ट करते समय चेष्टानुरूप ऐसा प्रयोग दृष्टान्त और दार्ष्टान्त-दोनों जगहपर करना योग्य होता । और ऐसा पाठ बम्बई-दिल्ली तथा मेरठकी (सार्ध) नयी प्रतिमें मुद्रित भी है ।

तालिकाको सूक्ष्मतासे देखनेमें यह सहज स्पष्ट हो जावेगा कि मुद्रित प्रतियोंमें एक-रूपता नहीं है । मैं आशा करता हूँ कि विश्व अध्यवसायी पण्डितगण इस विषयमें अपना अभिप्राय तथा मनन प्रगट करनेका अनुग्रह करेंगे और प्रकाशक सावधानी पूर्वक आगामी आवृत्तियोंमें सुधार अवश्य करेंगे । जिससे अधग्रहणमें निर्दोषता आवेगी । रसहानि तथा अर्थहानि भी नहीं होगी । क्या ही अच्छा होगा यदि आत्मख्याति के तालबद्ध-लक्ष्यबद्ध अद्भुतगद्य अशका भी प्राचीन शुद्ध प्रतियोंके आधारसे शुद्ध संस्करण हो ।



संग्रहवृत्तिके असंग्रहवृत्तिकी ओर

अगरचन्द्र नाहटा, बीकानेर

विश्वके समस्त प्राणियोंमें मानव एक विचारशील और विशिष्ट प्राणी है। मनुकी विशेष शक्तिके द्वारा उसने नये आविष्कार किये, अनेक प्रकारके चिन्तन और कार्यों द्वारा विश्व और अमृत घोला। इसीलिये शास्त्रकारोंने मनुष्यको ही सबसे ऊँचे और नीचे पदोका अधिकारी माना। फलतः वह सातवे नरक तक नीचे और ऊँचेसे ऊँचे मोक्ष तकको पा सकता है। मानसिक और शारीरिक शक्तिमें समय-समय पर बहुत अधिक उत्थान और पतन यानी क्रान्ति हुई और उस विकास परम्पराका इतिहास बहुत ही रोचक एवं ज्ञानवर्धक है।

अन्य प्राणियोंकी अपेक्षा संग्रह और असंग्रह वृत्ति भी मनुष्यमें ही अधिकसे अधिक परिमाणमें पाई जाती है। संग्रहके साधन और सरक्षणमें उपाय भी सबसे ज्यादा उसीको प्राप्त एवं ज्ञात है और उसीने संग्रहवृत्तिके लाभालाभका सबसे अधिक चिन्तन व अनुभव करके असंग्रह वृत्ति या त्यागकी ओर सबसे अधिक प्रवृत्ति की है। प्रस्तुत लेखमें मानवकी इन दोनों प्रकारकी वृत्तियोंके विकासका सक्षिप्त इतिहास जैन दृष्टिकोणसे उपस्थित किया जा रहा है, क्योंकि जैनधर्ममें अपरिग्रहको सबसे अधिक महत्त्वका स्थान मिला है। जैन तीर्थंकरों आदिने त्यागकी उच्चतमभूमिकाका स्पर्श किया और प्रत्येक जैनीके लिये परिग्रहका परिमाण तथा इच्छा व मुच्छीका मकोच आवश्यक माना गया है। हिंसा आदिकी तरह ही परिग्रहको पाप और अपरिग्रहको धर्म माना गया।

कोई भी प्राणी जन्म लेने समय शरीरके अतिरिक्त कोई भी वस्तु साथ लेकर नहीं आता। अतः स्वभावतः वह अपरिग्रही-ता है क्योंकि जन्ते समय भी संग्रहकी हुई कोई भी वस्तु साथ नहीं ले जाई जा सकती। संग्रहवृत्ति मप्रयोजन है। ज्यो-ज्यो मनुष्यकी आवश्यकतायें और इच्छायें बढ़ती हैं, वह अधिकाधिक संग्रहकी ओर प्रवृत्त होता है। और जब संग्रहीत या असंग्रहीत पदार्थोंकी मुछी या ममत्त्वका त्याग कर देता है, तब वह अपरिग्रही, निवृत्त या त्यागी कहलाता है। जैनधर्म निवृत्ति या त्याग प्रधान है। भोगोंसे हटकर त्यागकी ओर बढ़ना ही जैनधर्मका सन्देश है क्योंकि भोग व संग्रहवृत्ति चंचलता, विषमता, बन्ध और अशान्तिके कारण है और समत्वका अधिकाधिक विकास जैनधर्मकी साधनाका मुख्य ध्येय है।

जैनग्रन्थोंके अनुसार, विश्वके उत्थान और पतनकी प्रधानताको लक्ष्यमें रखते हुए इन युगोंको अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी नामोंसे विभाजित किया गया है। उत्सर्पिणी कालमें क्रमशः उत्थान और अवसर्पिणीमें क्रमशः अवनति होती जाती है। प्रत्येक कालके ६-६ चक्र याने आवरे होते हैं। वर्तमानमें अवसर्पिणी याने अवनति काल चल रहा है। प्राणियोंका देह मान, आयु शक्ति आदिमें क्रमशः ह्रास होता जा रहा है। प्रथम तीन आरोंके समय क्रमशः ह्रासमान होते हुए भी उनमें जीवन एक सौचेमें डला हुआ था। वह युगलिक काल था अर्थात् स्त्री और पुरुष युग्मके रूपमें साथ ही जन्म लेते, बचस्क होने पर उनमें स्त्री और पुरुषका सम्बन्ध होता और फिर युगलिकको जन्म देकर ही वे मर जाते। ऐसा कहा गया है कि उस समय शरीर व आयुका परिमाण बहुत अधिक था पर उनकी इच्छाएँ, आवश्यकताएँ, आहार आदि बहुत ही कम थे। कल्पवृक्षांसे ही उनकी आवश्यकताओंकी पूर्ति हो जाती थी। खानेको फल और पहननेको

कपड़े, आभूषण इत्यादिकी पूर्ति इस प्रकारके बूझों ही हो जाती थी, उन्हें सग्रह करने और स्रक्षण करनेकी कोई आवश्यकता ब चिन्ता न थी। जब, जो, जितनी आवश्यकता हुई, उन बूझों द्वारा उनकी पूर्ति हो जाती। इस तरहका एक साँचेमें ढला हुआ-सा जीवन व्यतीत होनेसे उसे भोग-भूमिका काल कहा गया है। अस्ति, मस्ति, कृति आदि कर्मोंकी उत्पत्ति होने पर उत्तरवर्ती समयको कर्मभूमि काल कहा गया है।

ज्यों-ज्यों उन बूझोंकी फलदायी शक्ति कम हुई और युगलिकोंकी लुधा आदि आवश्यकतायें बढ़ी, नौ ईर्ष्या, कलह, द्वेष आदि बढनेके साथ चोरी और मयहवृत्ति भी बढ़ी। परम्परामें प्राप्त अपने बूझोंके फलोसे जब उनकी इच्छाओंकी पूर्ति न होती (क्योंकि पहलेकी अपेक्षा बं फल काल कम देने लगे थे), तो दूसरोंके हिस्सेके बूझोंमें भी लाभ उठानेकी वृत्ति जागी। सब समय एक समान उत्पादन नहीं होनेसे सग्रहकी आवश्यकता भी हो आई क्योंकि जिस समयमें आवश्यकताके अनुरूप सामग्री न मिले, उस समयके लिए कुछ कठिनाई ब असुविधा प्रतीत होने लगी। इससे सभी प्रकारकी अनैतिकता ब अपराध भी बढ़े।

क्रमशः तीसरे आदके अन्तमें ऐसी विषम और क्रान्तिकारी परिस्थितिमें प्रथम तीर्बकर ऋषभदेवका जन्म हुआ। इन्होंने अपने युगमें एक अपूर्व क्रान्ति की, क्योंकि वह सक्रान्ति काल था। इधर मनुष्योंकी सन्तानोंकी अधिकता होनी प्रारम्भ हुई, तो उत्पादनके साधन भी बढ़ाने आवश्यक हो गये। "आवश्यकता ही अविष्कारकी जननी है" के सिद्धान्तानुसार भगवान ऋषभदेवने ऋषि अग्नि, मसि आदि समस्त कर्म, कला-कौशल स्त्री-पुरुषोंको सिखाये। उन्होंने पुरुषोंको बहतर और स्त्रियोंकी नीमठ कलाओंको पाठ पढाया। उत्पादन और जनसंख्या-दोनोंकी अभिवृद्धि हुई। अपनी-अपनी शक्ति और बुद्धिके अनुपातमें उत्पादन आविष्कार की कमी-बेशी होनेसे लोगोंकी आर्थिक स्थितिमें विषमता आई। किसीने अपनी मानसिक ब शारीरिक शक्तियोंका उपयोग कर आवश्यकताओंसे अधिक उत्पादनकर बहुत बड़ा सग्रह कर लिया तो कोई व्यक्तिडम क्षेत्रमें पिछड़ गये। इस तरह सग्रहवृत्तिका सूत्रपात होकर क्रमशः आवश्यकतायें बढ़ी और उनसे भी बहुत अधिक इच्छायें बढ़ी। आवश्यकताओंकी पूर्ति तो फिर भी हो सकती है क्योंकि जीवन सीमित है और शक्तियोंका विकास अपरिमित है। पर इच्छायें तो आकाशके समान अनन्त हैं। अतः उनकी पूर्ति होना अमभव है। एक इच्छाकी पूर्ति हुई तो दूसरी अनेक प्रकारकी इच्छायें जाग उठेंगी। अब सग्रह कवल अपने लिये ही नहीं, परिवार बढनेसे गारे परिवारके लिये भी बढ़ाना आवश्यक हो गया। फिर सभी व्यक्ति एक समान उत्पादन कर नहीं सकते, इसलिये जो उत्पादन करनेमें समर्थ है, उन्हें उनके लिए भी चिन्ता होनी स्वाभाविक है। फिर जब सन्तानके प्रति ममत्व या मोह बढता गया, तो उन्हें ब उनकी सततिके लिये-इस तरह कई पीढियोंके लिये सग्रह करनेकी प्रवृत्ति ने जोर पकड़ा। मनीषी व्यक्तियोंने सग्रहीत धन या पदार्थोंकी तीन गतियाँ बतलायी हैं—दान, भोग और विनाश। भोगके लिये आय सीमित है और अविक्रि भोग रोग आदि दोषोंका कारण है, इसलिये दान धर्मकी खूब महत्व दिया गया है, क्योंकि भोग और दानके रूपमें उपयोग न हुआ तो सग्रहका तीसरा मार्ग विनाश ही होगा, चाहें वह किसी भी तरहसे हो। स्वेच्छासे नहीं, तो अनिच्छासे भी सग्रहीत वस्तुओंको किसी भी तरह छोड़ना होगा हो। अतः उनका दान करके ही सदुपयोग क्यों न किया जाय ?

ऋषभदेवके पहले जो युगलिक जीवन था, उसमें न अतिभोग था, न योग था, न उग्र पाप था, न धर्ममय जीवन था। अनैतिकता ब पाप न होकर एक साँचेमें ढला हुआ-सा जीवन था। मनीषी कुलधित वृत्तियाँ न थी। इसलिये उनके लिए देवगणिका ही विधान मिलता है। इधर जब पाप प्रवृत्तियाँ पनपी, तो धर्मकी आवश्यकता ही उठी, इसलिये नरक और मोक्षके द्वार खुल गये। कर्ममय जीवनके साथ धर्ममय

जीवनका सम्बन्ध लगा हुआ है। उसी विकसित शक्तिकी विसा मोड़कर उसे सत्कर्ममें लगा दिया जाय, तो जीवनोत्थान अवश्यम्भावी है। इसीकिये कहा गया है—‘जे कम्मे सूरु ते बम्मे सूरु’। जो अधिकसे अधिक सग्रह कर सकता है, वह अधिकसे अधिक त्याग भी कर सकता है, वृत्ति या शक्तिकी विसा भर बदलनेकी बात है।

विषयमें जो भी सधर्मे है, अनीति या अधर्म है, उसका प्रधान कारण सग्रह या ममत्व है। किसी वस्तुपर मैने अपनापन आरोपित कर दिया, तो उसे मैं दूसरोंको न लेने दूँगा, न दूँगा ही। उसके लिए युद्ध, द्वेष, कलह-सभी कुछ किये जाते हैं। जो वस्तु मेरी नहीं है, पर उसे प्राप्त करनेकी इच्छा हो गई, तो उसके प्रति मेरा ममत्व जगा और फिर जिस किसी भी प्रकारसे, दूसरेका विनाश करके भी, उसकी प्राप्तिका प्रयत्न मेरे द्वारा किया जायगा। सभी युद्ध द्वेष, अशान्ति और अनैतिकता इसी परिग्रहपर आधारित हैं। शान्ति प्राप्तिका उपाय सीमित ममत्वका परित्याग है। जीवनोपयोगी किसी भी वस्तुपर व्यक्ति विशेष या देश विशेषका अधिकार न होकर यदि वह सबके लिए सुलभ हो जाय, व्यक्ति सयम, त्यागकी ओर बढ़ते हुए दूसरोंके लिए उन वस्तुओंको मुक्त कर दे, उनसे अपनापन हटा ले, तो अशान्ति स्वयं हट जावेगी।

ममत्वको दूर करनेके दो तरीके हैं—ममत्वका परिहार और ममत्वका विस्तार। ममत्वकी ओर बढ़नेके लिए ममत्वका परिहार तो करना ही होगा, पर यदि हम सीमित ममत्वको हटाकर उसका विस्तार करते हुये ममत्व प्राणियोंको अपना परिवार ही मान ले, तो उसका परिणाम भी ममत्वमें ही परिणत होगा। कोई वस्तु हमारी नहीं, सारे समाज, राष्ट्र व देशकी है और हम सब उसीके अंग हैं। या जो भी व्यक्ति है, वे अपने ही हैं, ऐसा मान लेनेसे अलगाव, विषमताका भाव हटकर अशान्तिके कारण नष्ट हो जायेंगे। “त्याग करते हुए भोग करो” इस उपनिषद् वाक्यका सन्देश भी यही है कि त्यागका लक्ष्य मुलाया न जाय, भोगोंमें आसक्ति बढ़ाई न जाय, वस्तुओं व धनके हम ट्रस्टी बनकर रहें—गान्धीजीका यही सन्देश था।

जैनधर्ममें मुनि जीवनके लिए असग्रही जीवन बितानेके कठोर नियम हैं। कलके भोजनका भी मुनि आज सग्रह करके नहीं रख सकता। उसके लिए रुपये-पैसेका तो स्पर्श भी निषिद्ध है। उच्च जीवनमें तो दिग्भ्रमरत्व ही अपनाया जाता है। शरीरके सिवा मयूर-पिच्छी कमण्डलुके समान धर्मोपकरणोंके अतिरिक्त और कोई चीज उसके पास नहीं रहती। वह भिक्षावृत्तिसे आहार ग्रहण करता है, वह भी हाथसे ही। कोई पात्र भी नहीं रखा जाता। दूसरे प्रकारके स्वविरकल्पी साधुओंके आचारमें वस्त्र, पात्र आदि धर्मोपकरणोंकी कुछ छूट रहती है। गृहस्थके लिए सर्व सय या सग्रहका परित्याग सम्भव नहीं, पर उसके लिए भी परिग्रहका परिमाण करना पाँचवाँ अनुव्रत है। वह अपनी इच्छाओंको सीमित कर के उन्हें आवश्यकताओंसे अधिक बढ़ने न दे। उनको और भी सीमित करनेके लिये अनुव्रतोंके साथ गुणव्रत और शिष्टाव्रत जोड़े गये हैं, जिनमें सुबहसे शाम और शामसे सुबह तकके भोगोपभोगका परिमाण चौदह नियमोंके द्वारा किया जाता है।

जैन मुनियोंने वस्तुओपर जो व्यक्तिका ममत्व है उस ममत्वको हटानेका बहुत अधिक प्रयत्न किया है। उन्होंने देखा कि एक-एक इंच भूमिके लिए एक ही माताकी कोखसे जन्मे हुए भाई-भाई भी परस्परमें लड़ते हैं। राजा आदि अधिपति तो उसे अपनी ही बपीटी मानते हुए बड़े-बड़े युद्ध तक करते हैं, जिनमें लाखों व्यक्तियोंके प्राणोंकी और लाखों करोड़ोंका धन व वस्तुओंका विनाश होता है और जल्दी राजघरही प्राप्त करनेके लिए पुत्र पिताको मार डालता है। इस तरहकी विध्वंसलीलाको देखकर उनका हृदय सिंहर उठा और उन भूमिपतियोंको सम्बोधित करते हुए उन्होंने जो मंगलमय वाणी प्रसारित की, उसके दो नमूने

यहाँ विदे जा रहे हैं। अठारहवीं शताब्दी के कविबर चर्मसिंहने बहुत ही सुन्दर दृष्टान्तों द्वारा 'भरतीकी घणियाप' याने मालकीपन कैसा, इसकी सुन्दर ढंगमें प्रचारित किया है

भरतीकी घणियाप किसी ? भोगती किते भू किता, भोगवसी, माहरी माहरी करइ मरे ।

एही तजि पातला उपरि, कूकर मिलि केई ध्रुवै ॥१॥

अप ही घरणी केतुइ धुसि वरि, अपनाइत केई ध्रुवै ।

धोबी तणी सिला परि धोबी हूपति, हूपति करै ध्रुवै ॥२॥

इण हल किया किता पति आगे, परतिल किता किता पर पूठ ।

बनुषा प्रगट दीसती बेव्या भूझे भूप भुजगसू झूठ ॥३॥

पातल सिला बेव्या पृथ्वी, इण च्यारा री रीति इसी ।

ममता करै मरे सो मूरख कह, चर्मसी घणियाप किसी ॥४॥

एक दूसरे राजस्थानी कविने भी कहा है कि जिस भूमिके लिए तुम इस धन-जनका बेहद सहारा करनेपर तुले हुए हो सोचो तो मही कि इस भूमिको कौन साथ लेकर गया है ? बड़े-बड़े राजाओंने इसे अपनामानकर महाभारत जैसे युद्ध किए, पर अन्तमें उन्हें भी जाना पड़ा, पर भूमि तो यही की यही पड़ी रही, कोई भी साथ न ले जा सका

कहो भोम कुण ले गया ?

एण भोम उपरे राम रावण हिण अडीया,

एण भोम उपरे बहु चक्र बैरण पडिया ।

एण भोम उपरे गये वाणवली बारह,

एण भोम उपरे लपे खोहण अठारेह ।

सौला सोवत सौ सूरिमा, दग्गोधन सग्रहि दिया ।

एतला राजा होई गया, कहो भोम कुण ले गया ॥१॥

इसी तरह समस्त पौद्गलिक पदार्थोंको, यथावत शरीर तककी ममताको हटानेके लिए, उन्होंने उनकी विनश्वरता व उनके सग्रह व ममत्व द्वारा होनेवाली खराबियोंके विरुद्ध खूब माहित्य लिखा व प्रचार किया और असग्रह वृत्तिकी ओर बढ़नेके लिए प्रेरणा-दायक संदेश दिया। जबरत उसके आचरणही है। विषयकी अशान्तिकी मूल कारण यह मग्रहवृत्ति ही है। उसीके कारण हिंसा, असत्य, चोरी, व्यभिचार आदि सारे दुर्मुण, वैर-विरोध एवं युद्ध पनपत है। इसीलिए असग्रहवृत्तिकी ओर बढ़ना ही परम शान्तिकी मार्ग है। सग्रह, परिग्रह व भोग ही भवभ्रमण हेतु है और असग्रह, असत्य, अपरिग्रह व आत्मिक त्याग ही शान्ति एवं कल्याणदायक है। सुधीजन वसपर स्वयं मोचे, समझे और श्रेयकी ओर बढ़े।

विष्णुसहस्रनाम और जिनसहस्रनाम

लक्ष्मीचन्द्र सरोज, एम० ए०, जावरा, म० प्र०

हिन्दु शोके विष्णुसहस्रनाम-स्तोत्रके समान जैनो में भी सहस्रनाम स्तोत्र प्रसिद्ध है। प्रायः दोनों समाजोंमें भक्तजन प्रतिदिन सहस्रनाम-स्तोत्र पढ़ते हैं। अन्तर केवल इतना है कि हिन्दू समाजमें यह स्तोत्र पूजनके पश्चात् पढ़ते हैं और जैन समाजमें यह स्तोत्र पूजनकी प्रस्तावनामें पढ़ते हैं। असुविधा या शीघ्रताके कारण जो जिनसहस्रनाम पढ़ नहीं पाते हैं, वे भी प्रतिदिन जिनसहस्रनामके लिये अर्घ्य तो चढ़ाते ही हैं। पर्येषण या दशलक्षण पर्वमें तो प्रायः सभी स्थानों पर पूजनकी प्रस्तावनामें जिनसहस्रनाम पढ़नेकी और उसके प्रत्येक भागकी समाप्ति पर अर्घ्य या पुष्प चढ़ाने की भी परम्परा है। यद्यपि जिनसहस्रनाममें जिन भगवानके और उनके गुणोंको व्यक्त करने वाले एकहजार आठ नाम हैं, तथापि इसकी श्रुति सहस्रनामके रूपमें वैसे ही है जैसे मालामें एक सौ आठ मोती या दाने होने पर भी हिन्दू लोग उन्हें सौ ही गिनते हैं, अथवा उपलब्ध मतभेदों में सात सौ स अधिक छन्द होने पर भी उन्हें सात सौ ही गिनते हैं।

प्रस्तुत प्रयोगमें उल्लेखनीय यह भी है कि हिन्दू धर्ममें विष्णुसहस्रनामके समान शिवसहस्रनाम या गणेशसहस्रनाम और मोक्षसहस्रनाम भी मिलते हैं। इसी प्रकार जैनोमें भी जिनवाणीमें सग्रहीत लघुसहस्रनाम भी पठनार्थ मिलता है।

सज्ञा और रचयिता दोनों सहस्रनामोंकी सज्ञा सार्वक है। विष्णुसहस्रनाममें भगवान विष्णुके एक हजार नाम हैं और जिनसहस्र नाममें भगवान जिनके एक सहस्र नाम हैं। विष्णुसहस्रनामके रचयिता महर्षिबर् वेदव्यास हैं। यह उनके अमर ग्रन्थ महाभारतके आत्मानुशासन पर्वमें भीष्म-युधिष्ठिर सम्वादके अन्तर्गत है। जिनसहस्रनाम-स्तोत्रके रचयिता आचार्य जिनसेन हैं, जो कीर्तिस्तम्भके सद्यः अपने आदि पुराण के लिये सुप्रसिद्ध हैं।

छन्द, प्रस्तावना और समापन दोनों सहस्रनाम स्तोत्र सस्कृत भाषाके उस अनुष्टुप् छन्दमें हैं जो आठ अक्षरोंके चार चरणोंमें बना है। दोनों सहस्रनाम स्तोत्रोंमें अपनी प्रस्तावना है और अपना समापन है। पर जहाँ विष्णुसहस्रनाम-स्तोत्रकी प्रस्तावना में तेरह और समापन में बारह श्लोक हैं वहाँ जिनसहस्रनाम स्तोत्रकी प्रस्तावनामें तेतीस और समापनमें तेरह श्लोक हैं। विष्णुसहस्रनाममें कुल १४२ श्लोक हैं और जिन सहस्रनाममें कुल १६७ श्लोक हैं।

दोनों सहस्रनाम अपने-अपने धर्म और देवताकी देन को संजोये हैं। दोनों की अपनी शिक्षा और सङ्कति है, पर विष्णुसहस्रनाममें जहाँ लौकिक प्रवृत्ति भी लक्षित होती है, वहाँ जिनसहस्रनाममें अलौकिक निवृत्ति ही लक्षित हो रही है। जहाँ विष्णुसहस्रनाममें कर्तृत्वभाव मुक्तिरहित हो रहा है, वहाँ जिनसहस्रनाम प्रस्तुत प्रसंगमें गीन है। उसमें आद्योपान्त कीतरागताका ही गुञ्ज हो रहा है। चूँकि दोनों स्तोत्र भक्तिमूलक हैं और भक्तिमें भगवानका आश्रय लेना ही पड़ता है, अतएव विचारके धरातलमें दोनों ही सहस्रनाम भक्तिके प्रकाशस्तम्भ हैं। जहाँ विष्णुसहस्रनाममें एकमात्र विष्णु ही सर्वोपरि शीर्षस्थ है, वहाँ जिनसहस्रनाममें सभी जिनेन्द्रोंकी पूर्णतया सर्वशक्तिसम्पन्न अनन्तदर्शन-ज्ञान-बल-सुखसम्पन्न समझनेकी

सुस्पष्ट स्वीकृति है। विष्णुसहस्रनाममें वर्णित एक हजार नाम भीष्म युधिष्ठिरको सुनाते हैं, जिन सहस्रनाममें उल्लिखित एक हजार आठ नाम जिनसेन पाठकोके लिये लिखते हैं, पर उन्होंने भी समापनके दसवें श्लोकमें संकेत किया है कि इन नामोंके द्वारा इन्द्रने भगवानकी स्तुति की थी।

विष्णुसहस्रनामकी प्रस्तावनामें कहा गया है कि विष्णु जन्म, मृत्यु आदि छह विकारोंसे रहित है, सर्वव्यापक है, सम्पूर्ण लोक-महेश्वर है, लोकाध्यक्ष है। इनकी प्रतिदिन स्तुति करने से मनुष्य सभी दुःखोंसे दूर हो जाता है

अनादिनिघन विष्णु सर्वलोकमहेश्वरम् ।

लोकाध्यक्ष स्तवन्तित्य सर्वदुःखातिगो भवेत् ॥

जिन सहस्रनामकी प्रस्तावनामें कहा गया है कि जिनेन्द्र भगवान् बीतराग, क्षायिक सम्मगदृष्टि हैं। आप अजर और अमर, अजन्म और अवल तथा अविनाशी हैं, अतः आपके लिये नमस्कार हैं। आपके नाम का स्मरण करने मात्रसे हम सभी परम शान्ति और अतीत सुख-सन्तोष तथा समृद्धि को प्राप्त होते हैं। आपके अनन्त गुण हैं

अत्राय नमस्तुभ्य नमस्ते अतीतजन्मने ।

अमृत्यवे नमस्तुभ्य अवलायासरात्मने ॥

अलमास्ता गुणस्तोत्रमनन्तास्तावका गुणा ।

त्वन्नाम स्मृतिमात्रेण परम श प्रशास्महे ॥

विष्णुसहस्रनामके समापनमें कहा गया है कि जो पुरुष परम श्रेय और सुख पाना चाहता हो, वह भगवान् व्यास द्वारा कहे गये विष्णुसहस्रनाम स्तोत्रका प्रतिदिन पाठ करे

इम स्तव भगवतो विष्णोर्व्यसिन कीर्तितम् ।

पठेत् य इच्छेत्पुण्य श्रेय प्राप्नु सुखानि च ॥

जिनसहस्रनामके समापनमें भी आचार्य जिनसेनने लिखा है कि इस स्तोत्रका प्रतिदिन अष्टापूर्वक पाठ करने वाला भक्त पवित्र और कल्याणका पात्र होता है। विष्णुसहस्रनाम स्तोत्रका समापन अनुष्टुप् छन्दमें ही हुआ है पर जिनसहस्रनामस्तोत्रका समापन अनुष्टुप्में अन्य छन्दमें हुआ है। दोनों ही स्तोत्र सार्थ मिलते हैं, अतएव सस्कृतविद् सुधी पाठक ही नहीं, अपितु हिन्दी भाषी भी दोनों स्तोत्रोंका आनन्द ले सकते हैं।

समानता, असमानता एवं कलात्मकता

दोनों सहस्रनामोंमें जहाँ कुछ समानता और असमानता है, वहाँ कुछ कलात्मक न्यूनाधिकता भी है। यह उनके रचयिताओंकी अभिरुचि है, पर दोनोंकी भगवद्भक्ति अनन्य निष्ठाकी अभिव्यक्ति करती है। स्थविष्ठ, स्वयम्भु, सम्भव, पुण्डरीकाक्ष, मुव्रत, हृषीकेश, शंकर, धाता, हिरण्यगर्भ, सहस्रशीर्ष, धर्मयूप जैसे शब्द दोनों स्तोत्रोंमें मिलते हैं। देवताओंकी नामावलीमें ऐसे शब्द आ जाया अस्वाभाविक नहीं है। कारण, एक तो प्रत्येक भाषाके अपने शब्दकोषकी सीमा है और दूसरे एक धर्म, एक व्यक्ति, एक साहित्य, एक संस्कृति अपने अन्य समीपस्थ धर्म, व्यक्ति, साहित्य और संस्कृतिसे प्रभावित हुये बिना रह नहीं सकती है। फिर यह तो भाषा है।

नामावलीकी समानताके सूचक कतिपय उदाहरण यहाँ मर्तक, सजग होकर देखें। प्रत्येक उदाहरणमें प्रथम पंक्ति विष्णुसहस्रनामकी है और द्वितीय-तृतीय पंक्ति जिनसहस्रनामकी है। भगवान्के नामोंके आधार

पर भक्तोंमें भावनात्मक एकताकी अनिवार्यताकी बात भी देश और कालको दृष्टिमें रखते हुये निस्संकोच कही जा सकती है ।

- (१) स्वयम्भू शम्भुराक्षयः पुष्पकराको जह्नुस्वनः ।
श्रीमान् स्वयम्भू बुधभू सम्भवः शम्भुरात्मनः ॥
- (२) अप्रमेयो हृषीकेशः पद्मनाभोऽम्बरप्रभुः ।
स्तवनाहर्हा हृषीकेशो जितेन्द्रियः कृतक्रियः ॥
- (३) अनिर्विण्णः स्वविष्टोऽमूर्धमयूपो महामखः ।
धर्मयूपो दयारागो धर्मनेमिर्मुनीश्वरः ॥
- (४) अनन्तगुणोज्ज्वलश्रीजितमन्युर्भयापहः
जितक्रोधो जितामित्रो जितकलेशो जितान्तकः ।
मनोहरो जितक्रोधो वीरबाहुर्विदारणः
- (५) श्रीद शीस श्रीनिवास श्रीनिधि श्रीविभावनः ।
श्रीनिवासश्चतुर्वक्त्र चतुरास्य चतुर्मखः ॥

प्रबुद्ध पाठक देखेंगे कि पाचवें उदाहरणकी प्रथम पंक्ति और चतुर्थ उदाहरणकी द्वितीय पंक्ति पढ़ते हुये लगता है कि एक ही पोशाकमें सबक पर दो विद्यालयोंके विद्यार्थी जा रहे हैं और साहित्यकी दृष्टिसे अनुप्रास अलङ्कार तो सुस्पष्ट हैं ही ।

विष्णुसहस्रनामकी नामावलीमें विभाजन नहीं है, पर जिनसहस्रनामकी नामावली दस विभागोंमें विभाजित है । विष्णुसहस्रनामकारने शायद इसलिये विभाजन नहीं किया कि विष्णुके सभी नाम पुष्प पुष्पक हैं ही, परन्तु जिन सहस्रनामकारने शायद इसलिये सौ-सौ नामोंका विभाजन कर दिया कि जिससे श्लोक पाठसे बकी जनताकी जिह्वाको, वाणोको कुछ विश्राम मिले और अर्ध चढ़ानेमें भी यत्किंचित् सुखानुभूति हो ।

हिन्दू धर्मकी एक प्रमुख विशेषता समाहार शक्ति भी है । उसमें एक ईश्वरके तीन रूप-ब्रह्मा, विष्णु, महेशकी शक्तियोगे हैं और विष्णु भगवान्के चौबीस अवतार भी हैं । इनमें ऋषभदेव और बुद्ध भी हैं । इसी उदात्त भावनाका सूचक विष्णुसहस्रनामका निम्नलिखित श्लोक है जिसमें अनेक लोगोंका एकत्रीकरण या पुण्यस्मरण किया गया है

चतुर्भुतिश्चतुर्बाहुश्चतुर्भ्यूर्हश्चतुर्गतिः ।
चतुरास्मा चतुर्भस्वचतुर्बेद विवेकवान् ॥

इस श्लोकमें राम, लक्ष्मण, भरत, शत्रुघ्न, बासुदेव, सकर्षण, प्रद्युम्न तथा अनिरुद्धको जहाँ स्मरण किया, वहाँ सालोक, सामीप्य, सायुज्य, सारूप्य गतिके साथ मन, बुद्धि अहंकार और चित्तको भी दृष्टिमें रखा तथा धर्म, अर्थ काम और मोक्ष पुरुषार्थोंके साथ ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेदको भी नहीं भुलाया । यह श्लोक अनुप्रास अलंकारका भी ज्वलन्त निदर्शन है ।

अणुर्बृहत्कृशः स्थूलो गुणभृन्निर्गुणो महान् ।
अघृत स्वघृतः स्वास्य प्राग्बधो वशावर्धनः ॥

अणु, बृहत्, कृश, स्थूल, गुणभृत, निर्गुण, अघृत, स्वघृत जैसे विरोधी सार्वक शब्दोंको अपनेमें समेटे हुये यह श्लोक विरोधाभास अलंकार प्रस्तुत कर रहा है, यह कौन नहीं कहेगा ? विष्णुसहस्रनाममें

तीर्थंकर, अमर, बुध, वर्धमान शब्दोंका प्रयोग हिन्दी और जैन विद्वानोंके लिये विरोधतया दर्शनीय, पठनीय और चिन्तनीय है ।

बुधाही बुधमो विष्णुर्बुधपत्नी बुधोदर ।
वर्धना वर्धमानस्यविश्वित श्रुतिसागर ।
मनोजबस्तीर्थंकरो वसुरेत । वसुप्रद
आश्रम अश्रम आश्रम सुपर्णो वायुवाहन ॥

जिनसहस्रनाम स्तोत्रमे स्थविष्ठादिशतकका चतुर्थ श्लोक पुन पुन पठनीय है । इसमे भगवान् जिनेश्वरका गुणगान करते हुये कहा गया है कि जिनेश्वर पृथ्वीसे क्षमावान् है, सलिल-मे शीतल है, वायुसे अपरिग्रही है, और अग्निशिक्षा सदृश उर्ध्वधर्मको धारण करनेवाले है । सुप्रसिद्ध उपमानोंसे अपने आराध्य उपमेयकी अभिव्यक्तिकी यह विशिष्ट शैली किसके हृदयको स्पर्श नहीं करेगी ?

शान्तिर्भाक् पृथ्वीमूर्ति शान्तिर्भाक् मलिलात्मक ।
वायुमूर्तिसगान्धा वल्लिर्भूतिरधर्मवृक् ॥

इसी प्रकार श्रीवृक्षादिशतके आठवेंसे ग्यारहवें श्लोकोंमे और महामुन्यादिशतके आरम्भिक छह श्लोकोंमे कवि-कुल-भूषण जिनमेने 'म, व'णके शब्दोंकी शृष्टी लगाकर प्रबुद्ध पाठकोंको भी चमत्कृत कर दिया है । उदाहरणस्वरूप महामुनि तीर्थंकर विषयक निम्नलिखित श्लोक देखिये, जो अनुप्रास अलंकारका एक श्रेष्ठतम उदाहरण है

महामुनिर्महामौनी महा ध्यानी महादम ।
महाशमो महाशीलो महायज्ञो महामव ॥

जिनसहस्रनाम-स्तोत्रमे जितने भी श्लोक हैं, वे जिनके ही विषयमे हैं, उनमे योगमूलक निवृत्ति है, भोगमूलक वह लोक प्रवृत्ति नहीं है जो विष्णुसहस्रनामके पुष्पहन, ब्राह्मणप्रिय जैसे शब्दोंके प्रयोगमे है ।

दिग्वासादिशतका दशम श्लोक जिनचर्याका एक उत्कृष्ट उदाहरण है

दिग्वासा वातराशो नि ग्रन्थो निरम्बर ।
निष्किञ्चनो निराशसो ज्ञानचक्षुरपोमुह ॥

विशाये जिनके वस्त्र है और जिनका हवा भोजन है, जो बाहर भीतरकी ग्रन्थियो (मनोविकारों) से रहित है, स्वयं आत्माके वैभव सम्पन्न होनेसे ईश्वर है और अस्त्रविहीन है, अभिलाषाओं और आकांक्षाओंसे रहित है, ज्ञानरूपी नयनवाले हैं और अमावस्याके अन्धकार सदृश अज्ञान-मिथ्यात्व-दुराचारमे दर है, ऐसे जिन ज्ञानाग्नि, क्षीलसागर, अमलज्योति तथा मोहान्धकारभेदक भी है । जिन सहस्रनाममें ब्रह्मा, शिव, बुद्ध, ब्रह्मयोगि, प्रभविष्णु, अच्युत, हिरण्यगर्भ, श्रीगर्भ, पद्मयोगि जैसे नाम भी जिन (जितेन्द्रिय) के बतलाये गये हैं ।

जिनसहस्रनाममे जिनको प्रणव, प्रणय, प्राण, प्राणद, प्रणतेश्वर" कहा गया है । इसके अनुरूप ही विष्णुसहस्रनाममे "वैकुण्ठ, पुरुष, प्राण, प्राणद, अणव, पृथु, , कहा गया है । जिनसहस्रनाम स्तोत्रमें जहाँ "प्रधानमात्मा प्रकृति, परम, परमोदय, , कहा गया है, वहाँ विष्णुसहस्रनाम स्तोत्रमे "योगा-योगविदा नेता प्रधानपुरुषेश्वर" कहा गया है । जिनसहस्रनाममे "सदागति सत्कृति सत्ता सद्भूति सत्यपरायण" कहा गया । "सदायोग सदाभोग सदातृप्त सदाधिष्ठ, , भी कहा गया है ।

इस प्रकार दोनों स्तोत्रोंके शब्दों, अर्थों और भावोंमें पर्याप्त साम्य उपलब्ध होता है और यह संकुचित स्वार्थ पर आधारित साम्प्रदायिक व्यामोहसे ऊपर उठकर भावनात्मक एकता और धार्मिक महिष्णुताकी ओर इंगित करता है। धर्मकी धरा पर जातिका नहीं, गुण और कर्मका ही महत्त्व है। जैनधर्मके प्रचारक तीर्थंकर जैन (वैश्य) नहीं, अपितु क्षत्रिय ही थे।

अनन्यभक्तिनिष्ठा

त्वमेव माता च पिता त्वमेव, त्वमेव बन्धुस्व सखा त्वमेव।

त्वमेव विद्या द्रविण त्वमेव, त्वमेव सर्वं मम देव देव ॥

यह श्लोक विष्णुसहस्रनामका आमुख ही है पर यह उससे नहीं है। इसमें जैसे भक्तकी भगवान् विषयक अनन्य निष्ठाकी अभिव्यक्ति हुई है, वैसे ही जिनसहस्रनामके निम्नलिखित श्लोकमें भी जिनसेन या जिनपत्नी अनन्यनिष्ठा प्रगट हुई है

त्वमतोऽसि जगद्गन्धु, त्वमतोऽसि जगद्भिषक्।

त्वमतोऽसि जगद्धाता त्वमतोऽसि जगद्धित ॥

संशेपमें दोनों ही सहस्रनाम अपनेमें अनन्य निष्ठाको आत्मसात् किये हैं और भगवान्के एक नहीं, अनेक नामोंके लिये स्वीकृति दे रहे हैं। दोनों ही प्रतिदिन पठे जाने पर भक्तोंके लिये लोक-परलोकके कल्याणकी बात कह रहे हैं। मारणी १ में उपरोक्त बिबेचनका संशेपण किया गया है।

सारणी १. जिनसहस्रनाम और विष्णुसहस्रनाम

	जिनम०	विष्णुम०
१ रचयिता	जिनसेन	वेदव्यास
२ श्लोक सख्या	१६७	१४२
३ प्रस्तावनामें श्लोक	३३	१३
४ समापनमें श्लोक	१३	१२
५ छन्द	अनुष्टुप्	अनुष्टुप्
६ अलंकार	उपमा, अनुप्रास बहुल	उपमा-अनुप्रास बहुल
७ नाम	१००८	१००८
८ उद्देश्य	परमश्रेय, अलौकिक निवृत्ति	परमश्रेय, किंचित् शुभ लौकिक प्रवृत्ति
९ विभाजन	दश अध्याय	—
१० अभिव्यक्ति	वीतरागता	ईश्वरके प्रति कर्तव्यभाव

Jain Psychology

Prof. T.G. Kalaghatgi, Dharwar (Karnataka)

The Jain psychology may be considered to be academic and rational psychology. It did not use the method of experiment. It relied on introspection and the insight of the seers. The problems of modern psychology have developed in a more exact and measurable direction. However, it is only possible to show a few similar developments in the psychological investigations in the Jainas, ancient Indian and western thought.

Jainism is a realistic philosophy. It gives a dichotomous division of categories into soul and non-soul, the living and the non-living. From the noumenal point of view, the soul is pure and perfect. It is pure consciousness, it is characterised by *Upayoga*.¹ Upayoga is that by which a function is served. It is also described as that by which a subject is grasped.² It is the source of experience. All the three aspects—cognitive, conative and effective, spring from it. Upayoga is of two types—formless, *anākār* and possessed of form or *sākār*. This distinction is analogous to the indefinite and definite cognition, which may in turn, be characterised as 'Darshana' and 'jñāna'.

Attempts have been made to interpret Upayoga as a resultant of consciousness and an inclination arising from it. It would be after to state that upayoga is the conative drive which gives rise to experience. This may be likened to the 'home' of the modern psychologists.³ The hormic force determines experience and behaviour. The conscious experience takes the form of perception and understanding. It operates even in the unconscious level of animal behaviour. But the horme expressed and presented by the Jain philosophers could not be presented in terms of modern psychology, because their problems were mainly epistemological tempered with metaphysical speculation. However, they were aware of the fact that there is a purposive force which actuates and determines experience. This is clear from the distinction between 'jñāna' and 'darshana' as *sakar* and *anakar* upayoga. *Cetana* is a fundamental quality of soul. It is pure consciousness, a kind of flame without smoke. It is eternal, although it gets manifested in the course of evolutionary process of life in the empirical sense.

Jainas recognise various forms of consciousness. They make distinction in consciousness as knowing, as feeling and as experiencing the fruits of 'karma' and willing.⁴ Conation and feeling are closely allied. As a rule, we have first feeling, next conation and then knowledge.

The Unconscious.—The idea of the unconscious has been popularised by Freudians. It has developed in two aspects—the psychological and metaphysical. The Jainas were aware of the unconscious. The *Nandisūtra*⁵ gives a picture of the unconscious in

the example of earthen pot. The Buddhists also recognised the unconscious life. It is called 'vidhimutta' while 'vidhichitta' is the waking consciousness.

The concept of karma presented by the Jainas may aptly be compared to the collective or the archetypal types of the collective unconscious, although karma theory has a metaphysical flavour. Jung says that it is possible to find the karma aspect in the archetypal types of the collective unconscious.⁶

Sense Experience :—In the *Pramāṇa Mīmāṃsā*, 'pratyakṣa' has been defined as that which is immediate and lucid. 'Indriya Pratyakṣa' is the cognition which is immediate and direct and arises out of sense organs. There are five types of sensing organs—visual, auditory, tactual, olfactory and gustatory.⁷ But the experience that does not need the sense organs and is immediate, is 'anindriya pratyakṣa'. It is the real 'pratyakṣa'. It is of three types—'awadhī, manahparyaya and keval'.

Sense organs are conditions of sense perception. They are instruments in which we get sense experience like the carpenter's axe.⁸ Perception of a particular object is, in fact, due to the destruction and subsidence of the knowledge obscuring karmas. It also depends on the competency of the appropriate psychical factor. The psychic factor is the selective attention which may be referred to as mental set. This is possible when all psychic impediments are partially and wholly removed through the destruction and subsidence of knowledge obscuring karmas.

Stages of Sense Perception —The Jainas have made a significant contribution to the analysis of the stages of sense perception. There are four stages in it—avagraha, bhāva, avāya and dhārṇā. The earlier stage like avagraha, develops into subsequent stages and all of them partake of the same essential nature.⁹ Avagraha is the first simplest stage in sense experience. It is the stage of sensation. Bhāva, cognition of objects in empirical experience is not complete with more awareness at the sensational stage. It is the tendency towards organising the specific features of the object. It may be referred to as associative integration of sensory elements experienced in the stage of sensation. Avāya leads from the stage of associative integration to the stage of interpretation. Perception is the interpretation of the sensation. The interpretation of sensory experience is through avāya which may be called perceptual judgement as 'this is Jar'. It may be compared to the perception involved in the perceptual experience. Dhārṇā as the stage perception is important in that it forms the final determination of the object, retention of the object thus formed and recognition of the object in future occasions.¹⁰ However, sense perception is concrete psychosis involving these processes which are combined and used to give a coherent experience.

Supersense Experience —The Jainas say that empirical experience is not direct as it is acquired indirectly through the sense organs and mind. It is 'indriya pratyakṣa'. But the soul in its real nature, is pure, perfect and coincident. The knowledge of the soul is vitiated by the veil of karma. Once the veil is removed, it gets perfect knowledge directly without the help of sense organs and the mind. That is supernormal.

perception. This consists of three types *avadhi*, *manahparyaya* and *kevala*. In *avadhi*, we apprehend objects which are beyond the reach of the sense organs. However, in *avadhi*, we perceive only such things as have form and shape.¹¹ Things without shape or form like soul and *dharma* cannot be perceived by it. This can be compared with clairvoyance. Modern psychical researches have provided examples of this type of experiences. Prof. Rhine carried out experiments with a pack of zener cards and arrived at astonishing results. The psychic phenomenon called French sensitiveness, sometimes called psychometry, may be included as a form of *avadhi* although in psychometry, sense organs and mind to play a part.

Āvashyaka Nirukti gives a description of *Manahparyaya* as cognition of the mental states of others without the instrumentality of the sense organs and mind. This type of cognition is not common and not possible for all. The homeless ascetics acquire this capacity through ment and by the practice of physical and mental discipline only in this *karma bhūmi*. Even the Gods are not competent to get it.

In the west, Prof. Oliver Lodge carried out experiments on telepathy when he was professor of physics. The Duke University has been foremost in the study of these problems. At present, extra sensory perception like clairvoyance and telepathy is accepted as a fact.

Jainas declare that the soul in pure form is pure consciousness and knowledge. But it is obscured by the veil of *karma* just as one is obscured by the clouds. When such a veil is removed, omniscience dawns that is '*kevala Jñāna*', a stage of perfect knowledge and of '*kaivalya*'. It is gained by the total destruction of four types of *karman*. The total destruction of *mohaniya karma* is followed by a short interval of time called '*muhūrta*', which is about 48 minutes. Then the other *karman* are also destroyed. The soul shines in all its splendour and attains omniscience. It intuits all substances with all their modes. Nothing remains unknown in omniscience. It is the perfect manifestation of the pure and the real nature of the soul when the obstructive and obscuring veils of *karma* are removed.¹²

References

1. *Tattvārthadhigama Sūtra* 2.9 and *Bhāṣya* on the same *Panchāstikāya Sār*, 27, *Dravyasaṃgraha Jīvo Upayogamae*,
2. *Gommatśār Jivkānda*, chapter xx, 672
3. Kalaghatgi, T.G. *Some Problems in Jaina Psychology*, 1961
4. *Panchāstikāya Sār*, 38
5. *Nandisūtra*, 34
6. Jung, G.C. *Two Essays in Analytical Psychology*, page 76, see footnote
7. *Pramāṇa Mīmāṃsā* 1,1,29 and commentary
8. *ibid*, 1,1,21 and commentary
9. *ibid* · 1,1,29 and commentary
10. *Tattvārtha Sūtra Bhāṣya* 1,15
11. *Nandī Sūtra*, 46
12. *Āvashyaka Nirukti*, 77,

जैन मनोविज्ञान

प्रो० टी० जी० कालाघाटगी, वाराणसी (कर्नाटक)

जैन मनोविज्ञान को बौद्धिक एवं तार्किक मनोविज्ञान माना जा सकता है। इसका विकास प्रयोगों पर आधारित नहीं है, इसके परिणाम आज के मनोविज्ञान की तुलना में अधिक यथार्थ तथा मापनीय भले ही न लगे, फिर भी इससे प्राच्य और पाश्चात्य अनेक मनोवैज्ञानिक विचारधाराओं का कुछ साम्य प्रदर्शित किया जा सकता है। जैन मनोविज्ञान का विकास जैन मनीषियों की सूक्ष्म अन्तर्दृष्टि का परिणाम है।

‘तत्वादी जैन दर्शन में जीव को उपयोगमयी बताया गया है। यह ज्ञान-दर्शनात्मक है और अनुभूति का साधन है। यह आधुनिक मनोविज्ञानियों के प्रयोजनवादी ‘होम’ के समकक्ष है। यह एक शक्ति है जो अनुभव और व्यवहार को निर्धारित करती है। लेकिन उपयोग तो बौद्धिक और आध्यात्मिक प्रक्रिया है। जैन अनुभूति क्रियावृत्ति एवं ज्ञान की शुद्धता मानते हैं। जीवके अतिरिक्त, जैन अव्यक्तको भी मानते हैं, जिसका विकास आध्यात्मिक और मनोवैज्ञानिक दोनों रूपों में हुआ है। कर्म सिद्धान्त इसका एक रूप है जिसमें कुछ आध्यात्मिकता भी है।

हमारे लिए ज्ञान के दो अंश हैं इन्द्रिय प्रत्यक्ष और अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष। शरीर के पाँच संवेदनशील अवयवों के माध्यम से हमें तत्काल साक्षात् ज्ञान होता है। यह ज्ञानावरणी कर्म के अक्ष से होता है। इसमें कुछ मानसिक घटक भी कार्यकारी होता है। यह इन्द्रियजन्य ज्ञान अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा के रूप में चार चरणों में होता है। हमारे अनुभवों को सगत बनाने में इन चारों चरणों का समुक्त योगदान रहता है।

जैन का कथन है कि इन्द्रियों से प्राप्त ज्ञान सीधा नहीं होता। शुद्ध आत्मा या जीव को ही कर्मपट पूर्णतः दूर होने पर इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना ही सीधा ज्ञान होता है क्योंकि शुद्ध जीव ज्ञान-दर्शनमय है। शुद्ध जीव के ज्ञान को ‘अधिसामान्य अवगम’ कहते हैं। यह अवधि, मन पर्यय और केवल के रूप में तीन प्रकार का होता है। अतीन्द्रिय ज्ञान एवं दूरबोध के रूप में अवधि और मन पर्ययको आज की भाषा में समझा जा सकता है। आठो कर्मों के निराकरण के बाद केवल ज्ञान या सर्वज्ञता प्राप्त होती है। इसके अन्तर्गत सभी पदार्थों की सभी पर्यायों का अन्तर्ज्ञान होता है। वर्तमान मनोविज्ञान में इस अन्तर्ज्ञान के समकक्ष अभी कोई तथ्य सामने नहीं आया है।



बोधकर्ता

कहाँ तक आपका शासन व अधिकार ?

नेमीचन्द्र पगेरया, बबई

उन दिनों मिथिलामें राजा जनकका राज्य था। राजा जनक अपनी न्याय प्रियता और धर्म प्रेमके लिये दूर दूर तक प्रसिद्ध थे। वे वैराग्य और निस्पृहताके आदर्श माने जाते थे। अपनी देह तकको वे पर जानते थे और उसके प्रति भी उदासीन रहते थे। इसी कारण विद्वान उन्हे विदेह सम्बोधित कर बहुसम्मान किया करते थे। वास्तवमें, वे घरमें ही वैरागकी जीवित मूर्ति थे।

उनके राज्यमें चार विद्यापीठ व अनेक गुरुकुल थे। एक समय दो गुरुकुलके ब्रह्मचारियोंमें आपसमें बाव-बिबाव हुआ, फिर हाथापाई और मारपीट होने लगी। अन्तमें एक गुरुकुलके स्थानको क्षति करनेकी शिकायत राज-अधिकारियों तक पहुँची। फलतः उनके एक प्रमुख नेता बटुको आरक्षणमें कैदकर राजा जनकके सामने प्रस्तुत किया। जब उस नयुवक निर्भीक बटुने कथित आरोप स्वीकार किया, तो राजा जनकने उसे अपने राज्यमें बाहर निकालनेका कड़ा दण्ड सुना दिया।

बटु शास्त्रज्ञ भी था। वह विनम्रतामें बोला, “हे राजन्, मुझे पहिले बताइये कि आपका शासन व अधिकार कहाँ तक है जिसमें कि मैं उस शासनकी सीमामें परे चला जाऊँ।” दरबारियोंकी दृष्टिमें यह प्रश्न साधारण था, किन्तु राजा जनक असाधारण विद्वान थे और वे सोच समझकर ही उत्तर दिया करते थे। उन्होने सोचा, तो पाया कि प्रकृतिके जल, धूल, नभ, सूर्य, चन्द्र आदि अनेक उनके शासन व अधिकारमें परे हैं। व सन् एकदम स्वतन्त्र हैं। फिर सोचा, तो पाया कि उनके भवन, उपवन व कोषधन भी पर हैं जिसका वर्तन व परिवर्तन उनके अधिकारमें नहीं है। फिर पुरजन, परिजन व स्वजन की बात ही क्या। वे तो स्वयं पर हैं। फिर और भी गहराईमें उतरे, तो पाया कि उनका स्वयंका तन, यौवन और जीवन-क्षण भी उनके शासन व अधिकारके घेरमें नहीं है। यह तथ्य जानकर उनका मुखमण्डल गम्भीर हो गया। फिर बटुसे धीरे बोले, “हे विद्वान् बटु, तुमने ऐसा प्रश्न पूछा है कि मैं निश्चिन्त हो गया हूँ। सच पूछो, तो मेरे शासन और अधिकारमें न कोई भू-क्षण है और न तुच्छ तृण और न स्वल्प क्षण ही है। इन्हे अपना व अपने शासनका मानना केवल अज्ञान और अहंकार है।”

वह बटु विनय पूर्वक बोला, “हे धर्मज्ञ राजन्, आपके प्रत्येक शब्द परमार्थमें डूबे खरे सत्य हैं, किन्तु मैं तो आपकी दण्ड व्यवस्थाकी प्रतीक्षा में हूँ।”

राजा जनक धीरे और गम्भीर वाणी में बोले, “तो सुनो, बटु, तुम अपने गुरुकुल जाओ और पठन-पाठनमें चित्त दो। वस, याद रखो कि आत्मनः प्रतिकूलानि परेषा न समाचरेत्। तुम शान्तिमें अध्ययन चाहते हो, तो दूसरोंके प्रति भी उसके प्रतिकूल आचरण न होने दो।”

वह बटु विनयपूर्वक बोला, “हे महाभाग, मैं प्रतिज्ञा करता हूँ कि आपकी आज्ञाका जीवन पर्यंत अक्षरशः पालन करूँगा।” और वह राजाको योग्य नमस्कार कर अपने गुरुकुलकी ओर गया।

राजाक ज्ञान-चक्षु बटुके निमित्तसे खुले और बटुकी आचरण दृष्टि राजाके निमित्तसे खुली। सच है—परस्परोपग्रहो जीवानाम्। वही बटु एक दिन मिथिलाका परम विद्वान व राजपुरोहित हुआ।

रत्नकरण्डश्रावकाचारमें प्रोषधोपवास चर्चा

रतनलाल कटारिया, केकडी राजस्थान

परीक्षाप्रधानी आचार्य समन्तमद्र का रत्नकरण्डश्रावकाचार नामक ग्रन्थ जैनाचार विषयक एक महत्त्वपूर्ण कृति है जिसे प्रायः आर्यमके समान कोटिका माना जाता है। इसकी विषयवस्तु 'चारित श्रुत धम्मो' पर आधारित है। यह अनेक स्थानोंसे अनेक रूपसे प्रकाशित हुआ है, पर हम यहाँ बीर मेवा मन्दिर, दिल्लीसे प्रकाशित प्रतिका आधार पर ही उसमें वर्णित प्रोषधोपवास सम्बन्धी कुछ चर्चा करेंगे। इसका १०९ वाँ श्लोक, पृष्ठ १४६ निम्न प्रकार है

चतुराहारविसर्जनमुपवास प्रोषध सकृद् भुक्ति ।

स प्रोषधोपवासो यदुपोष्यारभमाचरति ॥ १०९ ॥

“चार प्रकार का आहार त्याग उपवास है, एक बार का भोजन प्रोषध है और उपवास करके आरम्भ का आचरण करना प्रोषधोपवास है।”

हम श्लोकार्थ के आधार पर टीकाकारने अपनी प्रस्तावनामें इस श्लोकके अपेक्ष होने का मन्देह किया है। उनके मतानुसार ग्रन्थमें प्रोषधोपवास को कथन १०६ वें श्लोकमें किया है

पर्वण्यष्टम्या च ज्ञातव्य प्रोषधोपवासस्तु ।

चतुरम्यवहायाणा प्रत्यारस्यान सविच्छाभि ॥ १०६ ॥

इसमें बताया गया है कि पर्वणी (चतुर्वशी) तथा अष्टमी में सविच्छासे जो चार आहार का त्याग किया जाता है, उसे प्रोषधोपवास समझना चाहिये। टीकामें भी निम्न वाक्यके द्वारा इसे लक्षण ही सूचित किया है—अथेदानीं प्रोषधोपवासलक्षण शिक्षावत् व्याचक्षाण प्राह—। इसके बाद चतुराहार विसर्जन श्लोकमें भी प्रोषधोपवास का लक्षण बतलाया गया है। इसकी उत्पत्तिकामें टीकाकारने लिखा है—अधुना प्रोषधोपवासस्तल्लक्षणं कुर्वन्नाह। परन्तु प्रोषधोपवासका लक्षण तो पहिले ही किया जा चुका है, फिरसे उसकी क्या जरूरत हुई, इसका कोई स्पष्टीकरण टीकामें नहीं है। इसके सिवा, चारणक और पारणकके दिनोमें एक भुक्तिकी जो कल्पना टीकाकारने की है, वह उसकी अतिरिक्त कल्पना है। प्रोषध का अर्थ सकृद् भुक्ति और प्रोषधोपवासका अर्थ सकृद् भुक्ति पूर्वक उपवास—किसी अन्य ग्रन्थमें देखनेमें नहीं आया। यह अर्थ प्रोषध-

१ मुस्तार सा० ने जो सविच्छाभिः पाठ माना है, वह ठीक नहीं है। सदेच्छाभिः पाठ देकर यह बताया है कि किसी माम विशेषकी अष्टमी-चतुर्वशीको ही उपवास करनेका नियम नहीं है, प्रत्युत जीवन पर्यन्तकी अष्टमी-चतुर्वशीको उपवास करनेका नियम है। इच्छाभि का विशेष अर्थ है—कोरा चार आहारको त्याग ही उपवासमें पर्याप्त नहीं है, किन्तु आहारादिकी इच्छा, विषय कषायोंका त्याग प्रत्याख्यानके साथमें आवश्यक है। मुस्तार सा० ने सत् इच्छाका विधान किया है किन्तु ग्रन्थाकार सत् और असत्—सभी प्रकारकी इच्छाओंका यहाँ परित्याग करता रहे है। अन्ध ग्रन्थकारोंने भी इस प्रसंगमें सदा पाठ ही माना है। अतः यहाँ सदेच्छाभिः पाठ ही होना चाहिये।

प्रतिमाके श्लोक १५० के भी विरुद्ध है। अतः यह खतुराहार विसर्जन श्लोक आवश्यक नहीं, जो ग्रन्थमें किसी तरह प्रक्षिप्त हो गया हो और टीकाकार को उसका ध्यान भी न रहा हो।

इस श्लोक पर और भी कुछ विद्वान इसी तरहके श्लोक होने का आरोप करते हैं, किन्तु मेरे विचार में यह सब ठीक नहीं है। यह श्लोक मूल का ही अब है और स्वामी समन्तभद्रकृत ही है। किसी भी प्राचीन अर्वाचीन प्रतिमें इस श्लोक का अभाव नहीं पाया जाता। अगर यह श्लोक है, तो यह दूसरे किस ग्रन्थका मूल श्लोक है और कौन इसका कर्ता है, यह स्पष्ट होना चाहिये। अन्यथा किसी श्लोकको श्लोक कह देना असिवाहस है।

इस श्लोक की रचना शैली एक विशेषता को लिये है जो इसे समन्तभद्र की ही कृति सिद्ध करती है। इसमें जो लक्षण बाधने का हण है, वह रत्नकरण्डआवकाचारके सिवा अन्य किसी भी आवकाचारमें नहीं पाया जाता। इसकी अद्वितीयता निम्न है—इसमें यद्गुके साथ 'आचरण' शब्द न देकर 'आचरति' क्रिया दी है और यद् की जोड़का स शब्द देकर लक्षण बाधा है। यह शैली रत्नकरण्डआवकाचारमें अन्यत्र भी पाई जाती है, यथा,

- (१) न तु परदारान् गच्छसि न परान् गमयति च पापभीतेयम् ।
सा परवारनिवृत्तिः, स्वदारसन्तोषनामापि ॥ ५९ ॥
- (२) निहित वा पतित वा, सुविस्तृत वा परस्वमविसृष्ट ।
न हरति यन्त्र च दत्ते तद्कृशचौर्यादिपारमणम् ॥ ५७ ॥
- (३) स्थूलमलीक न वदति न परान्वाद्यति सत्यमपि विपदे ।
यत्तद् वदन्ति सन्तः, स्थूलमृषाबाधवैरमणम् ॥ ५५ ॥
- (४) सकल्पात्कृतकारितमननाद् योगत्रयस्य चरसत्वात् ।
न हिनस्ति यत् तदाहुः, स्थूलबधादिरमण निपुणा ॥ ५३ ॥
- (५) अन्यूनमनतिरिक्त याथातथ्यं विना च विपरीतम् ।
नि सन्देह वेद यदाहुस्तज्ज्ञानमागमिनः ॥ ४२ ॥
- (६) स्वयं शुद्धस्य मार्गस्य, बालाशक्तजनाश्रयात् ।
वाच्यता यत्प्रमार्जन्ति, तद्वदन्त्युपगूहन् ॥ १५ ॥

इसतरह यह सुतरा सिद्ध है कि यह श्लोक क्रमांक १०० रत्नकरण्डआवकाचार का ही अंग है और स्वामी समन्तभद्रकृत ही है। अब जो आपत्तियाँ की गई हैं, उनका भी निरसन निम्न प्रकार किया जा सकता है

(१) टीकाकारने जो श्लोक १०६ की उत्पत्तिकामें 'प्रोषधोपवासलक्षण शिक्षाव्रत प्राह' लिखा है, वह ठीक है। उसका अर्थ यह है कि प्रोषधोपवास नामके शिक्षाव्रत का कथन करते हैं। शिक्षाव्रतके चार भेद हैं। उनमेंसे यहाँ प्रोषधोपवास नामके शिक्षाव्रत का कथन किया है। अतः नाम या भेद अर्थमें यहाँ लक्षण शब्द का प्रयोग किया गया है। यही शैली ज्ञानेके वैयावृत शिक्षाव्रत की उत्पत्तिकामें इस प्रकार दी है "इदानीं वैयावृत्यलक्षणशिक्षाव्रतस्य स्वरूपं प्रकल्पयन्नाह ।" श्लोक १०९ की टीकामें खतुराहार पदकी व्याख्या इस प्रकार की है—अतारवत्त च अहारावचाशन-पात्र-स्वाद्यलेहलक्षणा । इसमें भी लक्षण शब्द भेद अर्थमें ही दिया है।

श्लोक न० १०९ की उत्पत्तिकामें जो “प्रोषधोपवासस्तत्त्वज्ञानं कुर्वन्माह” लिखा है, उसका अर्थ है कि “प्रोषधोपवास” ऐसा जो पद है उसका लक्षण कहते हैं।” इस तरह दोनों उत्पत्तिकी वाक्य अपनी जगह सही हैं। दोनोंका अर्थ जुदा जुदा है, अतः पुनरुक्तिका आरोप निम्ना है।

(२) श्लोक न० १०६ में ‘पर्वण्यष्टम्याच’ पदमें पर्वणी मूल शब्द बताया गया है, यह गलत है। मूल शब्द पर्वन् (नपुंसक लिंग) है उसका सप्तमी विभक्तिके एक वचनमें पर्वणि रूप बनता है जबकि पर्वणी शब्दमें ईकार बड़ा है और वह स्त्रीलिंग शब्द है तथा यह प्रथमा विभक्तिका द्वि वचन है। अगर वह यहाँ होता, तो ‘पर्वण्यष्टम्या च’ ऐसा पद बनता। इसमें छन्दोभंग ही होता। अतः यह ठीक नहीं है। टीकाकार ने भी मूल शब्द पर्वन् ही माना है और उसी का अर्थ चतुर्विंशी किया है। उसी का सप्तमीके एक वचनमें पर्वणि रूप दिया है। (३) श्लोक न० १०९ में जो प्रोषधका अर्थ सकृदभुक्ति दिया है, उसीके आधारसे टीकाकारने धारणक और पारणकके दिन एकाशन की बात कही है। उनकी यह कोई निजी कल्पना नहीं है। प्रोषधका अर्थ सकृदभुक्ति अन्य ग्रन्थोंमें नहीं पाये जानेसे ही वह आपत्तिके योग्य नहीं हो सकता। समन्त-भद्रके ऐसे बहुतसे प्रयोग हैं जो अन्य ग्रन्थोंमें नहीं पाये जाते। जैसे

चेत कलुषयता अतिरजसीना दुःप्रतिर्मन्वति ॥ ७९ ॥

रत्नकरण्ड आचकाचारके इस श्लोकमें अवधि शब्द शास्त्र अर्थमें प्रयुक्त किया गया है, यह अनुज्ञा है।

(आ) औषा शिवाग्रत वैयावृत्य बताया है और उसीमें अर्हतपूजा को गमित किया है (श्लोक ११९)। यह निराला है।

(इ) श्लोक क्रमाक ९७ के आसमयमुक्तिमुक्तः पदमें आये समय शब्दकी जो व्याख्या श्लोक ९८, “मूर्धस्त्वष्टिज्ञातो बन्ध पर्यकबन्धन चापि। स्थानमुपवेशनं वा समय जानन्ति समयज्ञा,” में की गई है, वैसी अन्यत्र नहीं पाई जाती।

(ई) श्लोक न० २४ में मुमुक्षुताके लिये पास्त्रिंशमोहमम् शब्द का प्रयोग भी अद्वितीय है।

(उ) श्लोक न० १६७ में मुनिवन, मैक्ष्याशन, खेल, लण्डधर आदि कथन भी अनुपम हैं।

(ऊ) स्वयम्भुस्तोत्रमें चारित्रिकके लिये उपेक्षा शब्दका प्रयोग श्लोक ९० में किया गया है।

(झ) आज सामायिक शब्दका ही प्रचार है, किन्तु इस अर्थमें रत्नकरण्डआचकाचारमें सर्वत्र सामयिक शब्दका ही प्रयोग किया गया है, कहीं भी सामायिक शब्दका नहीं। यह भी एक विशेषता है।

(४) श्लोक १०९ प्रोषधप्रतिमाके श्लोक १४० के विरुद्ध बताया जाता है, यह भी ठीक नहीं है क्योंकि प्रोषधप्रतिमाके श्लोकमें जो प्रोषधनियम विधायी पद दिया है, उसके नियम शब्दके अन्तर्गत श्लोक १०६ से ११० तकका सारा प्रोषधोपवासका कथन आ जाता है। अतः यह श्लोक १०९ किसी तरह विरुद्ध नहीं पड़ता, अपितु उसका पूरक उद्हरता है।

अब मैं श्लोक १०९ के अर्थ पर आता हूँ। आज तक इस श्लोकका पूरा वास्तविक अर्थ सामने न आ पानेसे यह श्लोक लोगोको कुछ अटपटा सा लगता है। मैंने इस पूरे श्लोकका जो अर्थ निश्चित किया है, वह इस प्रकार है, विद्वान् इस पर गम्भीरतासे विचार करें

इस श्लोकमें कोई भी पाठान्तर नहीं पाया गया है। सिर्फ कर्तिकेवानुप्रेक्षा की संस्कृत टीकामें शुभचन्द्राचार्यने इसके चतुराहारविवर्जन पदकी जगह चतुराहारविवर्जन पद दिया है, जो सामान्य शब्द भेदको लिये हुये है, किसी अर्थ भेदको लिये हुए नहीं।

श्लोकके आरम्भमें जो इस श्लोकका अर्थ दिया गया है, उसमें पूर्वाङ्ग का अर्थ तो ठीक है, किन्तु उत्तराङ्ग का अर्थ ठीक नहीं है। क्योंकि उत्तराङ्ग के अर्थमें जो उपवास करके आरम्भका आचरण करना प्रोषधोपवास है, ऐसा बताया है, उसके अनुसार कोई ग्रन्थकार आरम्भ करनेका उपदेश नहीं दे सकता और न ऐसा प्रोषधोपवासका लक्षण कहा जा सकता है।

मेरे विचारमें 'स' प्रोषधोपवासो यदुपोष्यारम्भमाचारति' इस उत्तराङ्ग के उपोष्यारम्भ पदका अर्थ उपवास-सम्बन्धी आरम्भ-अनुष्ठान लेना चाहिये। योगसारप्राभृत (अमितगति प्रथम कृत) के श्लोक १९ अधिकार ८ में आरम्भ शब्दका अर्थ धर्मानुष्ठान दिया है। उपवामने सम्बद्ध हो जाने पर आरम्भ अपने आप धर्मानुष्ठान हो जाता है। यहाँ उपवाम विषयक आरम्भके आचरणको प्रोषधोपवासका लक्षण बताया है। ग्रन्थकारने इस श्लोकमें और इससे पूर्वके तीन श्लोकोंमें जो उपवासविषयक कर्त्तव्य बताये हैं, वे सब इस उपोष्यारम्भ पदमें आ जाते हैं। इस छोटेसे पदमें उपवास सम्बन्धी सारे क्रियानुष्ठान गमित कर लिये गये हैं, इसीसे इस लक्षणात्मक श्लोकको अन्तमें रखा है। उपोष्यारम्भ पदके द्वारा प्रकारान्तरसे ग्रन्थकारने यह भी सूचित किया है कि यहाँ अन्य सब गार्हस्थ्यिक आरम्भ त्याज्य है। सिर्फ आहारका त्याग करना ही उपवास नहीं है, किन्तु लौकिक आरम्भोका त्याग करना भी साथमें आवश्यक है। ऐसा अन्य ग्रन्थकारोंने भी इस प्रसंगमें लिखा है

(क) पुल्वार्धमिद्वयुपाय—मुक्तसमस्तारम्भ (श्लोक १५२)

(ख) अमितगति श्रावकाचार-विहाय सर्वमारम्भमसयमविर्षयक (१२।१३०) सदोपवाम परकर्म-मुक्त्वा (७।७०), सदनारम्भनिवृत्ताराहारचतुष्टय सदा हित्वा (६-८८)

(ग) सकलकीर्तिकृत सुदर्शन चरित—त्यक्त्वा-भगुहोदभव (२।७२)

(घ) रद्भुविरचित पासणाह चरित-सर्व किञ्चिद आरम्भकम्मि (५।७)

(ङ) जयसेनकृत धर्मरत्नाकर-आरम्भजलपानाम्या मुक्तोजाहार उच्यते (१३०/)

(च) रत्नकरण्डभावकाचारके श्लोक १०७ में भी उपवामने आरम्भका त्याग बताया है।

उपोष (उप + उष्) शब्द उपवामका पर्यायवाची है, इसके आगे योग्य अर्थमें यत् प्रत्यय करने पर उपोष्य बना है। वही यहाँ उपोष्यारम्भ पदमें समझना चाहिये। "उपवास करके" इस अर्थका वाची शब्द यहाँ ग्रहण नहीं करना चाहिये।

वर्चित श्लोकके पूर्वाङ्गमें जो प्रोषधका अर्थ ग्रन्थकारने सकृद् भुक्ति दिया है, उसका समर्थन इसी ग्रन्थके 'सामयिक बहनीयाद् उपवास' बैक भुक्ते वा' से भी होता है। इसमें बताया है कि एक भुक्ति और उपवास अर्थात् प्रोषधोपवासके विनोमें सामायिकको दृढ करना चाहिये। श्लोकमें जो वा शब्द दिया है, उसका तात्पर्य यह है कि सामायिकको अन्य विशेष विनोमें भी दृढ किया जाना चाहिये। इस श्लोकमें जो उपवास और एक भुक्ति अलग-अलग पद दिये हैं, वे उपवास और प्रोषध अर्थात् प्रोषधोपवासके वाची हैं। इससे प्रोषधः सकृद् भुक्ति-इस पदका अच्छी तरह समर्थन होता है और यह श्लोक समन्तभद्रकृत ही है, यह भी सम्यक् सिद्ध होता है। जिन्होंने प्रोषधका अर्थ पर्व किया है, वे ग्रन्थकार प्रोषधोपवास शब्दसे आठ प्रहारका ही उपवास अभिव्यक्त कर सके हैं। १२ और १६ प्रहरके उपवासके लिये उन्हें अतिरिक्त श्लोकोंकी रचना करनी पड़ी है। इसके विपरीत, स्वामी समन्तभद्रने प्रोषधका सकृद्भुक्ति अर्थ करके इसके बल पर प्रोषधो-

पवास शब्द मात्रसे ही १२ और १६ प्रहरके उपवासका कथन अभिव्यक्त कर दिया है। यह उन जैसे प्रवचन-पटु अद्वितीय रचनाकारका ही काम है।

इस प्रसंग में संस्कृत टीकाकारने जो आरम्भका अर्थ सङ्कुचमुक्ति किया है, वह भी अनोखा है और शब्दशास्त्रादिक से किमी तरह सगत नहीं है।

पं० आशाधरजी ने सागारधर्माभूत के अध्याय ७ श्लोक ५ तथा उसके स्वोपज्ञभाष्यमें प्रोषधोपवास के चार भेद किये हैं—आहारत्याग, अग संस्कारत्याग, सावधारभत्याग, और ब्रह्मचर्य (आत्मलीनताका पालन)। इसी प्रकारका कथन श्रावक प्रशस्ति और प्रथमरतित्तरणादिकी टीकामें स्वताम्बराचार्योंने भी किया है। इस दृष्टि से जब मैंने रत्नकण्ठश्रावकाचारका अध्ययन किया, तो उसके प्रोषधोपवास विषयक श्लोक १०६ से १०८ में मुझ में चारों भेद परिलक्षित हुये हैं। जिसका खुलासा इसप्रकार है

पर्वण्यष्टम्याच जातव्य प्रोषधोपवासस्तु ।
चतुरभ्यवहार्याणां प्रत्याख्यानं सदेच्छामि ॥ १०६ ॥

इस श्लोकमें आहारत्यागका कथन है।

पचाना पापानामल क्रियारभगधुष्पाणाम् ।
स्नानाजन-नत्यानामुपवासे परिहृतिं कुर्यात् ॥ १०७ ॥

इस श्लोक में अगमस्कारत्याग तथा सावधारभत्याग का कथन है।

धर्माभूत मत्तुण्ण श्रवणाम्मा पिबतु पाययेद्धान्यान् ।
ज्ञानध्यानपरो वा भवतूपवसन्नतन्द्रालू ॥ १०८ ॥

इस श्लोक में ब्रह्मचर्य (आत्मलीनता, ध्यान) का कथन है।

सम्भवतः हमीके आधार पर उत्तरवर्ती दिगम्बर तथा स्वताम्बर ग्रन्थकारों ने उक्त चार भेदों की परिकल्पना की है। वस्तुतः इस १५० श्लोक परिणाम छोटे से ग्रन्थमें स्वामी समान्तभद्रने गागरमें सागर भर दिया है। इस ग्रन्थ को जितनी बार पढ़ो उतनी ही बार कुछ नया ज्ञातव्य पाठकको अवश्य मिलता है। इसकी यह विशेषता अन्य श्रावकाचारों में प्रायः नहीं पाई जाती।

इस ग्रन्थ के अन्य कुछ श्लोकों पर भी कतिपय विद्वान् अपेक्षका सन्देह करते हैं। प्रसंगोपात् यहाँ उनकी भी चर्चा उपयुक्त होगी

मातगो धनदेवधी वारिषेणस्तत पर ।
नीलो जयश्व सम्प्राप्ता पूजातिष्ठयमुत्तमम् ॥६४॥
धनत्रयं सत्त्वबोधी च आपसारदाकावपि ।
उपाख्येयास्तथाऽप्यभुङ्क्वनीतो यथाक्रमम् ॥६५॥
मद्यमासमवृत्यार्थं महापुत्रतपचक्रम् ।
अष्टौ मूलगुणानाहुर्गृहिणा श्रमणोत्तमा ॥७६॥

इन श्लोकों पर छन्दभिन्नत्वके कारण अपेक्षका आरोप किया जाता है। यह ठीक नहीं है। छन्द-भिन्नत्व तो प्रथम परिच्छेद और अन्तिम परिच्छेदके अन्तिम श्लोकमें भी पाया जाता है, अतः यह हेतु अकार्यकारी है। कवि लोग कभी-कभी परिच्छेदके अन्त में छन्द भिन्नता कर देते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि जहाँ-जहाँ छन्द भिन्नत्व हो, वहाँ प्रायः परिच्छेदकी समाप्ति समझना चाहिये। यही बात यहाँ के

श्रीन श्लोकोंके लिये हैं। पहिले श्लोकमें अहिंसादि पाँच व्रतोमें प्रसिद्ध होनेवाले पुरुषोंके क्रमशः नाम दिये हैं। उसी विषयमें दूसरे श्लोकमें बदनाम होनेवालोंके नाम दिये हैं। बदनामीका वाचक दूसरे श्लोकमें कोई शब्द न होनेसे और बिना उसके सर्गात न बैठनेसे समीचीन धर्मशास्त्रकी प्रस्तावना पृष्ठ ७१ पर यथाक्रम पाठकी जगह अन्यथासम पाठकी परिकल्पना की गई है किन्तु यह ठीक नहीं है। मेरे विचारमें यहाँ उपाख्येया की जगह अपाख्येया पाठ होना चाहिये जो बदनामीका वाचक है। इस सामान्य शब्द परिवर्तनके द्वारा ही इष्टार्थकी प्राप्ति होती है। प्रतिलिपिकारोंके प्रभावसे अप का उप हो जाना बहुत कुछ सम्भव है। इससे यथाक्रमसु पाठका लाप भी नहीं करना पड़ेगा।

अब रहा मूल गुणोका बाची तीमरा श्लोक, वह तो बहुत ही आवश्यक है, क्योंकि उसके आगेके श्लोकमें जो यह बताया है कि “अनुबृहणात् गुणानामाख्यान्ति गुणव्रतान्यार्या ॥६७॥ इसलिये अगर गुणोका ही वर्णन करनेवाला श्लोक नहीं होगा, तो गुणोकी वृद्धि और गुणव्रतका कथन ही कदापि सम्भव नहीं होगा। जिस तरह बिना पिताके पुत्र नहीं होता, उसी तरह बिना गुणोंके गुणव्रत सम्भव नहीं। अतः यह श्लोक ग्रन्थका नितान्त आवश्यक अंग है। किसी तरह भी खोपक नहीं है।



मोक्ष महलकी परथम सीढ़ी

समकित

नीरज जैन, सतना

अनादि कालीन ससार परिभ्रमणके घनघोर अन्वकारमे भटकते हुए भ्रम्य जीवके लिए, सम्यग्दर्शन प्रकाशकी प्रथम किरण है। यह भव-भ्रमण के अपार-पारावारमें निमग्न, निराश्रित और निराशा पथिकके लिए दिशा-सूचक ज्योति स्तम्भ है। ऐसा अति दुर्लभ सम्यग्दर्शन जिन्हें उपलब्ध हो गया है वे प्रणम्य हैं। "सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गं" के विख्यात सूत्र द्वारा सम्यग्दर्शन, सम्यक्ज्ञान और सम्यक्चारित्र इन तीनोंकी एकताको ही मोक्ष मार्ग कहा गया है। इनके विपरीत, समन्तभद्रने मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्रको ससारका मार्ग निरूपित किया है (रत्नकरण्ड आवकाचार, श्लोक ३)।

तथापि मोक्ष मार्गकी प्राप्तिके लिए इन तीनोंमे भी सम्यग्दर्शनकी विशेषता आचार्योंने स्वीकार की है। स्वामी मन्तभद्रने सम्यग्दर्शनको मोक्ष मार्गमें कर्णधार घोषित किया (श्लोक ३१)। इसी प्रकार कुन्दकुन्द आगमके प्रवक्ता टीकाकार आचार्य अमृतचन्द्रने अपने ग्रन्थ 'पुरुषार्थसिद्धिधुपाय' (श्लोक २१) में सम्यग्दर्शनकी महिमा स्थापित करते हुये लिखा है कि इन तीनोंमे प्रथम, समस्त प्रकारके उपायोंसे सम्यग्दर्शन भले प्रकार अगीकार करना चाहिये, क्योंकि इसके होते हुए ही सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र होता है।

ससार सागरसे मोक्षके लिए ऐसे खेवटिया सम्यग्दर्शनकी महिमा अनेक ग्रन्थोंमें गाई गई है। रत्नकरण्ड आवकाचारकी टीका की प्रस्तावनाके रूपमें श्रीमान् पण्डित पन्नालाल जी साहित्याचार्यने सम्यग्दर्शनके सम्बन्धमें बहुविध विचार किया है। संस्कृत साहित्यकी बात मैं नहीं जानता, परन्तु हिन्दीमे इसके पूर्व, सम्यग्दर्शन पर इतना विश्लेषणात्मक लेखन एक साथ कही देखनेको नहीं मिला था। इसमें पण्डितजीने चारों अनुयोगोंकी कथनकी अपेक्षा भी सम्यग्दर्शन पर विचार किया है।

दिगम्बर जैन प्रबुद्ध समाजमें 'सम्यग्दर्शन' ही आज सबसे अधिक चर्चित विषय है। सम्यग्दृष्टि जीवकी उपलब्धियाँ क्या-क्या हैं ? उसके कौन-कौनसे विकार दूर हो गये हैं ? उसे अपनी यह स्थिति बनाये रखनेके लिए क्या-क्या करणीय है ? आदि आदि प्रश्नों पर समाजमे और समाचार पत्रोंमें प्रायः चर्चा चलती रहती है। सम्यग्दृष्टि जीवकी वीतरागीता, उसका चारित्र, उसकी अबन्धक दशा और उसकी आत्मानुभूतिके प्रश्नको लेकर प्रायः ओचतान भी होती रहती है।

इस निबन्ध मे इन्ही बातों पर विचार किया जायेगा।

विचार करनेके लिए यदि हम शास्त्रोक्त वर्गीकरण करें, तो हमे पता लगता है कि सम्यग्दृष्टि जीव और उसकी उपलब्धियोंको लेकर एक तो हमारे पास निर्वन्ध मुनिराजों और आचार्यों द्वारा प्रणीत परम्परा है। इस परम्परामें, निर्वन्ध अवस्थासे पहिले तक, सम्यग्दृष्टि को, न तो बुद्धात्मानुभूतिसे युक्त मानते हैं, न बुद्धोपयोगी मानते हैं, न ही उसमें रत्नत्रयका प्रारम्भ मानते हैं, और न ही उसे सिद्धके समान अबन्धक कहते हैं। आचार्योंकी इस परम्परामें भगवान् कुन्दकुन्द, आचार्य समन्तभद्र, पूज्यपाद, अमृतचन्द्र, जयसेन, जिनसेन आदिके नाम गिनाने आ सकते हैं।

सम्यग्दृष्टि जीवके गुणगानमें हमारी परम्परा, गृहस्थ ग्रन्थकारों की है। इस परम्परामें पञ्चाध्यायी प्रणेता पण्डित राजमलजी (ई० १५४६-१६०४), आचार्यकल्प पण्डित टोडरमल जी, मुख्यमें पण्डित गोपालदासजी बरैया, कविवर बनारसीदासजी आदि हैं। इन ग्रन्थकारोंने सम्यग्दृष्टिको बीतराग परिणति सयुक्त शुद्धोपयोगी, अवन्धक और रत्नत्रय-वारी भी किसी अपक्षमें माना है।

यह 'छोटे मुँह बड़ी बात' हो सकती है, परन्तु जितना ही मैं आज समाजमें प्रचलित, एकांगी और विवक्षा-रहित धारणाओंको सुनने-समझने की कोशिश करता हूँ, उतना ही मुझे ग्रन्थकारोंका यह वर्षाकरण विचारणीय और महत्वपूर्ण लगता है। यद्यपि पण्डित दोलतरामजी और बाबा गणेशप्रसाद जी वर्णी जैसे विचारकोकी सख्या भी कम नहीं हैं जिन्होंने आचार्य प्रणीत, आर्ष और चारों अनुयोगोंमें समर्थित परम्परा को ही अपनी लेखनी द्वारा प्रतिपादित किया, और हम प्रकार उचित अपेक्षा पूर्वक वस्तुस्वरूपका कथन करके स्वाद्यावकी प्रतिष्ठा की है।

मेरा यह मन्तव्य कदापि नहीं है कि उपरोक्त गृहस्थ ग्रन्थकारोंने शास्त्र-विद्वद् या अवास्तविक प्रकृ-पणा की है, परन्तु ऐसा लगता है कि या तो उन्होंने हमारी बुद्धिपर भरोसा करके, हर जगह अपनी विवक्षा को स्पष्ट करनेकी आवश्यकता नहीं समझी या फिर कहीं-कहीं हम ही उनकी विवक्षाको पकड़नेमें थूक कर रहे हैं।

उपरोक्त गृहस्थ ग्रन्थकारोंके 'पञ्चाध्यायी' और 'मोक्ष मार्ग प्रकाशक' ये दो ही प्रमुख ग्रन्थ हैं। एक दुर्भाग्य यह भी रहा है कि ये दोनों ही ग्रन्थ अधूरे एवं अपूर्ण हैं। दोनों ग्रन्थकार जिनबाणीकी पाबन धारा में आकण्ठ अवगाह कर रहे थे। दोनोंने अपनी अद्भुत कथन-क्षमता और अगाध ज्ञान लेकर, सम्य-ग्वर्णन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र पर सकल्प पूर्वक लेखनी उठाई थी और उनका बहुत समृद्ध, सागो-पाग वर्णन करनेका प्रयास प्रारम्भ किया था, परन्तु दोनोंका कार्य ऐसी भस्मचारमें अग्रूरा छूट गया कि अकेले सम्यग्दर्शनका भी पूरा गुणगान उनकी लेखनीसे प्रसूत न हो पाया। फिर भी, सम्यक्तरके विषयमें दोनों ही विद्वानोंने जितनी सूक्ष्मतासे, जैसी विलक्षणता पूर्वक, विपुल सामग्री प्रस्तुत की है, इससे अनुमान किया जा सकता है कि यदि उनकी लेखनी ज्ञान और चारित्र पर भी बल पाती तो हमें रत्नत्रयकी अत्यन्त सुगम, अत्यन्त सरल और अत्यन्त सागोपाग, तर्क-पूर्ण व्याख्या प्राप्त हो गई होती। हमारा दुर्भाग्य था कि ऐसा नहीं हो पाया।

कई बार ऐसा लगता है कि इन गृहस्थ ग्रन्थकारोंने सम्यग्दर्शनका महत्व प्रतिपादन करते हुए, अपनी श्रेणीके अग्रणी सम्यग्दृष्टियोंके प्रति कुछ अधिक ही उदारता दिखाई है। इन समझका प्रतिफल यह हुआ है कि आज सम्यग्दर्शनकी तथ्याकथित महिमामें ऐम-ऐम अर्थ लगाये जा रहे हैं, जिनके सामने ज्ञान और चारित्र की महिमामें सर्वथा लोप-सा होता दिखाई देता है। शुद्धत्वानुभूति और शुद्ध उपयोगकी लुभावनी, अवन्धक वशाका आवासन, जिन्हें गृहस्थी पालते हुये, व्यापार चलाते हुये और लड़ते-झगड़ते तथा विषय-कषायोंका आनन्द लेते हुये भी प्राप्त है, वे लोग व्रतादिक की शुभ परिणतिको साक्षात् बन्ध कराने वाली और हेय मान बैठे हैं। सैकड़ों, और शायद हज़ारों लोगोंने धारण किये हुए व्रत और ली हुई प्रतिज्ञायें तक, बन्ध तत्त्व समझकर, त्याग दी हैं। त्यागके त्यागकी यह हवा सक्रामक रोगकी तरह एकान्त शास्त्राभ्यासी, नव-जिज्ञासुओंमें फैल रही है। अब साधकको जैसे ही सम्यग्दर्शन होकर आत्मा झलक मारना शुरू करती है, वैसे ही वह, जहाँ रमा है वही, अपनी उन्हीं प्रवृत्तियोंके बीच, अपने आपको 'जिनेश्वरका लघुनन्दन' सम-झने लगता है। राज, रमा, वनितादिक जेरस, तेरस, बेरस लाने वाली स्थितिकी उसे आवश्यकता ही नहीं प्रतीत होती। सेवकी बात यह है कि सब उस अपनी रागद्वेष रूप वर्तमान विकारी परिणति पर जरा भी खेद नहीं होता, उस्टे उसे अव्रती होनेकी एक महिमा सी लगती है। उसीका गौरव लगता है।

अवर्ती सम्मृष्टिका बीज और उपलब्धियाँ गिनाते समय कई बार तो हम यह भी भूल जाते हैं कि सम्मृष्टि जीव चारों ही गतिधर्मों वाले जाते हैं, तब पशुमें अथवा मनुष्य जीवमें वह सारी महत्ता कैसे संगत बैठेगी, जिसे बहुतों गुणस्थान पर किना बिबला बिचारे, हम जोपते चके आ रहे हैं। इस दृष्टिसे भी प्रकृत विषय पर विचार किया जाना आवश्यक है।

सम्यक्त्वके आठ अंग

प्रशम, सबेग, अनुकम्पा और आस्तिक्य—ये चार भाव सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिमें कारण होते हैं। इन्हे हम समकितकी जड़ भी कह सकते हैं। वास्तवमें, इन्ही चार भावोंके उत्तरोत्तर विकासका नाम ही सम्यग्दर्शन है। सम्यग्दर्शनके जो आठ गुण या अंग,—नि शक्ति, नि काक्षित, निश्चिक्किता, अमूढदृष्टित्व, उपगूहन, स्थितिकरण, वात्सल्य और प्रभावना कहे गए हैं, वे भी इन्ही चार भावोंसे प्रगट और पुष्ट होते हैं। इनका परस्परमें ऐसा ही सम्बन्ध है।

१—‘प्रशम’ गुण हमारी कपायगत तीव्रताको हटाकर हमारे भीतर समता भाव उत्पन्न करता है। समताकी मृदु भूमिमें ही स्वके अस्तित्वका बोध होता है। अपने ही अस्तित्वके प्रति हमारी अनाविकालीन सकाओं या भ्रान्त चारणाओंका निराकरण होकर हमारे भीतर नि शक्ति नामका पहला गुण प्रगट होता है। यही गुण, आगे चलकर एक ओर तो उत्तरोत्तर बढ़ते हुए प्रशम भावसे पोषण प्राप्त करता रहता है, और दूसरी ओर यह अपन प्रसादसे पाँचवे उपगूहन अंगको पोषित करता रहता है।

२—‘सवेग भाव’ ससार परिभ्रमण में भयभीत होकर उसकी परिपाटीको तोड़नेकी छटपटाहटका नाम है। सबेगके आते ही ममस्त सासारिक उपलब्धियाँ और उपाधियाँ अनुहावनी और कष्टकर लगने लगती हैं। उनके प्रति आकर्षण या उनकी प्राप्तिकी आकांक्षा हमारे भीतर शेष न रह जाय, सम्यक्त्वका यह नि काक्षित नामका दूसरा गुण है। यह गुण आगे आकर एक ओर तो निरन्तर बढ़ते हुए प्रशम भावमें पोषित होता चलता है, दूसरी ओर यह स्थितिकरण नामके छठे गुणको पोषण प्रदान करता है। जितना दृढ़ सबेग भाव होगा, उतनी ही दृढ़ता हमारे नि काक्षित गुणमें होगी, और यह जितना दृढ़ होगा, उतना ही हम अपने आपको यश, क्पाति, लाभ पूजादि चाहसे बचाकर रख सकेंगे। इनसे बचे बिना ‘स्व’ के अथवा ‘पर’ के स्थितिकरणकी कल्पना भी नहीकी जा सकती।

३—‘अनुकम्पा’ तृतीय भाव है जो मिथ्यात्वके नाशमें सहायक होता है। अनन्तानन्त ससारी जीवोंके अनादिकालीन दुःख समुदायका विचार करके, उनकी पीड़ासे द्रवित होकर, सर्वके दुःख निवारणकी कामना, अनुकम्पा है। दया भावमें, पर दुःख कातरता जोड़ देने पर, इस भावकी सही परिभाषा घटित होती है। अनुकम्पा प्रगट होते ही समस्त जीवों, और विशेषकर दुखियों-पीड़ितोंमें, हमारे निश्चिक्किता नामका तीसरा गुण प्रगट होता है। ग्लानि, घृणा, जुगुप्सा आदिका भाव हमारे मनसे निकल जाता है। यह गुण इधर तो निरन्तर अनुकम्पासे पोषण पाकर वृद्धिगत होता है और उधर अपने प्रसादसे वात्सल्य नामके सातवें गुणको बढ़ाता और दृढ़ करता है।

४—‘आस्तिक्य’ चौथा सबसे महत्वपूर्ण भाव है। इसीकी दृढ़ताके सहारे कुदेव, कुश्रुत और कुगुरुकी अनादि मान्यताके हमारे अनुबन्ध खण्डित होते हैं, हमें ‘अमूढ-दृष्टित्व’ नामका सम्यग्दर्शनका चौथा गुण प्राप्त होता है। स्व और परकी यथार्थ मान्यता के बिना यह आस्तिक्य गुण उत्पन्न हो ही नहीं सकता। आस्तिक्यकी दृढ़ताके बिना, मूढ-दृष्टियाँ मिथ्याकल्पनाएँ कभी नष्ट नहीं हो सकती। हमारे भीतर आस्तिक्य की नींव जितनी गहरी होगी, हमारा अमूढदृष्टित्व भी उसना ही सबल और पुष्ट होगा।

यह अमूढदृष्टित्व एक ओर तो सदैव आस्तिक्यसे शक्ति ग्रहण करके सबलता प्राप्त करता है, और दूसरी ओर 'प्रभावना' नामके आठवें गुणको आधार प्रदान करता है। आस्तिक्यके अनुरूप अमूढ-दृष्टित्व, और अमूढ-दृष्टित्वके अनुरूप ही प्रभावना हमारे भीतर प्रतिष्ठित हो सकती है। इस प्रकार सम्यक्त्व उपपानेमें कारणभूत ये चार भाव ही सम्यक्त्वके आठ गुणोंकी शक्ति प्रदान करके निर्मलता और सम्पूर्णता प्रदान करते हैं। इसका यह अर्थ हुआ कि सम्यक्त्व उत्पन्न हो जाने पर इन चारोंकी उपयोगिता समाप्त नहीं हो जाती, बरन् वह उत्तरोत्तर बढ़ती जाती है और समकितवान जीवके जीवनमें इनका समावेश और महत्व निरन्तर बना रहता है।

इन निश्चित आदि आठ गुणोंसे ही समकितका अस्तित्व है। जैसे शरीरके आठ अंग ही शरीरको पूर्णता प्रदान करते हैं, वैसे ही ये आठ गुण सम्यग्दृष्टि जीवका वैचारिक व्यक्तित्व बनाते हैं। निश्चित और निश्चितिकी स्थिति दोनों पैरो जैसी हैं। इनके बिना व्यक्ति न टिक सकता है और न एक पग चल ही सकता है। निर्विचिकित्सा और अमूढदृष्टित्व हमारे दोनों हाथोंकी तरह हैं, जो मलशुद्धिसे लेकर चन्दन-तिलक तक सारी क्रियायें करते हुए भी शरीरकी शुचित्ताको बनाये रखते हैं। स्थितिकरण अंग पुष्ट भाग-पीठकी तरह है। शरीरमें मेलवण्डकी तरह समकितमें यह अंग भी पूरे व्यक्तित्वको स्थिरता और आधार प्रदान करता है। उपग्रह अंगकी स्थिति नितम्ब भागकी तरह है। जमकर बैठ जानेमें अत्यन्त उपयोगी होकर भी यह अंग प्रच्छन्न रहकर ही शोभा पाता है। हमारा वक्ष वात्सल्यका प्रतीक है। वात्सल्यकी उत्पत्ति, स्थिति और विकास सब कुछ हृदयमें ही होता है। वह तकसि, जानने या बुद्धिमें बहुत ज्यादा संचालित नहीं होता। धार्मिक वात्सल्यके बजाय लोकमें भी हार्दिक भावनाएँ या छातीमें लगाकर वत्सलता जताना ही सच्चे वात्सल्यका प्रतीक है। प्रभावनाका स्थान मस्तिष्कके समान निरर्थक है, उसी प्रकार मार्ग-प्रभावनाको आधार बनाए बिना, न समकित सच्चा समकित हो सकता है, न धर्म यथार्थ धर्म हो सकता है।

इस प्रकार सम्यग्दर्शनके अविनाश्वी ये आठ गुण ही समकितवान जीवको एक अभूतपूर्व व्यक्तित्व प्रदान करते हैं। इनमेंसे कोई एक गुण भी यदि विकसित न हो पाये, तो वह अग-हीन सम्यग्दर्शन, अनादि ससार परिपाटीका छेद करनेमें उसी प्रकार असमर्थ होता है जैसे कम अक्षरोवाला मन्त्र वाञ्छित कार्यकी सिद्धिमें अकार्यकारी होता है।

निश्चित गुण हमारी मनोभूमिको मृदुता प्रदान करता है। निश्चित और निर्विचिकित्सा उसमेंसे राग द्वेषका उन्मूलन करते हैं, अमूढ-दृष्टित्वसे मोहका परिहार होता है। शेष चार गुण हमारे व्यक्तित्वको शुचिता, तत्कार और आत्म-सयमकी ओर ले जाते हैं। तभी हमारा जीवन शान्त रहित हो जाता है, भय रहित हो जाता है। सन्तुष्ट मुक्त हो जाता है। मिथ्या शान्त जानेसे भूतकालका अनादिसे लगा हुआ मल विसर्जित हो जाता है, माया शान्तके अभावमें वर्तमान जीवन प्रामाणिक और पवित्रता युक्त हो जाता है और निदान शान्त जानेसे भविष्यके अनुबन्ध तथा आसक्तियाँ टूटती हैं। इस प्रकार समकितकी निधि प्राप्त होते ही जीवके भूत, भविष्य और वर्तमान-तीनोंमें पवित्रता आ जाती है।

सम्यग्दृष्टि जीवकी प्रवृत्ति

समकितके उत्पादक भावों और गुणोंकी उपरोक्त चर्चा, यह बात स्पष्ट है कि सम्यग्दर्शन प्राप्त होते ही जीवको, एक साथ अनेक ऐसी अनुपम निधियाँ प्राप्त हो जाती हैं, जिनके आधार पर उसकी बाह्य और अन्तर, दोनों प्रकारकी प्रवृत्तियोंमें बड़े परिवर्तन प्रारम्भ हो जाते हैं। संयमरूप चारित्र्य भले ही अभी उसने धारण नहीं किया हो, परन्तु अब तककी सारी यद्वा-उद्वा प्रवृत्तियों और चपलताओंकी त्यागकर,

वह अविकल्प ही एक विवेकपूर्ण जीवन शैलीसे बंध जाता है। उसकी मानसिक स्थिति इस संसारमें कुछ ऐसी हो जाती है, जैसी स्थिति वायाना या सगार्हिक बाद कन्याकी अपने पितृवृद्धमें हो जाती है। सगार्हिक दिनसे बिदाके अणो तक वह कन्या, अपने जन्म गृहमें रहती है, हर्ष-विवाद, प्यार-प्रीति, भोजन-पान, धरा-उठाई—सब करती है, पर सगार्हिका सगुन चढ़ते ही, उसे अपने वर्तमान परिष्कारमें एक परायेपनका बोध होने लगता है। अब उसे अपना घर कहीं और दिखाई देता है। कल और आजकी उसकी प्रवृत्तिमें स्पष्ट अंतर है। इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जीवकी प्रवृत्ति भी भिन्न ही हो जाती है। संसार, शरीर और भोगोंमें परायेपनकी, और स्वसम्पदाओंमें अपनेपनकी धारणा, उसमें बड़े परिवर्तन ला देती है।

करणानुयोगकी कसौटीपर परखें, तो समकित प्राप्त होते ही, इस जीवको अनादिकालसे निरन्तर बंधने वाली, कर्म प्रकृतियोंमेंसे इकतालीस प्रकृतियोंका बन्ध रुक जाता है^३। इसका हेतु यही है कि इन्हें बांधने वाले परिणाम और क्रिया-कलाप उस जीवकी परिणतिमेंसे तिरोहित हो जाते हैं। इसे निकषपर परखकर यदि हम देखें तो हमें स्पष्ट पता लग जाता है कि असद्यम वशाके रहते हुए भी, समकितवान जीवकी प्रवृत्तिमें बहुत परिष्कार हो जाता है। उसके मन, वचन, कार्यकी परिणति, पहिलेसे एकदम भिन्न हो जाती है।

उदाहरणके लिए, नीच-नोच कर्मका बन्ध सम्यग्दृष्टि जीवको नहीं होता। इसका अर्थ हुआ कि परनिन्दा, आत्मप्रशंसा, तथा दूसरोंके सद्गुणोंका आच्छादन और असद्का उद्भावन और अपने असद्का आच्छादन व सद्का उद्भावन उसके द्वारा नहीं होगा। विचारनेकी बात है कि इतने सूक्ष्म और सबेदनारमक परिष्कार उसकी विचार पद्धतिका अंग बन जाते हैं, तब उसकी प्रवृत्तिमें सक्न्धी हिंसा, क्रूरता और दुष्ट अभिप्रायकी बात शेष रह जाये, यह कहाँ तक संभव है? ऐसा ही आकलन अन्य कर्म-प्रकृतियोंके सम्बन्धमें करनेपर हमें सम्यग्दृष्टि जीवकी परिवर्तित परिणतिका सही अनुमान हो सकता है।

सम्यग्दर्शनके प्रकार

स्वामित्वकी अपेक्षासे, अब्बा सहचारी अन्य गुणोंके परिणमनकी अपेक्षासे, सम्यग्दृष्टि जीवोंकी अनेक श्रेणियाँ होती हैं। मोटे रूपमें इन्हें चौथेसे लेकर दशमें गुणस्थान तक सात श्रेणियोंमें बाँटा गया है। भगवान् कुन्दकुन्द समयसारमें द्रव्यानुयोगकी मूर्खतासे व्याख्या कर रहे थे, उनका श्रोता समुदाय, रत्नमय-धारी साधु समुदाय ही था, इसलिए वहाँ उन्होंने प्रायः उन्हीं उत्तम पात्रोंके अनुसार बातकी है। सम्यग्दृष्टि या ज्ञानीके लिए कुन्दकुन्द द्वारा प्रयुक्त महानतापूर्ण विशेषणोंके प्रभामण्डलमें, जब हम अपना प्रतिबिम्ब देखते हैं, तब अपनी वर्तमान वशाका परिष्कार करके, तदनुक्त उत्कर्षकी ओर अग्रसर होनेकी बजाय, हम अपनी वर्तमान उदयभिभूत, विकारी परिणतिमें ही, उन सारी महानताओंका स्वामित्व अपनेमें देखने लगते हैं। उस प्रभामण्डलको अपने चहुँ ओर ढूँढ़ने लगते हैं, देखने लगते हैं या समझने लगते हैं। बस, यही भ्रम हमारे भीतर बहुत सी क्षुण-फल्गुओंको उत्पन्न कर देता है।

भगवान् कुन्दकुन्दका उपदेश तो चक्रवर्तीका लड़कू है। जिसमें इसके पञ्चानेकी क्षमता नहीं होगी, खाते ही उसके बीरा जानेमें कोई शका नहीं है। कविबर बनारसीदासजीके साथ यही हुआ। वे जन्मतः श्वेताम्बर थे। उन्होंने जब बिना किसी प्रारम्भिक अध्ययन-भजनके समयसार उठा लिया, जैसा उसमें लिखा है, वैसा ही एकान्त रूपसे समझ लिया, तो जो दशा उनकी हुई, सो अर्द्धकथानकमें दर्ज है। आज भी हमसे अनेकोंके साथ यही हो रहा है। अन्तर केवल इतना है कि स्वीकार कर सकें, इतनी मरलता और इसका परिमार्जन कर सकें इतना विवेक, ऐसा साहस, बनारसीदासजीके पास था, हमारे पास नहीं है।

भगवान् कुम्भकुम्भने तो प्रायः ही टक्का कुन्द ही अपनी दृष्टिमें रखकर हर जगह बात की है। उनका ज्ञानी तो पूर्ण निराध्वन, बीतरागी, अर्धचक्र और निष्कम्प परिणति वाला है (समयसार गया १६६) इनके हार्दको प्रगट करनेके लिए ज्यसेन आचार्यने सम्यग्दर्शनको 'सराग' और 'बीतराग'—इन दो प्रकारोंमें विभक्त करके चौथेने छठवें गुणस्थानके जीवोंको—जो बुद्धिपूर्वक रागादिरूप परिणतिमें प्रवृत्त हैं—सराग सम्यग्दृष्टि कहा। और सातवें तथा उससे उपरके गुणस्थानोंके जीवोंको, जहाँ बुद्धिपूर्वक रागादिरूप परिणतिका सर्वथा अभाव है—बीतराग सम्यग्दृष्टि कहा। इस प्रसंगमें उन्होंने एक मार्गदर्शन और हमें दिया कि समयसार पढ़ते समय सम्यग्दृष्टि या ज्ञानीका अर्थ मुख्यतः बीतराग सम्यग्दृष्टि ही करना चाहिये।

पूज्यपाद स्वामीने प्रथम सर्वेवादिककी अभिव्यक्ति लक्षणवाला 'मराग सम्यग्दर्शन' और आत्माकी विशुद्ध मात्रको 'बीतराग सम्यग्दर्शन' कहा है। राजवार्तिकमें अकलक देवने, सातो प्रकृतियोंके आत्यंतिक क्षय होने पर प्रगट होनेवाली, आत्मविशुद्धिको 'बीतराग सम्यग्दर्शन' माना है। समयसारके टीकाकार त्रिगुप्तिरूप अवस्थाको ही बीतराग सम्यग्दर्शनकी सज्ञा देते हैं। समयसार तात्पर्यवृत्तिमें, जयसनाचार्यने अशुभ कर्मके कर्तापनेको छोड़नेवालेको 'सराग सम्यग्दृष्टि' तथा शुभ और सब प्रकारके कर्मोंके कर्तापनेको छोड़कर निश्चय चारित्रिकी अविनाशूत दशाको 'बीतराग सम्यग्दर्शन' कहा है (गाथा ९७)।

दूसरी ओर, पचाध्यायीकार ऋषिके दूमरे अध्याय (श्लोक ८२५-३१) में कहते हैं कि 'सम्यग्दर्शनमें जो 'सराग' 'बीतराग' आदि भेद देखता है, वह मिथ्यादृष्टि है,' परन्तु उन्होंने ग्रन्थमें सम्यक्त्वका विशद विवेचन करते हुए नाना अपेक्षाओंसे अपनी बात समझाई है।

सम्यग्दर्शनके विविध लक्षणोंका समन्वय करते हुए डा० पन्नालाल साहित्याचार्यने रत्नकरण्ड श्रावकाचारकी भूमिकामें उसके पाँच लक्षण माने हैं

- १ परमार्थ देव-शास्त्र-गुरुकी प्रतीति, २ तत्त्वार्थ श्रद्धान, ३ स्व-पर श्रद्धान। ४ आत्माका श्रद्धान ५ सात प्रकृतियोंके उपशम, क्षयोपशम अथवा क्षयसे प्राप्त श्रद्धागुणकी निर्मल परिणति।

उनका यह कथन विशेष मननीय है कि—इन पाँच लक्षणोंमेंसे पाँचवाँ लक्षण जो करणानुयोगका सम्यग्दर्शन है, वही साध्य है। शेष चार उसके साधन हैं। जहाँ इन चारोंको सम्यग्दर्शन कहा है वहाँ कारणमें कार्यका उपचार ही समझना चाहिये।

सम्यक्त्वके साथ चारित्रिकी व्याप्ति

आचार्योंकी स्थापित परम्परामें सम्यग्दर्शनकी चारित्रिके साथ विषम व्याप्ति स्वीकार की गई है। इसी कारण चौथे गुणस्थानवर्ती, अविरत सम्यग्दृष्टि जीवको, न तो रत्नत्रयधारी माना गया है, और न ही उसे मोक्षमार्गकी उपलब्धि मानी गई है। आचार्योंने सयमाचरण चारित्रिके तीन भेद किये हैं—वैश चारित्र, सकलचारित्र और यथास्थायतचारित्र। पाँचवाँ गुणस्थान ही चारित्रिका प्रथम सोपान कहा गया है। वहीसे जीवको मोक्षमार्गका एकवैश प्रारम्भ होता है।

कुन्दकुम्भकी चारित्रपाहुडकी बाठवी गाथाके सहारेसे, स्वस्वाचरण चारित्रिकी सगति, चौथे गुणस्थानमें बैठानेका प्रयत्न, कुछ विद्वानोंने किया है, परन्तु भगवान्की मूल शब्दावलीमें 'सम्यक्स्वचरण चारित्र' शब्द आया है, स्वस्वाचरण नहीं। संस्कृत टीकाकार श्रुतसागर सूरिने 'यच्चरति यत्प्रतिपालयति यति' लिखकर, उस सम्यक्स्वचरण चारित्रिकी मुनियोंके लिए साध्य बसाकर, स्पष्ट ही चौथे गुणस्थानमें उसकी सभावनाका निवेध कर दिया है। अगली गाथाकी टीकामें भी उन्होंने 'ये सूरय' शब्द रखकर

अपनी बात स्पष्ट कर दी है। पण्डित राजमलजीके पूर्व, अर्थात् आध्यात्मिक चारही बर्ष पहिले तक, स्वरूपाचरण नामका जैन आगममें कही कोई उल्लेख भी नहीं था। पञ्चाध्यायीकार ४० राजमलजीने अनन्तानुबन्धीके अभावमें, चतुर्थ गुणस्थानवर्तः सम्यग्दृष्टिको भी, चारो मतिधर्मों पासे आगेवाले स्वरूपाचरण चारित्रका सर्वप्रथम विधान किया है। उन्होंने प्रारम्भसे ही दर्शन-ज्ञान-चारित्रको अविनाभावी होनेसे अवश्य ही स्वीकार किया है। इसीके ही सहारेसे पण्डित टोडरमलजीने चौथे गुणस्थानमें स्वरूपाचरण चारित्रकी व्यवस्था दी है। एक जगह उनका कथन है—‘तहाँ चित्रका उदय तँ आत्मा के सम्यक्त्व न होय, स्वरूपाचरण चारित्र न होय सकै, तँ अनन्तानुबन्धी कथाय है’^१। तथा अन्य स्थान पर उन्होंने लिखा है—‘बहुरी इम मिथ्याचारित्र बिषे स्वरूपाचरण रूप चारित्रका अभाव है’^२।

प० गोपालदासजी बरैमाने चारित्रगुणके मूलतः स्वरूपाचरण और संयमाचरण—ऐसे दो भेद करके, फिर संयमाचरणके तीन भेद किये हैं^३। उन्होने पर में दृष्टान्ति निवृत्तिपूर्वक निज स्वरूपमें प्रवृत्ति हो इसका लक्षण बताया है। इस प्रकार उन्होने चारित्रकी तीनकी जगह चार भेदोंमें बाँटा है।

पण्डित दौलतरामजीने छहडालाम देश-चारित्रके साथ भी स्वरूपाचरणका विधान नहीं किया, वरन् सकल-चारित्रके वर्णनके बाद, निर्विकल्प दशामे ही उसका विधान मुनियोंके वर्णनमें किया है^४।

यह स्वरूपाचरण चारित्र जो भी हो, पर यह वह तत्त्व नहीं है जिसे हम रत्नत्रयका एक अंग कह सकें। भले ही यह चौथे गुणस्थानमें सम्यक्त्वके साथ ही उत्पन्न होकर, अविनाभाव रूपसे रहता है, पर चारित्र गुणकी निर्मलतासे आत्माको जो बिगिष्ट उपलब्धियाँ होती हैं, उनका साक्षात् भी प्रकट करानेकी शक्ति इस स्वरूपाचरणमें नहीं है। यह तो सम्यक्त्वकी ही एक विशेषतारूप विकास है। पण्डित मन्मथलाल जीने भी इस स्थितिको स्पष्ट करते हुए लिखा है

‘सम्यग्ज्ञान होने पर यह नियम नहीं है कि चारित्र भी हो। चौथे गुणस्थानमें सम्यग्ज्ञान भी हो जाता है परन्तु सम्यक्चारित्ररूप समय वहाँ नहीं है। अर्थात् सम्यग्ज्ञानके होनेपर सम्यक्चारित्र हो भी, अथवा नहीं भी हो, नियम नहीं है’^५। पण्डित टोडरमलजीने भी स्वरूपाचरणकी असमर्थता और मोक्षमार्गमें संयमाचरणकी अनिवार्यता स्वीकार करते हुए लिखा है, ‘ताँत अनन्तानुबन्धीके गएँ किछु कथायनिकी भवता तो हो, परन्तु ऐसी भवता न होय जा हरि कोई चारित्र नाम पावै। यद्यपि परमार्थ तँ कथायका घटना चारित्रका अंश है, तथापि व्यवहार तँ जहाँ ऐसा कथायनिका घटना होय जाकरि आबकधर्म वा मुनि-धर्मका अंगीकार होय, तहाँ ही चारित्र नाम पावै है’^६।

इतना ही नहीं, पण्डितजीने यह भी स्पष्टतया निर्देशित कर दिया है कि संयमरूप चारित्रकी साधना किये बिना जीवको मोक्षमार्ग बनता ही नहीं है। उन्होने स्वतः प्रश्न उठाया—‘जो असयत सम्यग्दृष्टि के तो चारित्र नाही, बाकै मोक्षमार्ग भया है कि न भया है। ताका समाधान—

१. पञ्चाध्यायी, अध्याय २, श्लोक ७६४, ६७।
२. मोक्षमार्ग प्रकाशक (हिन्दी अन्वय-रत्नाकर कार्यालय, प्रथमावृत्ति मन् १९११), अध्याय २, पृष्ठ ५५।
३. मोक्षमार्ग प्रकाशक, वही, अध्याय ४, पृष्ठ १९९।
४. गुरु गोपालदास बरैमा स्मृतिग्रन्थ, पृष्ठ १३९।
५. छहडाला, दौलतराम।
६. पञ्चाध्यायी, अध्याय २ श्लोक ७६७ का भाषार्थ।
७. मोक्षमार्ग प्रकाशक, वही, अध्याय ९, पृष्ठ ४८४।

‘मोक्षमार्ग बाँकी होती, यह तो जिवन भया । तार्त उबचार तै बाँके मोक्षमार्ग भया भी कहिये । परमार्थ तै सम्यक् चरित्र भएँ ही मोक्षमार्ग हो है । असवत सम्यग्दृष्टि के बीतराग भावरूप मोक्ष-मार्गका अद्धान भया, तार्त बाँकी उपचार तै मोक्षमार्ग कहिये, परमार्थ तै बीतराग भावरूप परिणमें ही मोक्षमार्ग होती । बहुत प्रवचनसार बिचै भी तीनोंकी त्कात्रता भएँ ही मोक्षमार्ग कहा हं । तार्त यह जानना तत्त्व अद्धान बिना ती रागादि घटाएँ मोक्षमार्ग नाही, अर रागादि घटाएँ बिना तत्त्व-अद्धान-ज्ञान तै भी मोक्षमार्ग नाही । तीनों मिलै साजात् मोक्षमार्ग हो हेँ ।

इस प्रकार सम्यग्दर्शनके साथमें स्वरूपाचरण चारित्र और सयमाचरण चारित्रकी सगतिको दृष्टिमें रखनेसे विरोध या विवादका निराकरण हो जाता है ।

शुद्धोपयोग

उपयोगके अशुभ, शुभ और शुद्ध, ऐसे तीन भेद करते समय, आचार्योंने मातवे गुणस्थानसे ही शुद्धोपयोगका अस्तित्व माना है । छठवे गुणस्थान तक शुभ और चौथेमें नीचे, मिथ्यात्वके सद्भावमें, अशुभ उपयोगकी ही चर्चा है । आचार्य जयसेनने प्रवचनसारकी तात्पर्यवृत्तिमें पहिले, दूसरे तथा तीसरे गुणस्थानोंमें तारतम्यसे घटता हुआ अशुभ उपयोग बताया है । चौथे, पाँचवे तथा छठवें गुणस्थानोंमें तारतम्यसे बढ़ता हुआ शुभ उपयोग कहा है, और मातवेमें लेकर बारहवें तक छह गुणस्थानोंमें तारतम्यसे बढ़ता हुआ शुद्ध उपयोग लिखा है । तेरहवें एव चौदहवें गुणस्थानोंको शुद्धोपयोगका फल निरूपित किया है ।

अमृतचन्द आचार्योंने भी प्रवचनसारकी टीकामें, परब्रह्म सयोग कारणसे होनेवाले जीवके समस्त उपयोगको, अशुद्ध कोटिमें लेकर, विभुद्धि-सकलेश रूप उपरागके बशीभूत, उसे शुभ और अशुभ नाम दिया है । उन्होंने दर्शनमोह और चारित्रमोह, इस प्रकार समस्त मोहनीय कर्मकी उदय दशामे, जीवको अशुभ उपयोगी और लघोपशम दशामे शुभोपयोगी कहा है । आचार्योंने शुद्धोपयोगका विधान परब्रह्मानुवृत्तिके अभावमें, अशुद्ध उपयोगसे विमुक्त होकर, मात्र स्वब्रह्मके आश्रय रूप अवस्थामें किया है । गुणस्थान परिपाटीसे बिठाने पर अमृतचन्द्राचार्य और जिनसेनाचार्यकी उपरोक्त दोनों व्यवस्थाएँ एक रूप ही विधान प्रस्तुत करती पाई जाती हैं ।

आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्तिदेवकी बृहद्ब्रह्मसंग्रहकी टीकामें ब्रह्मदेवने भी इसी प्रकार प्रथम तीन गुणस्थानोंमें परम्परासे शुद्धोपयोगका साधक रूप शुभोपयोग और अनन्तर जबन्ध, मध्यम, उत्कृष्ट भेदमें युक्त एकदेश शुद्धनयके आलम्बन रूप शुद्धोपयोग निरूपित किया है ।^१ इस प्रकार गुणस्थान परिपाटीमें मिथ्यादृष्टि जीवको शुभ उपयोगका और सम्यग्दृष्टिको मातवे गुणस्थानसे पूर्व शुद्धोपयोगका विधान आचार्योंने कही भी नहीं किया ।

प० टोडरमलजीने मिथ्यादृष्टि जीवको भी शुभ उपयोगका विधान करते हुए एक जगह लिखा है—
‘शुभोपयोग तै स्वर्गादि होय, वा भली वासना तै वा भला निमित्त तै कर्मका स्थिति अनुभाग घटि जाय,

१ वही, अध्याय ९, पृष्ठ ४४८ ।

२ प्रवचनसार, अध्याय, १ भाषा ९ (तात्पर्यवृत्ति टीका) ।

३, प्रवचनसार, अध्याय, २ भाषा ६४-६७ (आत्मस्थिति टीका) ।

४, बृहद् ब्रह्म-संग्रह, भाषा ३४ की संस्कृत टीका ।

तो सम्यक्त्वादिकी भी प्राप्ति हो जाय' ।^१ इसी बातको एक अन्य प्रसंगमें वे लिखते हैं—'तहाँ सिध्दादृष्टि-का शुभोपयोग तो शुद्धोपयोगको कारण नाही' ।^२

सातवें गुणस्थानसे नीचे चौथे आदिमें शुद्धोपयोगका विधान पण्डितजीके कुछेक स्थलोंसे प्रगट माना जाता है । जैसे उन्होंने कहा—'ऐसै यह बात सिद्ध भई—जहाँ शुद्धोपयोग होता जानै, तहाँ तो शुभ कार्य-का निषेध ही है, अर जहाँ अशुभोपयोग होता जानै तहाँ शुभ की उपाय करि अगीकार करना युक्त है ।'^३

परन्तु प० टोडरमलजी भी उपयोगकी आचार्य प्रणीत, उपरोक्त करणानुयोग सम्मत शास्त्रीक व्यवस्थाका ही विधान वास्तवमें करना चाहते थे । ऊपरके उद्धरणोंमें जो कुछ भी उन्होंने कहा है वह उपयोगकी नहीं, योगकी स्थिति है । यहाँ उनका तात्पर्य जीवके परिणामोंसे नहीं, बरन् उनके मन-वचन-कायकी प्रवृत्तिसे है । त्रियोगकी ऐसी शुभ प्रवृत्ति उनका लक्ष्य है, जिसके बलपर अभव्य मिथ्यादृष्टि जीव भी स्वर्गमें नवमें वैवेयक तककी पात्रता प्राप्त कर लेता है । अपनी विवक्षाको पण्डितजी ग्रन्थमें आगे चलकर स्पष्ट करना चाहते थे । एक जगह उन्होंने लिखा है—'करणानुयोग विषे ती रागादि रहित शुद्धोपयोग, यथास्थित चारित्र भर्ण होय, मो मोहका नाश भर्ण स्वयमेव होगा ।' नौचली अवस्थावाला शुद्धोपयोग साधन कैसे करें । अर द्रव्यानुयोग विषे शुद्धोपयोग करने ही का मुख्य उपदेश है, ताँत यहाँ छदमस्थ जिम काल विषे बुद्धि-गोचर भक्ति आदि व हिसा आदि कार्य रूप परिणामनिको छुड़ाव, आत्मानु-भवनादि कार्यनि विषे प्रवर्तै तिसकाल ताको शुद्ध उपयोगी कहिये । यद्यपि यहाँ केवल-ज्ञान गोचर सूक्ष्म रागादिक है तथापि ताकी विवक्षा यहाँ न कही, अपनी बुद्धि-गोचर रागादि छोड़े, तिस अपेक्षा याकों शुद्धो-पयोगी कता है । ऐसै ही स्व-पर श्रद्धानादिक भये सम्यक्त्वादि कहें, सो बुद्धि-गोचर अपेक्षा निरूपण है । सूक्ष्म भावनिकी अपेक्षा, गुणस्थानादि विषे सम्यक्त्वादिका निरूपण करणानुयोग विषे पाइये है ।^४

इस प्रकार पण्डितजीके कथनका निराकरण स्वयं उनके ही कथनसे हो जाता है । वास्तवमें निचली दशामें शुद्धोपयोगका विधान पण्डितजीन कही किया ही नहीं है । सर्वत्र उनका कथन योगोंपर ही घटित होता है । भक्ति आदि शुभ तथा हिसादिक अशुभ कार्यों परसे ही उन्होंने शुभ-अशुभ उपयोगका विधान किया है । उदयगत परिणामोंकी अपेक्षा उनका निरूपण है ही नहीं ।

पण्डित जगन्मोहनलालजीने, अपने ग्रन्थ 'अध्यात्म अमृतकलश' में शुद्धोपयोगकी व्युत्पत्ति-मूलक व्याख्या तीन प्रकारसे करके आगमसे उसकी विधिपूर्वक सर्गाति बिठाई है ।^५

१—'शुद्ध आत्मनि य उपयोग स शुद्धोपयोग' ऐसा शुद्धोपयोग चौथे गुणस्थानसे आत्म-चिन्तनके क्षणोंमें माना जा सकता है ।

२—'शुद्धवत्साी उपयोग रागादिविरहित स शुद्धोपयोग' ऐमे शुद्धोपयोगकी स्थिति, सातवें गुण-स्थानसे ही प्रारम्भ हो सकेगी ।

१ मोक्षमार्ग प्रकाशक हिन्दी ग्रन्थ रत्नाकर कार्यालय (प्रथमवृत्ति-१९११), अध्याय-सात, पृष्ठ २९०

२ वही, अध्याय-सात, पृष्ठ ३६२ ।

३ वही, अध्याय-सात, पृष्ठ २९१ ।

४ मोक्षमार्ग प्रकाशक, वही, अध्याय-८, पृष्ठ ४०५ ।

५ अध्यात्मकलश, जगन्मोहनलाल शास्त्री ।

३—'शुद्धः पूर्णज्ञानरूपः उपयोग स शुद्धोपयोग' जीवका शुद्ध, पूर्णज्ञानरूप उपयोग, सो शुद्धोपयोग है। यह परिभाषा ग्यारहवें-बारवें गुणस्थानमें ही सार्वक होगी, उसके पूर्व नहीं।

इस प्रकार विचार कर देखा जाये तो आचार्य प्रणीत आगमिक व्यवस्था ही सर्वत्र ठीक बैठती है। उसके विपरीत जहाँ, जो कहा गया है, वह किसी न किसी विशेष विवक्षाकी दृष्टिसे ही कहा गया है। उस विशेष विवक्षाको दृष्टिमें लाये बिना उस कथनका सही अर्थ समझनेमें भ्रम हो सकता है।

स्वानुभूति

हमारे पास 'स्व' का या 'पर' का, जो भी ज्ञान है, उसे हम चार कोटियोंमें बाँट सकते हैं—सूचना, ज्ञान, विश्वास और अनुभव (इन्फार्मेशन, नालेज, बिलीफ एव एक्सपीरियेंस)।

(अ) साधारण, ऊपरी सतही या काम चलाऊ ज्ञान, चाहे वह कितना ही पुष्कल और चालवाक् सुशोभित क्यों न हो, सूचना, या 'इन्फार्मेशन' की कोटिमें आता है।

(ब) गहरे स्तरका, तुलनात्मक अध्ययन और मननसे युक्त, पूर्वापर सम्बन्ध और कार्य-कारण विवेककी निष्कर्ष पर कमा हुआ, अतिव्याप्ति, अव्याप्ति, असम्भव आदि मन्त्री वृषणोसे रहित यही ज्ञान जब तलस्पर्शी होता हुआ, विधि-निषेधोंकी खराद पर चढ़कर आभा प्राप्त करेगा, तब उसे ज्ञान या 'नालेज' की सजा मिलेगी।

(स) अभीप्सित वस्तु यही है, ऐसी ही है, इतनी ही है और इसके अतिरिक्त कुछ नहीं है, उसमें 'कमो-बेश' भी नहीं है तथा इसके विपरीत भी नहीं है, ऐसी अडिग-आस्था अपने ज्ञान पर जब हमारे मनमें स्थापित हो जाये, तब उसी आस्थाका नाम विश्वास या 'बिलीफ' है।

(द) जानसे जानी हुई वस्तुकी प्रक्रियाको स्वयं प्रयोग द्वारा देखना, उसके रमका आस्वादन करना या एक बार उसमेंसे होकर गुजरना ही अनुभव है। इसी दशाको 'एक्सपीरियेंस' भी कहते हैं। यहाँ ध्यान रखने की बात है कि यह अनुभव भी स्वानुभूति नहीं है। मात्र हमारे ज्ञानकी प्रयोग-सिद्ध अनुमादनाका ही नाम यहाँ अनुभव है।

उदाहरणके लिए सुनीता एक लेडी डाक्टर है। प्रसव और प्रसव-सम्बन्धी निदान-चिकित्साकी विशेष योग्यता और डिग्री विदेशमें लेकर आई है। उसकी डिग्रियाँसे हमारे मन पर उसकी सूचना ज्ञान और विश्वासकी छाप तो पड़ सकती है परन्तु जहाँ तक उसके अनुभवकी बात है वहाँ हमारा मन उसकी योग्यताको स्वीकार करनेके लिए तैयार नहीं होगा। दो बार वर्ष अस्पतालमें काम करके जब डा० सुनीता अपनी देख-रेखमें सौ-पचास प्रसव कराकर दस-बीस आपरेशन करके और दो-चार सौ महिलाओंकी निदान-चिकित्सा आदि करके अपनी विजता एव कुशलताका प्रभाव अजित कर लेगी तभी हम उसे अनुभवकी लेडी डाक्टरके रूपमें स्वीकार करेंगे। मजेंकी बात यह है कि डा० सुनीताका यह प्रसव-अनुभव भी जानका उप-रोक चौथा प्रकार ही है। हम उसे अनुभव या एक्सपीरियेंस कहेंगे परन्तु स्वानुभव या स्वानुभूति नहीं कह सकते। प्रसवका स्वानुभव डा० सुनीताको उसी दिन प्राप्त होगा जिस दिन वह भी माँ बनकर स्वतः प्रसव की वेदना और मातृत्वकी गरिमाका अनुभव करेगी।

इसी प्रकार ज्ञान आराधन करता हुआ साधक भी, पचास्तिकाय, षट् द्रव्य, सप्त तत्त्व और नौ पदार्थों के सम्बन्धमें पठता है, सुनता है, जानता है, उस पर विश्वास करता है और कई बार प्रयोगके द्वारा उसका अनुभव भी करता है। विशेषकर स्व-आत्माको लेकर वह अपने अजित ज्ञानके नाना बिकल्पो द्वारा

अपने आपको शरीरावधि पृथक्, और कथावाचि विकारवि भी पृथक्, देखने जाननेका प्रयत्न करता है। इसे ही सामान्यतः अनुभव कहा जाता है। इस प्रक्रियामें कभी तो अपनी वर्तमान, कथय-सम्बन्ध, उद्यमान्मूत, आत्मपरिणतिको देखकर—“इसमें विज्ञासा करने वाला, जानने देखने वाला जो तत्त्व है, वही मैं हूँ, ऐसे विविधपरक विकल्पो द्वारा तथा कभी यह उपबने-विनयने वाला शरीर मैं नहीं हूँ। ये रागादि विकारी भाव मेरी परिणति होते हुए भी परनिमित्तजन्य और उत्पन्नध्वसी होनेके कारण पर ही हैं, मैं नहीं हूँ” ऐसे निषेधपरक विकल्पोंके द्वारा साधक अपनी आत्माका अनुभव करता है। यहाँ मजेकी बात यह है कि इस निचली दशामें साधकका यह अनुभव भी ज्ञानकी उपरोक्त चौथी स्थिति मात्र ही है। शिल्पीक शुद्धात्मानुभूति अथवा स्वानुभूतिके साथ ‘अनुभव’ की कोई संगति नहीं है।

आत्मा-अनात्माका ज्ञान चाहे जितना पुष्कल हो चाहे उसके विस्तृतमें नाना विकल्पोका सहारा लेकर चाहे हम जितना गहरे डूब जायें किन्तु हमारी यह सारी प्रक्रिया जानने, देखने और अनुभव करनेके पर्यायवाची नामोंसे जानी जाने वाली ज्ञानकी विकल्पात्मक परिणति ही होगी। परन्तु शुद्धात्मानुभूति विकल्पोके द्वारा उपलब्ध हो जाय ऐसा कोई उपाय है नहीं।

ऐसी ‘स्वानुभूति’ की सही परिभाषा तो तभी घटित होगी जब मन, बचन, काव्यके व्यापारो पर अकुल लगाकर त्रिगुणपूर्वक तीन कथायोंके सञ्ज्ञावातमें सुरक्षित हमारी ज्ञान-व्योति नयी और विकल्पोसे ऊपर उठकर जानने प्रतिष्ठित होती हुई निष्कल्प होकर प्रकाशित हो। यह स्थिति अध्यात्म भाषाके अनुसार समस्त क्रियाओंको तिरोहित करके जब हम अकेली ज्ञातिक्रियामें संलग्न होंगे तब बनेगी। आगम भाषाके अनुसार तीन कथायोंके अभावमें सञ्जालनके मयोदयके समय त्रिगुणपूर्वक तीनो योयोकी सम्यक् मयोजना करते हुए कथायोका बुद्धिपूर्वक व्यापार एकदम रोक कर जब हम निर्विकल्प समाधिको उपलब्ध होंगे तब ही हमारी आत्मामें स्वानुभूति प्रत्यक्ष होगी।

इस प्रकार, इस स्वानुभूतिका सम्यग्दर्शनके साथ अन्वय-व्यतिरेक पूर्वक अविनाशायी सम्बन्ध नहीं बैठता। सम्यग्दृष्टि जीव स्वानुभूतिसे युक्त और स्वानुभूतिसे रहित भी पाया जा सकता है। स्वानुभूतिकी उपलब्धि होगी, तो सम्यग्दृष्टिको ही, पर यह भी निर्धारित है कि किमी जीवको किसी भी समय अन्तर्मुहूर्तसे अधिक कालके लिए इसकी उपलब्धि कभी हो नहीं सकेगी। यह स्वानुभूति मोक्षमार्गी जीवको ही होती है। मोक्षमार्ग सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्रकी एकताका नाम है। ‘सम्यक्चारित्र’ स्वग्रहण अवस्था बननेपर सयमी जीवको ही प्राप्त होता है। चौथे गुणस्थानमें क्षायिक सम्यग्दृष्टि जीवको भी सम्यक्चारित्रसे रहित ही कहा गया है। वह वहाँ असयमी ही है। बीतराग भावके बिना शुद्धात्मानुभूतिकी उत्पत्ति असम्भव है। वस्तुमें शक्ति रूपसे विहित भावी पर्यायिका, जानने द्वारा ज्ञान लेना अलग बात है, और उस पर्यायिके प्रकट हो जानेपर उसका साक्षात्कार करना एक बिल्कुल अलग बात है। एक अनगढ़ पाषाणलण्डको देखकर शिल्पी उसमें भगवान्की प्रतिमा बनानेकी सम्भावनाओंका आकलन कर लेता है। वह वास्तवमें उस चट्टानमें अपनी कल्पित कलाकृतिका, जिसे उसने अभी गढ़ा नहीं है, दर्शन ही कर लेता है। वह तो यह भी कह सकता है कि प्रतिमा तो इस पाषाणमें है ही, मुझे प्रतिमाका निर्माण नहीं करना है। मुझे तो केवल उस प्रतिमाके अग्र-प्रत्ययोपरसे अनावश्यक पत्थर छीलकर हटा देना है, ताकि आप भी उस मनोहारी छविका दर्शन कर सकें।

शिल्पीकी यह बात एक दृष्टिसे ठीक भी है, परन्तु चट्टानके भीतर प्रतिमाके दर्शनकी उसकी यह कल्पना, शिल्पीके ज्ञानका ही ताना-बाना है, अनुभवका नहीं। इसका कारण बहुत आसान है। भूत, भविष्य और वर्तमानकी पर्यायोंको जाननेकी क्षमता, ज्ञानमें तो है, अनुभवमें नहीं। अनुभवकी सीमा रेखा जो वर्तमान प्रगट पर्यायिके साथ बँधी है। अनगढ़ चट्टानके भीतर प्रतिमाकी छविका दर्शन करता हुआ भी शिल्पी

न्या बुद्धात्मकी पूर्वा-अर्चना करके प्रभु-पूजनका आनन्द और सन्तोष प्राप्त कर सकता है ? इसी प्रकार वस्तु-स्वरूपको ठीक-ठीक समझना हुआ भी सम्यग्दृष्टि जीव, अपनी विकाररूप परिणति और उदयानिभूत आत्मामें, अपने भीतर क्षणिक रूपसे पड़े हुये, सिद्ध समान शुद्ध, कुद्ध, निर्मल, निराकार, निरञ्जन आत्मका दर्शन करता है, परन्तु यह उसके विरक्षण ज्ञान ही का फल है, अनुभवका नहीं। उसकी आत्मामें यह बात अद्विग रूपसे पड़ी हुई है कि मेरा स्वरूप, मेरा शुद्ध इन्द्रिय ऐसा ही है, परन्तु अभी वर्तमानमें उसका अशुद्ध तथा विकारी परिणमन हो रहा है। विकारोको हटा देनेपर मेरी भी ऐसी ही शुद्ध-पर्याय प्रगट हो जायेगी, वैसी सिद्ध भगवान्की हो गई है।

समयसारके टीकाकार जयसेनाचार्यने इसी प्रकार स्वानुभूतिको निश्चय, अभेद-रत्नत्रयके साथ ही स्वीकार किया है। अतः उसकी उपलब्धि सप्तम गुणस्थानमें और उसके ऊपर ही उन्होंने स्वीकार की है। उनके शब्द हैं—‘शुद्धात्मसुखानुभूतिरूप स्वस्ववेदनज्ञान वीतरागमिति। इव व्याख्यान स्वस्ववेदनव्याख्यान-काले सर्वत्र ज्ञातव्यम्’।

पण्डित राजमलजीने पञ्चाध्यायीमें स्वानुभूतिको मतिज्ञानके भेदमें लिया है। उन्होंने सम्यग्दर्शनकी प्राप्तिके साथ ही, स्वानुभूत्यावरण कर्मके क्षयोपशमपूर्वक ही, सम्यग्ज्ञानका अस्तित्व माना है। उसका स्पष्ट निवेद है कि—‘वह आत्मानुभूति, आत्मका ज्ञान विशेष है, और वह ज्ञान विशेष, मध्यगदर्शनके साथ अन्वय और व्यतिरेक दोनोंसे अविनाभाव रहता है। सम्यक्त्व आर स्वानुभूतिका सहभावीपना है, तो यह कहा जा सकता है कि स्वानुभूति ही सम्यक्त्व है, परन्तु वही स्वानुभूतिको ही सम्यक्त्व कह दिया गया है।’

पण्डितजीने जूँकि स्वानुभूतिको स्वानुभूत्यावरणके क्षयोपशमसे प्रकट होने वाली ज्ञानकी पर्याय माना है, इसीलिए उन्होंने सम्यग्दृष्टि जीवमें, निरन्तर, सदाकाल, स्वानुभूतिका अस्तित्व मानते हुए भी उसे लब्धि-उपयोगात्मक स्वीकार किया है। उनकी व्याख्याके अनुसार स्वानुभूतिको सम्यक्त्वके साथ लब्धि रूपसे सम व्याप्ति होते हुए भी, स्वानुभूतिकी उपयोगात्मक दशाके साथ सम्यक्त्वकी विषम व्याप्ति हो बनती है। स्वानुभूति उपभोगमें निरन्तर नहीं रहती।^३

वास्तवमें, बुद्धिपूर्वक रागद्वेषकी परिणति और शुद्धात्मानुभूति एक साथ किमी जीवको हो जाय, बात समझमें नहीं आती। पञ्चाध्यायीकारने भी वस्तुर्ष आदि गुणस्थानोको जघन्य पद लिखा है। आचार्य ज्ञानसागर महाराजने तो आत्मोपलब्धिके तीन भेद बताये हैं—(१) आगमिक आत्मोपलब्धि, (२) मानसिक आत्मोपलब्धि, (३) केवल आत्मोपलब्धि। जहाँ आगमिक आत्मोपलब्धि होती है, वहाँ शुद्धात्मके विषयका श्रद्धान होता है, पर तदनुकूल आचरण नहीं रहता। अध्यात्म शैलीमें उसे सम्यग्दृष्टि नहीं कहते तथापि आगमिक उसे शुद्धात्मके श्रद्धानसे सम्यग्दृष्टि कहते हैं। ‘‘शुद्धात्मा तो उसे भी जागी है, अतः वह भी सम्यग्दृष्टि है।’’ अग्रमस्त साधुके मानसिक आत्मोपलब्धि स्वीकार की गई है। केवल ज्ञान हो जाने पर प्रत्यक्षरूपसे आत्मकी प्राप्ति केवल आत्मोपलब्धि है।^४

आत्मानुभूतिका सीधा सम्बन्ध मवर और निर्जरासे जोड़ा जाना चाहिये। वही उसका अभीष्ट है। निर्जरा राग-व्यापार घटने पर ही प्राप्त होती है। पण्डित टोडरमलजीने इस सम्बन्धमें लिखा है—‘‘बहुरि

१. समयसार, भाषा ९५ की तात्पर्यवृत्ति टीका।

२. पञ्चाध्यायी, अ-२, श्लोक ४०२-३।

३. वही, श्लोक ४०४।

४. समयसार, भाषा २८९, तात्पर्यवृत्तिकी हिन्दी टीका, पृ० २४२।

बीया गुणस्थानविषे कोई अपने स्वरूपका चितवन करै है, ताके भी आश्वय बंध अधिक है, वा गुण श्रेणी निर्जरा नाही है । पचम षष्ठम गुणस्थानविषे आहार-विहारादि क्रिया होतैं, पर द्रव्य चितवनतैं भी, आश्वय बंध बीरा हो है वा गुणश्रेणी निर्जरा हुआ करै है । तातैं स्वद्रव्य परद्रव्यका चितवन तैं निर्जरा बंध नाही । रागादिघटें निर्जरा है, रागादिक अयें बंध है ।

यही निराश्वय सबर-निर्जरा सम्म्यग्दर्शनका फल है । शयो और शयकारोंके कथन देख-सुनकर, उनपर समतापूर्वक, युक्ति, आगम और अनुमानका सहारा लेकर, उनकी विषयार्थ समझनेका प्रयत्न करना चाहिए । विवेकके साथ अपने भीतर समताभाव जगानेका प्रयास करना चाहिए । इसी दुरुषार्थको 'मोक्षमार्ग' बताते हुये पण्डितजीने बड़े सरल शब्दोंमें उसकी सक्षिप्त व्याख्या की है ।

'तातै बहुत कहा कहिये, जैसे रागादि मिटावनेका श्रद्धान होय, सो ही श्रद्धान सम्म्यग्दर्शन है । बहुति जैसे रागादि मिटावनेका जानना होय, सो ही जानना सम्म्यग्ज्ञान है । बहुति जैसे रागादि मिटै, सो ही आश्वय सम्म्यक् चारित्र है । ऐसा ही मोक्षमार्ग मानना योग्य है ।'^१



१. मोक्षमार्ग प्रकाशक, वही, अ-७, पृ० २९७ ।

२. वही, पृ० ३० ।

Refutation of Western Materialism on the Basis of Jaina Philosophy

Muni Mahendra Kumar B Sc (Hons)

Materialism is found expounded in the Western philosophy right from the period of the ancient Greek philosophers upto the present age. Here we do not intend to go into discussion of its historical evolution and the minor differences in its various forms. We shall only try to discuss it in general and compare it with the Jaina view.

Definition of Matter :—Lenin gives the following definition of matter "We ask, is a man given objective reality when he sees something red or feels something hard etc. or not? If you hold that it is given, a philosophical concept is needed for this objective reality, and this concept has been worked out long, long ago. This concept is matter. Matter is a philosophical category designating the objective reality which is given to man by his sensations, and which is copied, photographed and reflected by our sensations, while existing independently of them". His definition of matter comes very close to the Jaina definition of *pudgala* viz "pudgala is that which possesses in itself the qualities of touch, taste, odour and colour". Even though the Jaina philosophy denies the possibility of perception¹ of the ultimate atoms (*paramānu*) of matter through sensory means, it accepts the quality of *mūrtatva*, being objectively existent even in a *paramānu*. Also both the materialism and the Jaina philosophy recognise matter as an objective reality. In the words of Lenin, "the sole property of matter, with whose recognition Philosophical Materialism is bound up, is the property of being an objective reality, of existing outside our mind".²

Reality of Soul :—Whereas materialism and the Jaina philosophy hold similar views regarding the reality of matter, they differ from each other regarding the reality of soul. According to the Jaina metaphysical view, all the five *astikāyas* including soul are ultimate realities, whereas according to materialism, only the matter is the ultimate reality, while reality of soul is denied. There is, however, a difference between the old materialism and the modern dialectical or scientific materialism. Whereas the former considers soul or consciousness to be identical with matter,³ the latter holds an opposite view. Dialectical materialism as well as epiphenomenalism consider mind to be different from matter, all the same mind is not attributed a status of an ultimate reality. In contrast to this, the Jaina philosophy asserts an independent existence of soul.

Refutation of Materialism :—There are three important arguments adduced in proof of materialism.

- (i) The Methodological Argument,
- (ii) The Mechanical Argument,
- (iii) The Cosmological Argument⁴

We shall try to examine critically these arguments one by one.

The Methodological Argument.—Bahm⁶ says that the assumption of an immaterial psychical substance which is persistent, independent and distinct from the body is prescientific and unscientific. Whoever holds such view is still on the level of the nature-people, who conceive every process as the act of an invisible demon. Experience reveals nothing more than the body and its organs. Everything which this organism does, and which transpires within it, must be conceived as the functions of its organs. The assumption of a psychical substance is a metaphysical dogma which is at once superfluous and untenable and which exact science must eliminate entirely.

This argument readily wilts upon examining from epistemological and psychological points of view. For the assertion that knowledge is essentially a characteristic of soul (or a psychical reality) is not a metaphysical dogma but an epistemological fact. That only "living beings" are capable of "knowing" is an empirical fact and at once serves as a criterion for distinguishing "life" from "matter". The whole process of "knowledge" cannot be fully explained merely on physiological basis. Hence, a "psychical reality" is an empirical necessity. Also, all the psychical processes such as thinking, experiencing, remembering, feeling and willing are unexplainable on mere physiological or material definitions. Thus, we have to assume a psychical substance distinct from the body, and as such, this assumption is neither unscientific nor contradictory to experience, as alleged by the above argument.

The materialists try to endorse the methodological argument on the following line of reasoning:

"At any rate experience never reveals any psychical substance distinct from the psychical processes, which must be regarded as substrate of our thinking, feelings, and willing. It is characteristic of psychical processes that they always appear to us only as occurrences, as effects in which there is no room for a substantial substrate. If, however, in spite of this fact we speak of a soul or mind, our authority for this mode of speech really lies in what we have previously described fundamental apperception. The function of judgement, once evolved, can only appropriate a thought-content in the form of subject and predicate. So long as psychology uses this soul-concept in the same manner as the physicist speaks of magnetism and electricity, where magnetic and electric phenomena are most certainly all that is really given, so long as the soul is only regarded as the subject of psychical processes and is not considered as a self-existent substance, this form of expression cannot be called unscientific. As soon, however, as we assume a psychical substance apart from the body, having independent existence and even continuity of existence after death, we are then going beyond evidence given in psychical experience. Every substance, however, no matter how thoroughly everything materialises, is eliminated from it, is still always represented to the mind under a material aspect. Everything which persists must, by the very necessity of our ways of thinking, occupy space and hence be material. The assumption of a soul-substance, which materialism so strenuously and indeed so justly rejects, therefore, finally leads to materialism."⁷

This reasoning is, however, erroneous in itself. It follows from the above statement that the materialist is at least ready to recon the existence of psychical processes. Now it is as simple as anything to deduce the existence of a psychical reality from the psychical processes. For, the modern physics has shown that experience never reveals any physical substances distinct from the physical processes, and still it is only these processes which give the materialists (and other realists) a clue to the objectively real existence of matter. In the same way, if psychical reality is deduced from the psychical processes, which are otherwise unexplainable, how it becomes unscientific and contrary to experience?

There is another flaw in the above reasoning. It is argued that everything which persists must, by the very necessity of our ways of thinking, occupy space and hence be material. This statement can be divided into two parts: (a) that, which persists must occupy space, and (b) that which occupies space is material. Deduction of (a) is based on the very necessity of our ways of thinking. This is acceptable.⁹ But how (b) is deduced? Extension in space does not necessarily mean materiality. Hence it would be wrong to conclude that psychical reality is material. The fact is that psychical reality does occupy space, but it is not material.

Further, materialism is, in the words of W. Jerusalem, proved to be unscientific thus: "Strict scientific method, which aims to confine itself to the description of facts, teaches us that there is something given in our ordinary experiences as well as in our most profound emotions, which is essentially distinct from everything perceivable by sense, from everything material."¹⁰

Again it may be added here that materialism is insufficient to explain the phenomena of extra-sensory perception, clairvoyance, telepathy, memory of previous births, etc. Numerous instances of such phenomena have certainly been known to have taken place and the parapsychologists all over the world are busy now-a-days with their investigations on these events. Especially the cases of memory of previous lives, which is termed as extra-cerebral-memory avoedly confirm the existence of the psychical reality distinct from body having independent existence and even continuing to exist after death.¹⁰

Thus the methodological argument completely falls to the grounds.

2. *The Mechanical Argument* —The main argument put forward by the materialists to sustain their view is based on the law of the conservation of matter and energy (or mattergy).¹¹ According to this law, the total amount of matter and energy (or mattergy) always remains constant, it can neither be increased nor diminished. All becoming consists only of the transmutation of energy into different forms. Now, the materialists contend that if we assume a psychical substance (mind or consciousness) as something distinct from body and non-physical, the above law gets violated. For, if the life-energy, which is found to get increased as a result of the reactions of the physical substance (such as food, water, heat) is different from the physical energy, it

would mean that the energy in the form of increased life-energy is newly created (for it being non-physical it cannot be considered to be the transmutation of physical energy) Again if the non-physical mind causes the physiological motion, (such as contraction of muscles) through its own initiative, it would mean that new energy is created in the form of the physiological motion (for the resultant energy being physical, it cannot be considered as the transmutation of non-physical energy.) Thus, the above assumption contradicts the principle of the conservation of mattergy and it is therefore to be rejected as unscientific.¹³

Now this argument of the materialists can be disproved thus ¹³ The application and validity of the principle of the conservation of mattergy is limited to physical and chemical processes But this law is utterly inadequate for the explanation of vital processes. The centralized organisation of all organic being, the remarkable adaptation of all parts to a common purpose, all this cannot be explained in physico-chemical terms. As a matter of fact, the mechanical argument is not an argument, but merely a presupposition. It is only by assuming from the start that every process i.e., vital as well as physical can be explained and described according to the physico-chemical laws, that this protest of the materialists against the violation of the principle of the conservation of mattergy can have any meaning. But if we are guided by the facts, rather than by a definite theory, we must concede that the principle of the constancy of energy contributes absolutely nothing toward simplifying and explaining what really takes place in the sphere of the organic and psychical. The facts which have been established at this point, as well as the present stage of mental evolution, much rather require an entirely different principle of explanation. As a matter of fact, this is conceded by noted scientists. As Wundt¹⁴ has shown, there is kind of creative synthesis active here, whose nature and governing principles still require more careful investigation. The mechanical argument loses its force the moment we relinquish the materialist presupposition and abide by the most unassailable facts of our own experience.

Further, when we examine the above argument in the light of the Jaina Philosophy, we at once get convinced of the former's futility. It may be recalled here that according to the Jaina view

(a) Each of the five *astikayas* constituting the universe is an independent reality.

(b) The principle of conservation is contained in the very definition of reality,¹⁵ according to which it is created and destroyed with respect to its modes while it remains constant with respect to its substance. It follows, then, the *pudgala* (mattergy) ever remains *pudgala* and soul ever persists as soul, in spite of the incessant changes in their modes; that is to say, soul never transforms into matter nor matter transforms into soul.

(c) Consequently, there are two independent principles of conservation. The principle of the conservation of *pudgala* and that of the conservation of soul. According to the former, the total amount of *pudgala* (which would include both matter and all kinds of material energy) remains constant, while according to the latter, the spiritual reality (which would include the soul and its energy) never perishes. The former one is the same as the scientific law of the conservation of matter.

Now on the basis of these facts, the above contention of the materialists can easily be refuted. It can be seen that the vital processes are governed by both the soul's energy as well as physiological (physical) energy. The former is inherent in the soul itself while the latter is obtained through transmutation of physical substances (food, water, etc.) into the basic elements of the body (blood, chyme, semen etc.) which subsequently get transformed into the form of physiological energy. Now, in the above argument the term "life-energy" is used in the transmutation of food, etc., but it is clear that the processes involving such a transmutation are essentially *paudgalika* (or we may say matteric). Hence the energy created thus cannot be considered to be different from physical energy. In other words, the soul's energy cannot be created through the transformation of food etc. It is, in fact, inherent in the soul itself. When the vital energy of the body is said to get increased, it means that the physiological processes transmute food, etc. into the basic elements of the body which serve as the sources of the physiological (physical) energy for carrying on the life-processes. Thus, there is no question of creation of new energy and hence, the law of the conservation is not at all contradicted.

Further, in the reverse process, when it is said that the soul causes the physiological movements through its own initiative, it does not mean that new energy is created in the form of physiological motion. Actually the physiological motion is produced through the transmutation of the physiological energy already stored in the body. The soul's energy (or the will-power) inherent in the soul acting as a governing agent causes the transmutation to take place without itself being diminished. Hence, in this case also, there is no contradiction of the law of the conservation and consequently, the materialist's argument becomes untenable.

3 *The Cosmological Argument* —The materialists claim to base this argument on purely scientific facts. The modern scientific theories, according to them, have proved that 'there was a time when our earth was a glowing gaseous nebulae. At that time, organic life could not have existed upon it, there could have been no human beings and hence no mental activity. It was only after the earth had sufficiently cooled off, and the conditions for the origin of organic life were given, that plant and animal life came into being from which man also was evolved at a later stage. Hence mental life came into existence with organic life and is limited to the presence of its physiological conditions. There is no meaning, therefore, in assuming mind as something distinct from the organism because its origin is connected with the organism and they will certainly perish together' ¹⁶

The modern materialists, on the basis of this theory of earth's formation, conclude that 4000 million years¹⁷ ago, when the earth came into existence there was no life, and hence there was no existence of anything like soul or consciousness of mind. It was 2900 millions years after the birth of the earth that life came into existence. The existence of mammals and birds extend over only to 60 million years while that of man only 1.5 million years. Thus mind is only a very late production. It should therefore be considered only as a qualitative transformation of matter itself, and not as an ultimate reality,

Now the cosmological argument can be shown to be invalid not only on logical basis but on scientific basis too. Modern scientific investigations have made it clear that neither the universe nor "life" is merely confined to the earth¹⁸. Not only this, but the recent researches tend to show that "life" is older than the "earth". The scientists of Bradford University have found in the meteorites some material identical to the one found in the living cells. Commenting on this recent development, the critic of *The Times of India*¹⁹ observes: "Is there life elsewhere in the universe and was there life before the earth was formed? Sceptics and legend-lovers continue to say 'no' and would want a flying saucer with extra-terrestrials in it taken to their door-step before they would believe any such thing. But they have to think again: new evidence has been gathered which shows that *life did evolve independently of what happened on the earth*. Chemical analysis made at Bradford University shows that material identical with sporopollenin, which can only be formed inside living cell, has been found in meteorites. The usual argument advanced here is that it is a contaminant. But since the chemical forms four percent of the meteorites weight, the local contamination theory fails."

"Sporopollenin is the biological material that forms the outer coating of pollen grains. Ordinary physical processes could not have created it on the planet's surface because in such conditions it is unstable and quickly decomposes. It is also felt that *the theory that life on the earth evolved by natural processes out of a prebiotic soup of inorganic chemicals is not necessarily tenable*; The Bradford Researchers think that the earth was *seeded with life from outside* from another world or worlds." Thus it can be seen that the cosmological argument has got subverted on the scientific basis.

Now we shall try to clinch the cosmological argument on logical basis. It is a matter of common experience that living objects essentially differ from material objects in that former possess "consciousness" whereas the latter does not. Now the law of material cause, which is accepted as a fundamental law in logic, states that the quality which is intrinsically non-existent in a substance cannot be created by any kind of transformation. But the above hypothesis of the qualitative transformation assumes the production of "life" from "matter" which essentially lacks "consciousness". Thus, it is inconsistent with the above law, and hence, it must be rejected as illogical.

Also the materialists leave unanswered the important question such as how and why consciousness was created from matter.²⁰ The eminent writer on the history of the universe, J. G. Bennett, in his conclusive remarks on the "Origin" of Life" expresses this thus.²¹ "The conclusion that we are bound to draw from all these considerations is that the fortuitous origin and evolution of life and human culture on the earth must be rejected as contrary to the well-established laws of probability and thermodynamics

"This is, as is well recognised even by mechanistic biologist, not the only serious difficulty. Inert matter is insensitive, life is sensitive. When and how did sensitivity arise from insensitivity? Again, man is conscious and entertains ideas of value and purpose. Inert matter is unconscious and the whole argument in favour of mechanistic theories is that they do not require any assumptions as to conscious purposes at origin of life. How then could consciousness and purposefulness have arisen in a world from which they were previously totally absent."

Further he writes²² : "The obvious difficulty of believing that sensitivity and consciousness could be produced by chemical reactions of inert matter, has led materialistic and mechanistic scientists to make the assumption that these properties must be associated with all matter and make themselves apparent when living bodies having a high degree of organisation, have evolved. Such hypotheses are unsatisfactory inasmuch as they do not account for the transition from the 'atomic' to the 'organic' state of consciousness." Thus the cosmological argument is untenable on logical grounds too.

Lastly, let us consider the argument in the light of the Jain view. The Jain philosophy asserts that all substances including soul and matter have been existent in the universe since ever and will continue to exist till eternity.²³ No new soul is ever created in the universe. Infinite number of souls go on transmigrating from one life to another. Thus birth of a new organism is nothing but transmigration of a soul from its previous life.

It is also asserted by the Jain theory that a suitable structure or matter is required to serve as a nucleus (or birth place) for the soul to take birth in. The nucleus is called as *Yoni*. There are different kinds of *Yonis* for different species. The *yonis* may be composed of totally lifeless matter or of bodies of living organisms or of a combination of both.²⁴ Formation of *yonis* takes place by the suitable combination of the ultimate atoms (*paramanus*) or the molecules (*skandhus*) which continually undergo the processes of "fusion" and "fission" throughout the universe.

Now the fact ascertained by the scientists that no life existed on the earth for a long time (nearly 3000 million years) after formation of the earth can be explained on the basis of the Jain view as follows.

It is highly probable that at the time of formation of the planet earth, the *yonis* were wanting and this condition might have prevailed over for a period of 3000 million years. Also it is unlikely that during this period the environment could have been

congenial for sustenance and growth of living organisms. Hence, the earth would have remained devoid of living beings. Later on, when as a result of the natural processes, the *yonis* would have been formed and also, the environment would have become amicable for sustaining life, the souls (already existing in other parts of the universe) would have started to take birth in the *yonis* and thus would have begun "life" on the earth. Thus it can be said that the assertion of the Jaina philosophy that soul and matter are two independent substances having beginningless existence in the universe convincingly explain the origin of life on the earth without either contradicting the scientific facts or contravening the logical principles.

Thus, all the three arguments adduced in proof of materialism are shown to be fallacious as well as inconclusive.

Reference

- 1 *Materialism and Empirio-criticism*, p. 84
- 2 *Sparśa-Rasa-Gandha-Varnavān Pūṅgalah*, Jain Siddhānta Dīpikā I 11
- 3 *Op cit*, p. 184
- 4 Arch J Bahin Philosophy—An Introduction, Asia Publishing House, Bombay, 1964, pp. 192
- 5 W. Jerusalem An Introduction to Philosophy, Macmillan, New York, 1926 p. 142
- 6 *Ibid*, p. 142
- 7 *Ibid*, pp. 143-144
8. The Jain philosophy, in fact, asserts that extension in space is an inherent quality of all the realities except the space itself (i.e., the ethers, matter and soul)
- 9 *Op cit* p. 145
- 10 The discussion of parapsychological researches in itself is an independent subject and is beyond the scope of the present article. The reader however is referred to various books and journals published on the subject by different institutes of parapsychology.
- 11 In modern science after the discovery of theory of relativity, the two separate laws of the conservation of mass and the conservation of energy have been conglomerated into a single law of the conservation of mass and energy (or mattergy)
12. W. Jerusalem, *op cit*, pp. 142-143.
- 13 *ibid*, pp. 146-147
- 14 Wilhelm Max Wundt (1832-1920), the founder of experimental psychology and author of *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*
15. *Umaswati : Tattvarthasūtra*, chapter 5
- 16 W. Jerusalem, *op cit* p. 143.

17. J G. Bennett : *The Dramatic Universe* Vol IV, Hodder Stoughton, London, 1966, pp. 120-21
18. *Coronet*, Vol. XXVI, No V p 30.
19. Dated, 30th August, 1969, Bombay
20. Cf. Balm, *op. cit.*, p. 203.
21. *The Dramatic Universe*, Vol IV, pp. 113-114
22. *ibid*, pp 123
23. Many of the cosmological questions cannot be answered without accepting beginningless and endless existence of the fundamental substances
24. Umāswāti, *Tattvārthasūtra*, 2-32

लेखसार

जैनदर्शन के आधार पर पाश्चात्य भौतिकवाद का निराकरण

मुनिशो महेन्द्रकुमार, बी० एस्सी० (ऑनर्स)

पाश्चात्य विचारधारा में यूनानी दार्शनिकों के युग से लेकर आज तक जगत् और जीवन के सबंध में भौतिकवाद का ही मुख्य आश्रय लिया गया है। इसके अनुसार आत्मा या चेतनत्व की प्रक्रिया भौतिक तत्त्वों या क्रियाओं का ही एक विकसित रूप माना जाता है। इस सिद्धान्त में तार्किक, यांत्रिक तथा लोकवादी आधार पर शरीर और आत्मा की अभिन्नता प्रतिपादित की जाती है। विद्वान् लेखक ने इस लेख में भौतिकवादियों के इन तीनों ही प्रकार के तर्कों को नवीन वैज्ञानिक परामर्शविज्ञानी तथा अन्य ग्रंथों की सरचना से सबधित तथ्यों के आधार पर तथा विशिष्ट बौद्धिक तर्कों के सहारे सारहीन प्रमाणित किया है। उन्होंने बताया है कि द्रव्यमान तथा ऊर्जा के संरक्षण के नियम के समान आत्मोर्जा के संरक्षण का नियम भी होना चाहिये क्योंकि शरीर और आत्मा स्वतन्त्र एवं एक-दूसरे में अपरिवर्तनशील द्रव्य है। उमास्वाति के द्वारा प्रस्तावित योनियों के आधार पर उन्होंने 'विश्व के उद्भव' के सिद्धान्त को भी जैन दर्शन सम्मत सिद्ध किया है तथा आत्मा के पुण्य अस्तित्व के विरोध में दिये गये तर्कों को अपूर्ण बताया है।

Uttam Satya

Dr B S. Kulkarni, Dharwar

Real aim of man in Jain Religion Jain religion is one of the ancient religions of the world which explains systematically, logically, scientifically the existence of the universe and the working of "Jiva & Ajiva" "Matters". Jain philosophy can be explained in a simple sentence—the systematic working of "Saptatattwa" and "Śaḍdrawya" and this is the peculiarity and speciality of Jain Philosophy. The "Soul" having "Ananta Jñāna", "Ananta Virya", "Ananta Darśana", and 'Ananta Sukha' is immortal and indestructible. In its pure form, the soul is without the bondage of births and deaths and rests in the "Siddha Śīla" which is at the top of Universe where there is no existence of "Ajiva Matters" etc., in the form, as the Jain Ācāryas put it, of "knowledge", To be in the "Siddha Śīla" is the main motto of Jivātma. But because of unavoidable nature of the "Jivātma" through "Yoga", the "Ātma" has become "Jivātma" having come in contact with the 'Ajiva Matters'. Being 'Jivātma', the soul wanders for innumerable years in this 'Saṁsāra' and for thousands of years it might have spent without any organs. After this stage and getting organs whether it is one or five, it might have taken births in the four forms and taking these forms the soul might have or might be wandering taking births and deaths in this Universe, but this is not the real nature of the soul. The real aim and object of the soul is, through its manly efforts to cut off the bondage of the 'Karma' and to achieve its original form and to rest in 'Siddhaśīla' being 'Paramātma', as 'Siddha' or 'Paramātma' having the above said 'Ananta Catuṣṭaya'.

To achieve this goal, the only convenient form is human form. In other forms, the soul only enjoys or suffers mechanically the fruits of 'Śubha Karma' or 'Aśubha Karma' and after completion of the 'Ayukarma', it automatically goes to another form which it deserves, according to its own 'Karma'. In these forms, there is no chance for the soul for human efforts. The human form is achieved by the soul because of its lot of 'Śubhakarma' and it is only in this form the soul has the power of thinking. Because of this thinking power, the soul can think of good and evil and can see the things critically and can come to a conclusion that the only means to lift him towards the path of liberation or salvation is only 'Dharma'.

Definition of Dharma : When we say 'Dharma', it has become routine to believe that 'Dharma' means to follow some 'Vrata' (Vows), 'Niyamas' and worship of God and to give alms etc. From practical point of view, the Jain religion has encouraged this aspect but to attach one-self to the outward 'Vratas' only, the soul cannot lift

itself towards its real goal. Having understood the secret of this, the Jain Acharyas have tried to preach the common people to enable them to uplift their souls. Revered Umāswami in his 'Tattvārthasūtra'¹ has pointed out that the real 'Dharma' is one, which is having all the ten aspects told in the verse and following this 'Dharma' the 'Jīvātma' can become 'Paramātmā'. This is the sum and substance of the verse.

The soul in pure form is without any attachment and is in eternal or permanent pleasure. But the man, through his five organs and four 'Kasāyas' forgets his real goal and does not remember the real things to do and takes it for granted that real 'He' means his outward body. He is caught in the illusion and believes that his youth, his wife and children and his property are permanent and will give him pleasure for ever. This means he believes in the things which are not permanent, which do not give him pleasures forever and also which will not lift his soul towards the real goal. This means the man forgets the right and believes the 'False' and being in this condition he suffers in this 'Saṁsāra'. For the sake of his physical pleasures, to achieve his selfish motives, he does not hesitate to deceive, to abuse, to beat, to kill other people or any being and with ego that he is the only hero or the best person, he follows the wrong path to achieve his ends, following the wrong paths. He does not care to tell lies and he becomes a cruel man through anger. All this means that the soul being caught in this 'Saṁsāra' becomes a victim to 'Kasāyas', untruth and forgets the above said real 'Dharma' having ten aspects. Following this wrong path, this 'Jīvātma' goes round and round in the cycle of births and deaths through the four forms. But the soul wishing for its welfare, it should put itself in the right path and should go on trying to follow the 'Dharma' having ten aspects. This means the man should try to live without giving scope to hurt other beings and follow the non-injurious 'Dharma'. If this effort is continuous, such souls can achieve a place in 'Siddhāśīla' though after a long long period and taking good number of births and deaths.

Now we can deal only with one aspect, out of the ten aspects of 'Dharma' viz, 'Uttama Satya' (Best Truth).

Uttama Satya When talking about truth, the very first question will be the problem of talking that is the capacity of talking. Those beings which cannot talk, there is no problem of truth or untruth. This problem comes only in the beings which are capable of talking. Though the birds and beasts have all the five organs like man and though they understand what we talk, they have no capacity or the fortune to express their thinking or views in terms of words just like man. They do produce voice but that voice does not change into the form of speech. The 'Jaina Acāryas' have divided the 'Karmāṇus' into twenty divisions and have explained their action and effect etc. Out of these 'Karmāṇus' 'Vacanarūpakarmāṇu' is also one 'Karmāṇu dravya'. It should be remembered here that 'Karmāṇu-dravya' is matter. Because of this effect of 'Vacanarūpa Karmāṇu', the voice is produced. The voice thus produced is turned into

words or speech only in the case of human beings. The voice is produced from the bottom of the vocal organ on account of 'Vacana Karmānu', because of the special arrangement in the throat of the human beings, comes out in the form of speech or words. In this context, a verse of a Jain poet-Keshiraja, is worthy of mention.³

The meaning of these verse is that from the 'Prāṇa vāyu' which works as per the desire of the 'Jīvātma', at the bottom of the vocal organ, the voice is produced, like a voice from the trumpet (of a long tapering shape of a horn like shape) and its colour is white and its action is speech or word. The fact that the poet has called the voice as *matter* having white colour is clear proof that poet and grammarian Keśirāja is a pure Jain and has taken this idea from the works of the Jain Ācāryas. It should be remembered that the speech itself has become the main important medium for the development and progress of human civilization and culture. 'Śabda' or speech when taken in view of the nature of the soul, is pure and straight. That is why Truth is described as one of the 'Dharma' of the soul by the Jain Ācāryas. In this context, divine voice produced by the Tirthankaras may be remembered or mentioned here. To explain this fact, a common experience may be given here. If we observe the innocent children who have not understood the deceit, crookedness, selfishness etc., of the world, we see that those children always speak the truth, not only the truth but the naked truth, whatever that they have felt or whatever they have seen. As we all know, children usually are described as Gods or on par with Gods in this world. As one English author has said 'The heaven is full of children'. In one word, we may say that 'God is Truth, Truth is God'.

In following the Truth, which is 'Dharma' of the 'Ātma', lies the welfare of soul, but as explained above, the mundane soul being after the 'Kaṣayas' and having become a victim to selfishness, lust etc., loses the right path and right knowledge and turns to the other ways to fulfil his physical pleasures and falls into the ocean of sin. To gain his ends, to fulfil his desires, the man diverts himself from the Truth and would be caught in the clutches of untruth or falsehood and thus he teases others and destroys them and also destroys himself.

As we all know, that we become victims to the bad habits easily and we find it difficult to cultivate good habits. This is what we see and experience in the day to day life. When a bad habit is continued, it becomes very difficult to escape from its bondage. In the same manner, when once a man starts telling lies, it becomes his habit and he goes on telling lies without any discrimination between his own people or otherwise. He starts without any sense of shame to insult elders or youngsters and goes on using loose talks without caring for the person or situation. He starts telling lies which create shocks and starts moving with ego and boasting himself as if, he were an unparalleled man and for his little benefit, he does not mind to tell lies which may destroy the lives of others. Thus speaking lies in various ways, he becomes a nuisance and due to his harsh and disagreeable talks, he becomes a means to harm a good number of human beings and beings in general. But he does not succeed for a long time. At last,

he is exposed and becomes a disgraceful and not worthy of belief in the society and his position becomes precarious. We all know the proverb that to tell lies is a painful thing and does not bring pleasure. The Jain Acharyas, who have studied minutely the various aspects of human mind have described the various ways of telling lies. When we study this, we will be surprised at the vast knowledge of the 'Ācāryas' in knowing the human mind. On knowing the bad side of the untruth, our minds tremble and automatically we will intend to come to the right path.

After seeing the bad result of telling lies, now we can try to see the effect of telling the Truth. The famous story of king 'Harisandra', who tried his best to maintain his truthfulness though he had not only to suffer a lot of misery but also had to sell his wife, son and himself. He proved that 'Truth is God, God is Truth'. The truthful person achieves his own welfare as well as the welfare of others and becomes worthy of belief and he is loved and almost worshipped by the people. Mahatma Gandhi, who is rightly called the Father of the Nation and who brought Independence to our Motherland, was an ardent follower of 'Truth' and 'Nonviolence'.

One should speak truth, but sometimes speaking truth may bring some danger in certain cases. That is why, we should try to speak truth, in such a way that it should not bring any violence, trouble and shock. That is why it is said 'Satvam brūyāt priyam brūyāt'. We can see a small example here. A Doctor examines a patient and finds that the patient is on the verge of breathing his last. Should the doctor, who understands this fact, tell the patient the naked truth that he would die within a short period? If the doctor tells the truth, the patient might die on the spot. Under such circumstances, a doctor should treat the patient without telling lies to make money but at the same time with patience, he should give treatment to the patient leaving the patient to his own fate.

Another example—suppose a hunter is chasing a deer, when he is running after the deer, he loses the sight of the deer and asks a man about the deer. The man knows in which direction the deer has gone. In this case, what that man should do? If he tells the truth, he will be responsible for the death of the deer. If he tells the wrong direction, he will be responsible for having told a lie. Then what that man should do? There are people who argue that there is no sin, if a lie is told to save a life. But by telling a lie there will be the flow of bad Karma in the soul. Under such circumstances, the only way left for an intelligent man is to keep mum, though he might get abuse from the hunter. There is a proverb in Kannada that 'A marriage should be performed even telling Ten lies'. There is no harm to perform a marriage. But the marriage performed based on the falsehood, if it brings misery to the two souls, what is the benefit of such a marriage and who is responsible for this misery and sin? So it is always better to tell the truth and even telling the truth should be with caution and should bring pleasure to other beings. The words of the person who speaks

truth are lovable and are like nectar. The persons who listen to such words of a truthful person, not only they enjoy but also get inspiration in their lives.

A story occurring in the 'literature' may be described here in short in this context. Once a Jain monk was preaching 'Dharma' to laymen. A thief who listened to the preaching requested the monk to give him also a vow. The monk said, 'You leave your business of stealing'. The thief said that it was the only means for his livelihood and denied to leave it. Then the monk said, 'you take the vow of talking the Truth'. The thief agreed. One day the thief started to steal in the palace. On the way, the guard asked him 'Who are you and where are you going?' 'I am a thief, I am going to the palace to steal', the thief said. A person who is entering the palace to steal, how can he tell this with such a courage? He might be related to the king. Thinking in this line, the guard allowed the thief to enter the palace. The thief stole the ornaments in the palace and left it. Next day, when a search was made to find out the thief, this very thief was caught in a forest with all the ornaments. When he was questioned, he told with courage, that the ornaments belonged to the palace and he had stolen them. Looking at the courage and the manner in which the thief told the truth, the soldiers of the palace, with a notion that he must be a relative of the palace, did not arrest him. Looking at himself, the thief thought his escape was only due to the Truth. So, he knew the importance of the truth and afterwards, not only he left his wrong path but also he took up to the right path and in due course became a liberated soul.

Lastly, we conclude this article, quoting the ideas of the famous Kannada poet Ranna (10th Century) in this behalf as described in his 'Aṭṭa Purāṇa'.¹⁸ Poet Ranna says that there are four categories of people. First one—They talk lovable words and the result of them is also lovable. Second category—Their talk is harsh, but the result is lovable. Third category is their talk is lovable but the result is poisonous. Fourth-category is—Their talk is harsh and the result is also harsh and shocking.

Out of these four categories, there is lot of danger to the society from the people belonging to the third and fourth categories. So, poet Ranna has cautioned to be careful about such people. People belonging to the second category may be all right but what we should try to achieve is to belong to the first category. Their lies the usefulness of the life. The proverb in Kannada 'The person who knows how to talk and what to talk brings the Jewels and the person who does not know how to talk and what to talk brings the quarrel'. Remembering this proverb, we should try to 'Talk' with full control over the tongue, words which bring pleasure to the people and thus try to make our lives useful and pleasant both in this world and in, the so called, the other world.

The truth being the one aspect of the soul, the persons who follow up 'Satya Dharma', such souls do become 'Suddhātmā' and ultimately 'Paramātmā'. There seems no doubt in believing this principle which is preached by the 'Paramātmās' themselves 'Satyaṁ Vada, Dharmam Cara'.

References

- 1 Umaswati: Tattvāsthsūtra, Chapter 9
2. Keshiraj: Sabdamāṇi darpana Pīṭhikā Sandhi, Mangalore, poem 1.
 "अनुकूल पवननिन् जी ।
 वनिष्टदिम् नाभिमूलबोल् रुद्लेय पा ॥
 गिनबोल् शाब्दद्वय्य ।
 जनयिसुमुस् क्षेतमवर कार्यं शब्दम् ॥"
- 3 Ranna: Ajitanāthapurāna. (ed Ramanayacharya), Mysore, 1910, pp 162

सारांश

उत्तम सत्य

डॉ० बी० एस० कुलकर्णी, कन्नड़ शोध सस्थान, धारवाड

जैनधर्म एक प्राचीन धर्म है। इसमें छह द्रव्य और सात तत्त्वोंकी प्रक्रियामें लोककी व्याख्या की गई है। इसमें आत्माको अनन्तचतुष्टयी बताया गया है। यही आत्मा लोकान्त में मिद्धशिला पर विराजना है। लेकिन ससारी आत्माकी गति विचित्र है। वह अनावि कालस चारो गतियोंमें भटक रहा है। उसका उद्देश्य यह है कि वह अपने शुभ प्रयत्ना से कर्म-बन्धोंसे विलग होकर अनन्तचतुष्टयी रूपको प्राप्तकर पद्म सुखको प्राप्त करे और मिद्धशिला पर विराजे। अपनी बुद्धि के कारण मनुष्य सभी प्राणियोंमें श्रेष्ठ है और वही अपने प्रयत्नोंसे यह लक्ष्य प्राप्त कर सकता है। उसकी लक्ष्य प्राप्ति केवल धर्मसे ही हो सकती है।

सामान्यतः धर्मको कर्तव्य और नियमोंके रूपमें माना जाता है। लेकिन केवल इन बाह्य रूपोंमें ही कर्मबंध दूर नहीं होता। इसके लिए धर्मके मन-वचन-काय परिमार्जक उत्तम क्षमादिक दश रूपोंका पालन आवश्यक है। इसमें उत्तम सत्य भी एक है। सत्यका सम्बन्ध विचारों और बचनों या भाषासे संबंधित है। फलतः यह प्रक्रिया केवल मनुष्य जातिसे सम्बन्धित है। मानवकी भाषा वचनरूप कर्माणुओंके कारण होती है। ये वचन कर्माणु द्रव्य होते हैं और सफेद (नीरग) होते हैं। सत्यको आत्माका धर्म बताया गया है। भगवान्‌का वाणी 'दिव्य ध्वनि' कही गयी है। इन प्रकरणोंमें शब्द शुद्ध और मरल होते हैं। ये बच्चोंके समान सत्य होते हैं। लेकिन ससारी मनुष्योंके शब्दोंमें यह शुद्धता कहाँ? वह तो कथायोंके चक्रमें मरल शब्द भूल गया है। सत्यको इस प्रकार बोलना चाहिये जिससे दूसरोंको कष्ट न हो। विषम परिस्थितियोंमें मौन ही श्रेयस्कर है। लेखकने महापुराणकी कथायें इस उद्देश्यको प्रमाणित किया हैं। लेखकने रत्न कविके अनुसार चार प्रकारके मनुष्योंका भी निरूपण किया है प्रिय-प्रिय, कट-प्रिय, प्रिय-कट, कट-कट। हमें अन्तिम दो कोटियों के मनुष्योंसे सावधान रहना चाहिये और स्वयंको प्रथम कोटिका बननेका यत्न करना चाहिये। इसके लिए शुद्ध मरल बोलनेका अभ्यास करना चाहिये। सत्य ही धर्म है, यह 'मरल वद, धर्म चर' से भी प्रकट होता है। सत्यसे आत्मा परमात्मा बनता है।

जैनधर्मका उद्गम क्षेत्र-मगध

प्र० कुण्डदत्त बाजपेयी, सागर (म०प्र०)

भारतके आर्यैतिहासिक कालमें मगध क्षेत्रकी प्रायः अवमानना दृष्टिगोचर होती है। वैदिक आर्योंने मगधकी अपेक्षा पञ्चनन्द देश तथा उसके आगे मध्यदेशको वरीयता प्रदान की। वैदिक सूक्तोंमें उन क्षेत्रोंके विषयमें सम्मानका भाव प्राप्त होता है। वहाँके पर्वतो, नदियों, जनपदों तथा नगरोंके उल्लेख इस बातको सूचित करते हैं कि ई० पू० सातवीं शतीतक भारतका उत्तर-पश्चिमी क्षेत्र तथा मध्यदेश पुण्यभूमिके रूपमें मान्य थे।

वैदिक विचार परम्परा मगध क्षेत्रमें वैदिक कालके पश्चात् पहुँची। काशी तथा अङ्गके पूर्ववाले भू-भागमें स्थानीय स्वतन्त्र परम्परार्यें विकसित थीं। यह क्षेत्र मध्यप्रदेशमें अमरकण्टकसे लेकर वस्तरतकके भू-भागकी अपेक्षा सांस्कृतिक दृष्टिसे अधिक उन्नत था। स्वतन्त्र चिन्तनके फलस्वरूप वहाँ आर्य परम्पराके प्रतिकूल अनेक विचार पल्लवित हो चुके थे। पर्वर्ती वैदिक साहित्यमें मगधके निवासियोंको कीकट, ब्राह्म्य आदि शब्दोंसे सम्बोधित किया गया।

मगधका एक प्रसिद्ध आद्य ऐतिहासिक शासक जरासन्ध हुआ। महाभारत तथा कतिपय पुराणोंमें इस प्रतापी शासकके बारेमें विस्तृत विवरण उपलब्ध हैं। आर्य संस्कृतिके अनुयायी राजाओंसे जरासन्धकी विचारधारा अलग थी। राजनीतिक क्षेत्रसे जरासन्धकी यह बिरोही परम्परा ऐतिहासिक कालमें भी देखनेको मिली है।

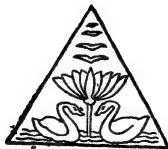
ई० पू० सातवीं शतीके बाद मगध क्षेत्रका आर्थिक एवं राजनीतिक विकास हुआ। व्यवसाय तथा व्यापारकी वृद्धिके फलस्वरूप मगधके अनेक नगर समृद्ध हो गये। इसका प्रभाव प्रशासन तथा अनेक सांस्कृतिक क्षेत्रोंपर पड़ा। शाक्य, लिच्छवि, मल्ल आदि गणोंने शक्तिशाली गणतन्त्र शासन व्यवस्था चलायी। जनक, याज्ञबल्क्य, मैत्रेयी आदि प्रसिद्ध स्वतन्त्रचेता उनके पहले हो चुके थे। उनकी विचार परम्परा ऐतिहासिक कालमें भी मगध क्षेत्रपर व्याप्त रही। ई० पू० छठी शतीमें भगवान् महावीर तथा गौतम बुद्धका आविर्भाव हुआ। उनका मुख्य कार्यक्षेत्र मगध ही रहा। इन दोनों महानुभावोंके अतिरिक्त अन्य स्वतन्त्र विचारशील व्यक्तियोंमें पुराण कश्यप, अजित केशकबली, प्रबुद्ध कात्यायन, आलारकालाम, रुद्रकरामपुत्र, मन्थलि गोशाल आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। इन सभीने अपनी बुद्धि और ज्ञानके अनुसार पृथक्-पृथक् मतोंकी स्थापना की। मन्थलिलोगोशाल, आजीवक सम्प्रदायके जन्मदाता हुए। गया तथा उनके आसपासका क्षेत्र स्वतन्त्र तार्किक विचारोंका मुख्य केन्द्र बना। सिद्धार्थको वही मन्यक्ज्ञानकी प्राप्ति हुई। फिर गौतम बुद्धके रूपमें उन्होंने एक नये धर्मको प्रारम्भ किया।

महावीर स्वामीके पहलेके अनेक जैन तीर्थंकरोंके जन्म, ज्ञान प्राप्ति तथा निर्वाण स्थल मगध क्षेत्रमें ही हैं। इस भू-भागमें विहारोंके अत्यधिक संख्यामें हो जानेसे यह क्षेत्र विहार कहलाया। बौद्धोंके अतिरिक्त, जैनोके भी सचाराय राजगृह, पाटलिपुत्र, गया तथा अन्य अनेक स्थलोंमें प्रतिष्ठित हुए। महावीर स्वामीने मगधकी प्रचलित लोक भाषामें अपने प्रवचन दिये। यह मागधी भाषा धीरे-धीरे अधिकांश भारतकी राजभाषा बन गयी। मौर्य सम्राट अशोकने इसी भाषामें अपनी राजाज्ञायें लिखायीं। पर्वर्ती लेखोंमें एक दीर्घ कालतक इसी भाषाका उपयोग होता रहा।

कौटिल्यके अर्थशास्त्रसे विदित होता है कि उसके पहले सत्रह प्रमुख आचार्य हो चुके थे जिन्होंने धर्म तथा राजनय आदि विषयों पर अपने स्वतन्त्र मत स्थापित किये गये थे। प्रतीत होता है कि इनमेंसे अधिकांश आचार्य मगधके ही थे।

महावीर स्वामीके सम्प्रदायका प्रचार जैन आचार्य परम्पराने विशुद्ध रूपमें किया। गुप्त शासन कालमें मुख्य राजधानी मगधके पाटलिपुत्र नगरमें रही। गुप्तकालके शासकोंने प्राकृतके स्थान पर संस्कृतको राजभाषा बनाया। जैनआचार्यों तथा अन्य लेखकोंने समयकी माँगके अनुरूप अपनी रचनाओंका माध्यम संस्कृतको बनाया। इसी प्रकार, ब्राह्मी लिपिको देशकी मुख्य लिपि बनानेका सौभाग्य प्राप्त हुआ।

जैनआचार्योंके अलावा मगध क्षेत्रके समृद्ध जैन श्रेष्ठियोंने जैन धर्मके विस्तारमें महत्वपूर्ण योगदान दिया। अनेक श्रेष्ठि महोदधि (बंगालकी खाड़ी)के मार्गसे दक्षिण-पूर्व एशियाके देशोंमें व्यापारके लिए जाने लगे। विदेशोंसे अर्जित धनका विनियोग उन्होंने देशके विभिन्न भागोंमें जैनधर्मके प्रसार हेतु किया। उन जैन व्यापारियोंका दृष्टिकोण राष्ट्रवादी था। राष्ट्र की राजनीतिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक उन्नतिको उन्होंने अपने धर्मका अङ्ग मान लिया था।



खण्ड ३ :- Section 3

साहित्य
Literature

जैन आगम साहित्य

साध्वी कनकश्री

जैन साहित्य आगम और आगमेतर— इन दो भागोंमें विभक्त है। जैन वाङ्मय का प्राचीन भाग आगम कहलाता है।

आगम साहित्य चार विभागोंमें विभक्त है— १ अग २ उपाग ३ छेद और ४ मूल। आगम-साहित्यका यह वर्गीकरण प्राचीन नहीं है। हमका प्राचीन वर्गीकरण अग-प्रविष्ट और अग-बाह्य के रूपमें उपलब्ध होता है।

अग-प्रविष्ट साहित्य महावीरके प्रमुख-शिष्य गणधरो द्वारा रचित होनेके कारण सर्वाधिक मौलिक और प्रामाणिक माना जाता है।

अर्हत अपने अनन्त ज्ञान और अनन्त दर्शनके आलोकमें विश्व-दर्शन कर सत्य को उद्भासित करते हैं और गणधर आसन-हितके लिए उसे सूत्र रूपमें गूँघते हैं। वह विशाल ग्रन्थ-राशि सूत्र या आगमके नामसे पुकारी जाती है।^१

अमितज्ञानी केवली तप, नियम और ज्ञानके वृक्ष पर आरूढ़ होकर भव्य जनकोंको प्रबोध देने हेतु ज्ञान की वर्षा करते हैं और गणधर अपने बुद्धिमत् पटमे उस सम्पूर्ण ज्ञान-वर्षाको ग्रहण कर लेते हैं। इस प्रकार वे तीर्थ-श्रितकी दृष्टिसे तीर्थंकरकी वाणीको सूत्ररूपमें गूँघत हैं।^२ यही गणधर सन्दृग्ध साहित्य-राशि अग प्रविष्ट कहलाती है। स्वयिरोने जिस साहित्यकी रचना की वह अनग-प्रविष्ट है। द्वादशापी अग-प्रविष्ट है। उसके अतिरिक्त सम्पूर्ण साहित्य अनग-प्रविष्ट है। ऐसा भी माना जाता है कि गणधरोंके प्रश्न पर भगवान्ने विपदी-उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य का उपदेश दिया। उसके आधार पर जो साहित्य रचा गया, वह अग-प्रविष्ट कहलाया और भगवान्के मुक्त व्याकरणके आधार पर जो साहित्य रचा गया, वह अनग-प्रविष्ट कहलाया।^३

दिगम्बर साहित्यमें आगमोंके ये दो ही विभाग उपलब्ध होते हैं—अग-प्रविष्ट और अग-बाह्य^४ अनग प्रविष्टके नामोंमें अवश्य अन्तर है।

१ आ नि ९२— अत्य मासड अरहा, सुत्त गवति गणहरा निउण।

सासणस्स दियट्ठाए, तओ सुत्त पवत्तई ॥

२ आ० नि० ८९-९० — तव नियमणाणस्स आरूढो केवली अभियज्जाणी।

तो मुयइ नाणवुट्ठि भवियजण विवोहणट्ठाए ॥

त बुद्धिमाण्ण पडेण गणहरा गिण्हिउ निरवसे।

तित्थयर भासियाइ गवन्ति तओपवयणट्ठा ॥

३ विशेषावश्यक भाष्य, ५५०—गणहर धेरककवा आप्सा मुक्क वागरणतो वा।

धुव चल बिसेसतो वा अगाणगेसु नाणत्त ॥

४ तत्त्वार्थसूत्र, १-२० (श्रुतसागरीय वृत्ति)

वैशाख परम्परामें भी प्राचीन विभाग यही रहा है। स्वानाग, नन्दी आदिमें यही उल्लेख है। आगम विच्छेद कालमें पूर्वों और अगोंके जो निर्गुहण वा बोधार्थ बाकी रहे उन्हें पुष्क सजाएँ मिली।

अग-प्रविष्ट

अग प्रविष्ट का स्वरूप सदा सब तीर्थंकरोंके समयमें नियत होता है। इसे द्वादशायी या गणपिटक भी कहते हैं। जैसा कि द्वादशायी नामसे ही स्पष्ट है। अग-साहित्य बारह विभागों या ग्रन्थोंमें विभक्त है, जो इस प्रकार हैं—

१. आचाराग	२ सूत्रकृताग
३ स्वानाग	४ समवायाग
५. अगवती	६ ज्ञाताधर्मकथा
७ उपासकवशा	८ अन्तर्कृद्वा
९ अनुत्तरोपपातिकवशा	१० प्रथम-व्याकरण
११. विपाकश्रुत	१२ दृष्टिवाद

दृष्टिवाद वर्तमानमें अनुपलब्ध है।

अनग-प्रविष्ट

अनग-प्रविष्ट साहित्य तीन भागों विभक्त है—उपाग, मूल, और छेद-सूत्र। अनग-प्रविष्ट साहित्य नियत नहीं होता।

उपाग

उपाग साहित्य का पल्लवन स्वविर-आचार्योंने अग-साहित्यके आधार पर ही किया था, ऐसा उसके नाम और सङ्ख्या-नाम्यसे प्रतीत होता है।

उपाग बारह हैं—

१ औपपातिक	२ राजप्रवर्णीय
३ जीवाभिगम	४ प्रज्ञापना
५. जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति	६ सूर्यप्रज्ञप्ति
७ चन्द्रप्रज्ञप्ति	८ निरयावलिका
९ कल्पवर्तसिका	१० पुष्पिका
११ पुष्पशूलिका	१२ वृष्णि-दशा

अग-प्रविष्टके बारहवें अग—दृष्टिवादके लुप्त हो जाने पर भी उसका उपाग "वृष्णिदशा कैसे सुर-सित रह गया, यह भी शोध-विद्वानोंके लिए विचारणीय प्रश्न है।

मूल चार हैं

दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, अनुयोगद्वार और नन्दी।

छेद सूत्र चार हैं

निशीथ, व्यवहार, बृहत्कल्प और दशाश्रुतस्कन्ध।

कर्तृत्व

जैन-परम्परामें अर्हत् प्रोक्त, गणधर-सूत्रित, प्रत्येक बुद्ध सूत्रित, और स्वाधर रचित बांगमयको प्रमाण-भूत माना है ।^१ अतः आगम-नाङ्गमयकी कर्तृताका अब उन्हीं महनीय व्यक्तित्वों को उपलब्ध होता है ।

अङ्ग-साहित्यके अर्थके उद्गाता स्वय तीर्थंकर हैं और उसके सूत्रयिता हैं प्रज्ञापुरुष गणधर ।

शेष साहित्य प्रवाहित हुआ है चतुर्विंशत्पूर्वी, दशपूर्वी और प्रत्येक बुद्ध आचार्यों और भुनियोंके मनीषा हिमालयसे ।^२ आचार्य वट्टकेरने भी गणधर कवित, प्रत्येकबुद्ध कवित, भुतकेवली कवित और अमिन्नदस-पूर्वी कवित सूत्रों को प्रमाण माना है ।^३

इस दृष्टिसे हम इस तथ्य तक पहुँचते हैं कि वर्तमान अब प्रविष्ट साहित्य के उद्गाता हैं, स्वय भगवान् महावीर और रचयिता हैं उनके अनन्तर शिष्य आचार्य सुधर्मा ।

अनग-प्रविष्ट साहित्य कर्तृत्वकी दृष्टिसे दो भागोंमें बँट जाता है—कुछेक आगम स्वविरों द्वारा रचित है और कुछ द्वादशांगोसे निर्युद्ध—उद्घुत है ।

रचनाकाल

जैसाकि पहले बताया जा चुका है, अग-साहित्यकी रचना गणधर करते हैं और उपलब्ध अब गणधर सुधर्माकी वाचनाके हैं । सुधर्मा स्वामी भगवान् महावीरके अनन्तर शिष्य होनेके कारण उनके समकालीन थे । इसलिए वर्तमान अङ्ग साहित्यका रचनाकाल ई० पू० छठी शताब्दी सिद्ध होता है ।

अग-बाह्य साहित्य भी एक कर्तृक नदी है, इसलिए उनकी एक सामयिकताकी तो कल्पना भी नहीं की जा सकती । फिर भी आगमोंके काल—निर्णयकी दृष्टिसे हमारे पास एक ठोस आधार है । वह यह है कि श्वेताम्बर परम्परामें सर्वमान्य बत्तीस सूत्रोंका व्यवस्थित सकलन आचार्य देवद्विगणीके सान्निध्यमें सम्पन्न हुआ था । उनका समय है ईसाकी चौथी शताब्दी । अतः आगम-सकलनकी दृष्टिसे आगमोंका रचनाकाल यही उपयुक्त ठहरता है । वैसे ईस्वी पूर्व छठी शताब्दीसे ईस्वी चौथी शताब्दी तकका समय आगम रचनाकाल माना जा सकता है । दिगम्बर परम्परामें अनुसार वीर निर्वाणके ६८३ वर्षके पश्चात् आगमोंका मौलिक-स्वरूप नष्ट हो गया । अतः उसे वर्तमानमें उपलब्ध आगम साहित्यकी प्रामाणिकता मान्य नहीं है ।

दिगम्बर आम्नायमें आगम लोपके पश्चात् जो साहित्य रचा गया उसमें सर्वोपरि महत्त्व वट्ट क्षण्डायम और कवाय-प्राभुतका है ।

अब पूर्वी और अगोके बचे-बचे अशोक की भी लुप्त होनेकी सम्भावना स्पष्ट दिखाई देने लगी तब आचार्य धरसेन (विक्रम दूसरी शताब्दी) ने अपने दो प्राज्ञ शिष्यों—भूतबली और पुण्यवन्तको श्रुताम्नाय कराया । इन दोनोंने वट्टक्षण्डायमकी रचनाकी । लगभग इसी समयमें आचार्य गुणधरने कवाय-प्राभुतकी रचनाकी । ये पूर्वोक्त शेषाश है, इसलिए इन्हें पूर्वोक्त उद्घुत माना जाता है । ये ही दिगम्बर परम्परामें आधारभूत ग्रन्थ हैं ।

१ अर्हत्प्रोक्त गणधरदृग्ध प्रत्येकबुद्धदृग्ध च ।

स्वविरचयितच तथा, प्रमाणभूत त्रिषा सूत्रम् ॥

२ झोणसूरि, ओ नि पृ ३

३ मुलाचार, पृ ८०—सुत गणधरकवित, तहेन पत्तेय बुद्धकवित च ।

सुदकेवलिणा कवित अमिन्नदसपुत्रिकवित च ॥

वैतान्तर मान्यताके अनुसार तीव्र गतिसे ह्रासकी ओर बढ़ती भूतलोलतस्विनीकी समय-समय पर होनेवाली आगम-ग्रन्थकाओंके माध्यमसे बचा लिया गया। फलतः नाना परिवर्तनोंके बावजूद भी वर्तमानमें उपलब्ध श्रुतांगकी मौलिकता अस्ति है। इसी विषयायके आधार पर वैतान्तर मूर्तिपूजक परम्परा ४५ आगम-ग्रन्थोंको प्रमाणभूत मानती है तथा स्थानकवासी और तेरापची परम्पराएँ ३२ सूत्रों को। प्रकीर्णकोके अतिरिक्त ३२ सूत्रोंकी प्रामाणिकतामें तीनों ही परम्पराएँ एक मत हैं। प्रस्तुत निबन्धके माध्यमसे हमें वैतान्तर-परम्परा सम्मत इन्हीं ३२ आगम ग्रन्थोंको आधार मानकर कुछ चर्चा करनी है।

मैं एक-एक आगम-ग्रन्थका औपचारिक परिचय देनेका प्रयत्न न कर सीधे तथ्योंके प्रागणमें उतर जाना चाहती हूँ। ताकि हम आगम-साहित्यकी प्रदेश-भूमिकाओं पर समझतासे विचार कर सकें।

आगमोकी भाषा

दूसरोंके साथ सम्पर्क स्थापित करनेका सशक्त माध्यम है भाषा। भाषाका प्रयोजन है, अपने भीतरके जगत्को दूसरोंके भांतरी जगत्में उतार देना। इस दृष्टिसे भाषा एक उपयोगिता है। किन्तु उस समय भाषा मात्र उपयोगिता न रहकर अलङ्कार और बडप्पनका मलदण्ड बन गई। विद्वान लोग उस सास्कृत भाषामें बोलने लगे, जो जनसाधारणके लिए अगम भाषा थी।

महावीरका लक्ष्य था—सबको जगाना। सबको जगानेके लिए सबके साथ सम्पर्क स्थापना आवश्यक होता है। मात्र आमिजात्य भाषा या पण्डितोंकी भाषा जन-सामान्यके साथ सम्पर्क स्थापित करनेमें सहायगी नहीं बन सकती। अतः महावीरने जन भाषाको ही जन-सम्पर्कका माध्यम बनाया। वह थी उस समयकी लोक भाषा-प्राकृत। वह भाषा मगधके आधे भागमें बोली जाता थी, अतः वह अर्ध-भाषाभी भी कहलाती थी। अर्धभाषाभी उस समयकी प्रतिष्ठित भाषा थी। वह आर्य-भाषा मानी जाती थी। उस भाषाका प्रयोग करनेवाले भाषा-आर्य कहलाते थे।^१

प्राकृतका अर्थ है—प्रकृति-जनताकी भाषा। भगवान् महावीर जनताके लिए, जनताकी भाषामें बोले थे, अतः ये जनताके बन गए।

प्राकृत भाषामें निबद्ध होते हुए भी जैन आगम साहित्यको भाषाकी दृष्टिसे दो युगोंमें बाँट सकते हैं। ई० पू० ४०० से ई० १०० तकका पहला युग है। इसमें रचित अङ्गोकी भाषा अर्ध-भाषाभी है। दूसरा युग ई० १०० से ई० ५०० तकका है। इसमें रचित या निर्युद्ध आगमोकी भाषा जैन-महाराष्ट्री प्राकृत है।

बैसे समकालीन ग्रन्थोंकी प्राकृत भाषामें भी परम्पर पर्याप्त भिन्नता है। जैसे सूत्रकृतांगकी भाषा दूसरे ग्रन्थोंकी भाषासे भिन्न ही पड़ जाती है। उसमें ऐसे अनेक शब्द प्रयुक्त हुए हैं, जो व्याकरणके नियमोंसे सिद्ध नहीं होते। इससे सूत्रकृतांगकी प्राचीनता सिद्ध होती है। आचारांग प्रथम और द्वितीयकी भाषाका प्रवाह तो एकदम बदल गया है।

शैली

आगम ग्रन्थोंमें गद्य, पद्य और चम्पू—इन तीनों ही शैलियोंका प्रयोग हुआ है। आचारांग (प्रथम) चम्पू-शैलीका उत्कृष्ट उदाहरण है। फिर भी किसी ग्रन्थमें आदिसे लेकर अन्त तक एक ही शैलीका निर्वाह

१ समवाओ, ३४१

भगव चण अद्धभागदीए भासाए धम्म माइक्खइ।

२ पम्मवणा १:६२

भासारिया जे ण अद्धभागहाए भासाए भासति।

हुआ हो ऐसा नहीं लगता । यहाँ तक कि एक ही ग्रन्थकी शैलीमें विभिन्न स्वरों पर पर्याप्त अन्तर आ गया है । शास्त्रार्थकथाके प्रथम अध्यायनको पढ़नेसे लगता है, हय 'काव्यम्बरी' की पहुराईमें गोता लगा रहे हैं ।

आठवें नौवें और सोलहवें अध्यायनमें आजकी उपन्यास शैलीके बीच प्रस्फुटित होते प्रतीत होते हैं । अन्यत्र एकदम साधारण शैली भी अपनायी गयी है ।

गद्य भागके बीच या अन्तमें गद्योक्त अर्थको पद्य-संग्रहमें गूथा गया है । ऐसी शैली उपनिषदोंकी रही है । जैसे प्रश्नोपनिषद्में लिखा है—स एषोऽकलोऽमृतो भवति, तदेव इलोक

अरा इव रचनाभी कला यस्मिन् प्रतिष्ठिता । त वेद्यं पुरुष वेद (यथा) मा वो मृत्यु परित्यथा ॥ (प्रश्नो० ६।५।६) तुलना करें—

चउत्थ पय भवइ, भवइ य इत्थ सिलोगो—येदेइ हियाणुसासण सुत्सुसइ त च पुणो अहिठ्ठए ।

नयमाण—अएण मज्जइ, विणयसमाही आययट्ठीए ॥^१

अनुष्टुप् या अन्य वृत्तों वाले अध्यायनोके अन्तमें भिन्न छन्द वाले श्लोकोंका प्रयोग कर आगम-साहित्यमें महाकाव्य शैलीका भी सस्पर्श हुआ है ।

आगम ग्रन्थोंमें छन्दकी दृष्टिसे "चरण" में अक्षरोंकी व्युत्पन्निकता भी उपलब्ध होती है । वैदिक युगमें भी ऐसा होता था । वहाँ जिस चरणमें एक अक्षर कम अधिक हो उसे क्रमशः निचित और भूरिक कहा जाता है^२ तथा जिस चरणमें दो अक्षर कम या अधिक हो उसे क्रमशः विराज और स्वराज्य कहा जाता है ।^३

विषय वस्तु और व्याख्या

आचार्य आर्यरक्षितने व्याख्याकी युविधाके लिये आगम-ग्रन्थोंको चार अनुयोगोंमें विभक्त कर दिया । जैसे—द्रव्यानुयोग, चरणकरणानुयोग, गणितानुयोग और धर्मकथानुयोग^४ । इस वर्गीकरणके पश्चात् अमुक-अमुक आगमोंकी व्याख्या अमुक-अमुक दृष्टिकी प्रधानतासे की जाने लगी । जैसे सम्पूर्ण आगम-बाह्यगमय विषुद्ध अध्यात्म-धाराका प्रतिनिधित्व और प्रतिपादन करता है फिर भी उसमें अनेकानेक विषयोंकी पूर्ण स्पष्टता और उन्मुक्तताके साथ प्रस्तुति हुई है । आयुर्वेद, ज्योतिष, भूगोल, खगोल, शिल्प, संगीत, स्वप्न-विद्या, वाद्य-यन्त्र, युद्ध-सामग्री आदि समग्र विषयोंकी पर्याप्त जानकारी हमें आगमोंसे प्राप्त हो सकती है ।

एक ही स्थानागमें कम-से-कम १२०० विषयोंका वर्गीकरण हुआ है । भगवतीसूत्र तो मानो प्राच्य-विद्याओंका आकर ग्रन्थ है । विषय ब्रविध्यकी दृष्टिसे विद्वानोंने स्थानाग और भगवतीको विषयकोष जैसा महत्त्व दिया है ।

आगमोंमें ऐसे सार्वभौम सिद्धान्तोंका प्रतिपादन हुआ है, जो आधुनिक विज्ञान-जगत्में मूलभूत सिद्धान्तोंके रूपमें स्वीकृत है । जहाँ तक मैंने पढ़ा और जाना है, स्थानाग या भगवती जैसे एक ही अगका

१ दशवैकालिक ९।४।२१

२ ऋक् प्रातिशाख्य, पाताल १, "एतन्न्यूनाधिकं सैव निचुद्वनाधिकं भूरिक ।"

३ शीनक ऋक् प्रातिशाख्य, पाताल १७।२—

विराजस्तूतस्त्वाहुर्वाभ्या या विषये स्थिता ।

स्वराज्य एव पूर्वस्य या काश्चैन गता ऋक् ॥

४ आवश्यककथा, श्लोक १७४

संन्यास परित्याग कर लेनेसे हजारों विविध प्रतिपादोंके भेद-ग्रन्थोंका गम्भीर ज्ञान तथा साथ ही भारतीय ज्ञान-चरित्रा और सौन्दर्यका अमरपरिचय प्राप्त हो सकता है ।

क्या आगम साहित्य नीरस है ?

जर्मन विद्वान् डॉ विन्टरनिट्जने लिखा है—“कुछ अपवादोंके सिवाय जैनोंके पवित्र-ग्रन्थ बृहती तरह नीरस, सामान्य और उपदेशात्मक है । सामान्य अनुष्ठानोंकी हम उनमें आज तक भी बहुत कम रुचि पाते हैं । इसलिये वे विशेषज्ञोंके लिये ही महत्वपूर्ण हैं । वे सामान्य पाठकोंकी रुचिका दावा नहीं कर सकते ।”

डॉ. विन्टरनिट्जके इस कथनमें आंशिक सच्चाई हो सकती है, पर उनके इन विचारोंमें सर्वथा सहमत नहीं हूँ । क्योंकि वे विशेषज्ञोंके लिये ही महत्वपूर्ण हैं—इन विचारोंका निरसन स्वयं डॉ विन्टरनिट्जकी अग्रिम पंक्तियोंमें हो जा ता है । आगे उन्होंने लिखा है—जैनोंने हमेशा यह ध्यान रखा है कि उनका साहित्य जनता तक पहुँचे, इसीलिये उन्होंने सैद्धान्तिक ग्रन्थ व प्राचीन साहित्य प्राकृत-भाषामें लिखा ।¹ अतः वे मात्र विशेषज्ञोंके लिये ही उपयोगी हो, ऐसा नहीं लगता । ह्रीं प्राकृत भाषाके अध्ययन-अध्यापनकी परम्परा छूट जाने या उसकी लोक-भाषाके रूपमें प्रतिष्ठा न रहनेके कारण सामान्य जनताके लिये वे सुगम या सुजय नहीं रह सके । लेकिन हर युगके मनीषी आचार्यों और विद्वानोंने विशाल आगम-ग्रन्थोंके प्रतिपादको युग भाषामें प्रस्तुत करनेका तथा प्रयत्न किया है । युगप्रधान आचार्य श्री तुलसीके वाचना प्रमुखत्वमें चल रहे आगम-सम्पादनका उपक्रम उसी शृङ्खलाका एक सुदृढ कड़ी है ।

दूसरी बात है नीरसताकी, लेकिन वस्तु स्थिति यह है कि विषयोंकी विविधताके कारण इन्हें पढ़नेमें रुचि और ज्ञान-दानो परिपुष्ट होते हैं ।

जैन आगम-साहित्य उपमाओं और दृष्टान्तोंमें भरा पड़ा है । देश, काल, क्षेत्र, मर्यादा और संस्कृतिके अनुरूप अनेक उपमाएँ व दृष्टान्त प्रचलित होते हैं । इनके प्रयोगसे प्रतिपाद्यमें प्राण भर जाते हैं । वह सहज ही हृदयगत हो जाता है । आगम-साहित्यमें गम्भीर अर्थ भी सुबोध और सरस शैलीमें प्रकट हुआ है । इसमें उपमाओं और दृष्टान्तोंका अनन्य योग रहा है । उत्तराध्ययन एक पवित्र धर्मग्रन्थ है । पर उसमें प्रयत्न उपमाओंकी बहुलताके कारण ऐसा लगता है, यह कोई काव्य-ग्रन्थ है । सम्भव है इसी लिये स्वयं विद्वान् विन्टरनिट्जने इसे अगम-काव्य कहा है ।

वे आगे लिखते हैं—जैन-आगमोंमें उदाहरणों और उपमाओंके माध्यमसे सिद्धान्तोंकी बात कहनेका अद्वितीय तरीका दृष्टिगत होता है । उनके इस कथनमें पर्याप्त यथार्थताके दर्शन होते हैं । क्योंकि अनेक स्थलों पर ऐसी व्यावहारिक उपमाओंका प्रयोग हुआ है, जिनके माध्यमसे वर्ण्य विषयमें सजीवता आ गई है । जैसे—“गाहण सरह बाले, इत्थी वा मुडगामिणी ।”²

समुद्रमें तीव्र गतिसे दौड़ती हुई जहाजको जिसके बिचाल पाल बन्धे हैं, कैसी सजीव और बिरल उपमासे उपमित किया गया है—

1 A History of Indian Literature P 466

2. " " " " P 443

३ सूयगढी—३१।१।१६

‘वितत पम्सा इव गरुड जुवई ।’

—जैसे कोई गरुड-युवती पल फैलाए भागी जा रही हो ।

दोनों कानोंमें झूलते चमकीले कुम्हल युगलके मध्य स्थित दिव्य आकृतिको वर्णित करते हुए लिखा है—मानो पुनमकी रातमें क्षनि और मङ्गल नक्षत्रोंके बीच नयनानन्द शारदीय चन्द्र उग आया हो ।^२

समुद्री तूफानमें प्रताडित उछलती-गिरती और डूबती-तीरती नौकाका उरप्रेसावोंके माध्यममें कितना सजीव चित्र खोचा गया है “जाता”के नीचे अध्ययनमें—

“भयकर समुद्री तूफानके कारण नौका ऊपर उछलती है और एक झटकेके साथ पुन नीचे गिरती है, जैसे करतलसे आहत गेंद बार-बार पत्थरके आगममें उछलती-गिरती है । ऊपर उछलती हुई वह ऐसी लगती है जैसे विद्या-मिथ कोई विद्याधर-कन्या हो और नीचे गिरती हुई वह ऐसी लगती है, जैसे विद्या-भ्रष्ट कोई विद्याधर बाला आकाशमें गिर रही हो । तेजी से इधर-उधर दौड़ती हुई वह ऐसी लग रही है, मानो बरुडकी तेज गतिसे भयभीत कोई नाग-कन्या इधर-उधर बीड रही हो । तीव्र-गतिसे आगे बढ़ती वह ऐसी लगती है, मानो जनताके कोलाहलसे चबराकर कोई अश्व-किशोरी स्थान-भ्रष्ट हो, भागी जा रही हो । गाठमें टपकते जल कणोंसे वह ऐसी लगती है मानो कोई नबोड़ा पतंगके बियोगमें आसू बहा रही हो । क्षणभरकी स्थिरतासे वह ऐसी लगती है, मानो कोई योग-परिब्राजिका दूस्त्रोंको छानेके लिये कपटपूर्ण ध्यान कर रही हो ।”^३

अस्तु, जहाँ तक मैं सोचती हूँ आगम-साहित्यके प्रति यदि हमारा दृष्टिकोण सम्यक् हो जाता है तो कोई कारण नहीं, उसकी रमात्मकता और लयात्मकतामें भी हमें गौरवता या विसंगतियोंकी प्रतीति हो ।

जैसा कि पूर्वमें बताया जा चुका है, जैन-आगम विशुद्ध अध्यात्म-शास्त्र है । अध्यात्मकी यात्रा पर यात्रायित व्यक्ति इनका अनुशीलन कर चैतन्य जागरण—सम्यक्त्वसे लेकर मोक्षप्राप्ति तककी समग्र प्रक्रिया जान-समझ सकता है । फिर भी वर्तमानके सन्दर्भमें यदि हम पूर्व मान्यताओं और प्रतिबद्धताओं से ऊपर उठकर व्यापक दृष्टिसे आगमों का अध्ययन-अनुशीलन करें तो पाएँगे कि आधुनिक युगकी सर्वाधिक चर्चित और मान्य सभी ज्ञान-शाखाओं का विकसित और प्रामाणिक आधार हमें यहाँ उपलब्ध होता है ।

शरीर विज्ञान (Physics)

गतिविज्ञान (Dynamics)

रसायन-शास्त्र (Chemistry)

गणित (Mathematics)

चिकित्सा-विज्ञान (Biology)

मनोविज्ञान (Psychology)

परामनोविज्ञान (Parapsychology)

इन समग्र विषयोंसे सम्बन्धित प्रचुर-सामग्री आगमोंमें बिखरी पड़ी है ।

१ जाताधर्मकथा—८।४०

२ " " १।५६

३ " " ९।१०

मनुष्य के शरीर-निर्माण और व्यक्तित्व निर्माणकी दृष्टिसे माता-पिता का क्या अनुदान रहता है, इस दृष्टिसे ठाण (३-४९४-४९५) द्रष्टव्य है। आगम-ग्रन्थोंमें निविष्ट गर्भाधान कृत्रिम गर्भाधान और गर्भसंक्रमणकी प्रक्रियाको आगने वाला व्यक्ति वैज्ञानिक उपलब्धि “परखनली शिशु” पर आवश्यकित नहीं होता।

यह निर्विवाद है कि न्यूटन द्वारा उद्घोषित पृथ्वीके गुरुत्वाकर्षण सिद्धान्तकी प्रस्थापनासे पूरा वैज्ञानिक जगत् उपकृत हुआ है, लेकिन परम्परा वैज्ञानिक भगवान् महावीरने विभिन्न पृथिवियोंके गुरुत्वाकर्षणके प्रभाव क्षेत्रका तथा अन्य पृथिवियोंके निवासियों पर होने वाले उसके प्रभावका प्रतिपादन आज से २५०० वर्ष पहले ही कर दिया था। (देखें-अष्टसंस्तुति भाग २ अगवती सू २।११९)

इसका अध्ययन अन्तरिक्ष अनुसंधान कार्यमें अपना विशिष्ट महत्व रखता है।

जीव विज्ञान, गणित और ज्योतिष-शास्त्र की सामग्री तो आगमो में भरी पड़ी। साथ ही उस समय का भारतीय रसायन-शास्त्र और चिकित्सा-विज्ञान किन्तु समृद्ध और विकसित था इसकी भी भरपूर सामग्री उपलब्ध होती है।

मनोविज्ञान और परामनोविज्ञानके बीज तो यन्त्र-सत्र बिखरे पड़े ही हैं पर अनेकत्र उनका अङ्कुरित पल्लवित और पुष्पित रूप भी देखने में आता है।

बड़ा तार्किक विषयोके विश्लेषणके साथ-साथ साहित्यिक और मनावैज्ञानिक तथ्य भी गम्भीरताके साथ विश्लेषित हुए हैं। इन क्रमसे मनुष्य की शास्त्रत मनोभूमिकाओ मानवीय वृत्तियों तथा वस्तु सत्यो का भौतिक उद्घाटन हुआ है।^१

वृक्ष, फल, वस्त्र आदि व्यावहारिक वस्तुओंके माध्यमसे मनुष्यकी मन स्थितियोंका जैना सूक्ष्म विश्लेषण आगमोमें हुआ है, वह अन्यत्र दुर्लभ है।^२

स्वर-विज्ञान और स्वप्न-विज्ञानकी प्रचुर सामग्री प्राप्त होती है। जैसे आज मनोविज्ञान व्यक्तिकी आकृति, लिपि और बोलीके आधार पर उसके व्यक्तित्वका अङ्कन और विश्लेषण करता है, वैसे ही आगमो में व्यक्तिके रङ्गके आधार पर उसके स्वरकी पहचान बताई है। जैसे—

ध्याग्न स्त्री मधुर गाती है। काली स्त्री पल्लव और रूखी गाती है। केशी स्त्री रूखा गीत गाती है। कापी स्त्री विलम्बित गीत गाती है। अन्धी स्त्री द्रुत गीत गाती है। पिगला स्त्री विस्मय गीत गाती है।^३

अनुयोगद्वारमें भी व्यक्तिकी ध्वनि और उसके बोधके आधार पर उसके व्यक्तित्वका बहुत ही सुन्दर विश्लेषण किया गया है।

शब्द विज्ञानकी दृष्टिसे ठाण (१० के २,३,४,५) सूत्र विशेष मननीय हैं। जिनमें दस प्रकारके शब्द, दस प्रकारके अतीतके इन्द्रिय-विषय, दस प्रकारके वर्तमानके इन्द्रिय-विषय तथा दस प्रकारके अनागत इन्द्रिय-विषयोका वर्णन है। ये दस बातकी ओर संकेत करते हैं कि जो भी शब्द बोला जाता है, उसकी तरङ्गे आकाशीय रिक्तार्थमें अङ्कित हो जाती है। इसके आधार पर भविष्यमें उन तरङ्गोंके माध्यमसे उच्चारित शब्दोंका संकलन किया जा सकता है।

जैन-आगमोका कथा-साहित्य भी समृद्ध है। माताधर्मकथा, उपासकदशा, अन्तर्दृष्टा, अनुत्तरोपासकदशा और विपाकभुत—ये अङ्ग तो विशेषतः कथाओंके माध्यमसे ही अपने कथ्यको प्रस्तुत करते हैं। उत्तराध्ययन, राजप्रश्नीय, भगवती आदिमें भी तत्त्व प्रतिपादनके लिए कथाओंका आलम्बन लिया गया है।

१ ठाण ३२२५, २६७

२ ठाण ४।१२ ३४ १०१ १०७

३ ठाण ७।४८

आगमोंकी ये कथाएँ वस्तुतः मनोविज्ञान और परामनोविज्ञानके लोभियोंके लिए एक असूच्य सजाना सिद्ध हो सकती हैं ।

यद्यपि आगमिक कथाएँ एक-सी शैली, वर्ण्य-विषयकी समानता तथा कल्पना और कलात्मकताके अभावमें पाठकोंको प्रथम दृष्टिमें बाँध नहीं सकतीं । उनमें अतिप्राकृतिक तत्त्वोंकी भी भरमार-सी प्रतीत होती है । फिर भी जब-जब तथ्योंकी गहराईमें उतरकर रहस्यकी एक-एक परतको उतारनेका प्रयास होता है तो वे गहरे अर्थों और भावोंका प्रकटन करती हैं । अन्वेषणकी नयी राहें उद्घाटित होती हैं । यद्यपि इनको पढ़नेसे सामान्यतः कोई हृदयस्पर्शी मानवीय सबेबनाएँ उभरती हो, ऐसा नहीं लगता, पर इनमें जो पूर्वजन्म और पुनर्जन्म सम्बन्धी तथ्य उभरते हैं, वे निश्चित ही आजकी मनोविश्लेषणकी प्रक्रियाको पुनर्व्याख्यायित करते हैं । आगमोंकी जन्मान्तरीय कथाएँ मनोवैज्ञानिक अन्वेषणकी दृष्टिसे बहुत ही महत्त्वपूर्ण हैं ।

आजके वैज्ञानिक युगमें, जबकि प्रत्येक चिन्तन या तत्त्व प्रयोग और परीक्षणकी कसौटी पर बढ़कर अपनी मूल्यवत्ता सिद्ध करता है, नयी प्रतिष्ठा अर्जित करता है, वैसी स्थिति भी अतिप्राकृतिक तत्त्वोंको मात्र पीराणिक या काल्पनिक मानकर उपेक्षित नहीं किया जा सकता है । अति-प्राकृतिक Phenomenon को टालना आजके to-date ज्ञान-विज्ञानके परिप्रेक्ष्यमें अवैज्ञानिक ही प्रतीत होता है । क्योंकि आज भौतिक-विज्ञान और मनोविज्ञानके क्षेत्रमें अतिप्राकृतिक घटनाएँ और अतीन्द्रिय अनुभव भी प्रयोग और अनुसंधानके विषय बन चुके हैं । अन्तर्दृष्टिनामके मूल उसकी श्रृंखला में ये अप्राकृतिकसे प्रतीत होनेवाले तत्त्व भी अनिवार्य "डाटा"के रूपमें वैज्ञानिक स्वीकृति प्राप्त कर चुके हैं ।

जैनकथा-साहित्य विशेषतः भवान्तर कथाओंमें मनोवैज्ञानिक अन्वेषणकी भारी सम्पदा और सम्भावनाएँ मन्त्रिहित हैं । उनकी शैली और शिल्पनकी ओर ध्यान न देकर एक बार मात्र उनके कथ्यका गहराई अध्ययन करने पर ज्ञात होता है कि जैन-आगमोंकी कथाएँ वैतन्त्र्य-आचरणकी जन्मान्तरगाभिनी धात्राओंमें सार्वक कदियोंके रूपमें ग्राह्य हैं ।

उल्लिखित समग्र दृष्टियोंसे जैन-आगम-साहित्यका अनुशीलन करनेसे बिबित होता है कि भारतीय संस्कृतिकी संरचना और भारतीय प्राच्य-विद्याओंके विकासमें आर्हत बाह्यमयका महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है ।

आगम साहित्यने जिस तरह उत्तरवर्ती साहित्य और संस्कृतिको समृद्ध और संपुष्ट किया है, उसकी कहानी बहुआयामी और बहुस्रोतानी है । विषय वैविध्यकी धाराओं-प्रधाराओंमें लोतस्वित आगम बाह्यमयने भारतीय साहित्यको प्राणवन्त बनाया है और अपनी मौलिक विशेषताओंसे उत्तरवर्ती समग्र साहित्यकी धारा को सुपुष्ट किया है । भगवान् महावीरके उत्तरवर्ती मनीषी आचार्योंने प्राकृत, संस्कृत और अपभ्रंशके माध्यमसे भारतीय साहित्यकी जो अद्वितीय व्यक्तित्व-रचनाकी उमका आधारभूत तत्त्व आगम-साहित्य ही रहा है ।

वस्तुतः भारतीय-संस्कृतिके सर्वाङ्गीण अध्ययनके लिए जैन-आगम साहित्यकी सामग्री उपयोगी ही नहीं, अनिवार्य भी है । जैन-आगमोंके अध्ययन तथा जैन-परम्परा का पूर्ण परिचय प्राप्त किए बिना हिन्दी साहित्यका प्रामाणिक इतिहास भी नहीं लिखा जा सकता ।

अस्तु, शोध विद्वानोंसे यह अपेक्षा है कि जैन आगम-साहित्यके बारेमें अपने पूर्व दृष्टिकोणको बदलकर नयी दृष्टि निर्मित करें । वर्तमान को समग्र ज्ञान-विज्ञानकी विधाओंके साथ उनका तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत कर आगम-साहित्यका पुनर्मूल्यांकन करें ।

युगप्रधान आचार्यश्री तुलसीकी वाचनाप्रमुखतामें युवाचार्यश्री महाप्रज्जजी द्वारा सम्पादित और जैन विश्व-भारती लाहौर द्वारा प्रकाशित या प्रकाशयमान आगम-साहित्य निश्चित ही इस दिशामें हमारा पथदर्शन कर सकता है ।

श्वेत भिक्षु

मोगीलाल जे० साडेसरा, बडौदा (गुजरात)

बम्बई संस्कृत सीरीजसे प्रकाशित पश्चिम भारतीय पञ्चतन्त्रके तन्त्र ३ का श्लोक ७६ निम्न है

नराणा नापितो घूर्त, पशिणा वायसस्तथा ।

दष्ट्रीना च शृगालस्तु, श्वेतभिक्षुस्तपस्विनाम् ॥३-७६॥

अर्थात् मनुष्यो में नाई, पशियोंमें कौआ, दाढ़वाले प्राणियोंमें शृगाल, तथा तपस्वियोंमें श्वेतभिक्षु घूर्त होता है ।

पञ्चतन्त्रके प्रायः सभी अनुबादकोंने श्वेत भिक्षुका अर्थ श्वेताम्बर जैन साधु किया है । कुछ वर्ष पूर्व गुजराती साहित्य परिषद्ने पञ्चतन्त्रकी सभी उपलब्ध प्रतिष्ठीके पाठोंके आधार पर उमका एक उपोद्घात और तुलनात्मक टिप्पणी सहित गुजराती अनुबाद प्रकाशित किया था । उस समय भी मुझे लगा था कि श्वेत भिक्षुका यह अर्थ ठीक नहीं लगता । पश्चिम भारतीय पञ्चतन्त्र प्रायः जैन पाठ-परम्परा पर आधारित है, यह बात उपोद्घात (पृ० २६-२९) में बताई गई है । इसीलिए इसमें श्वेताम्बर जैन साधुका उल्लेख आना कठिन ही था ।

हार्बर्ड ओरियण्टल सीरीज द्वारा प्रकाशित पूर्णचन्द्र कृत पञ्चाख्यानके तन्त्र ३ श्लोक ६६ में भी इसीके अनुरूप पाठ दिया गया है

नराणा नापितो घूर्त पशिणा चैव वायस ।

चतुष्पदा शृगालस्तु, श्वेतभिक्षुस्तपस्विनाम् ॥३-७७॥

यह पूर्णभद्र सरतरगच्छीय जैन साधु जिनपति सृष्टिके शिष्य थे । इन्होंने पञ्चतन्त्रका ११९९ में पञ्चाख्यानके रूपमें रूपांतर किया था ।

अब प्रश्न यह है कि श्वेतभिक्षु शब्दका क्या अर्थ है ?

पञ्चाख्यानकी शब्दसूचीमें उसके सम्पादक डा० हट्टले टाकेलाने बताया है कि याकोबीके मतानुसार श्वेतभिक्षु वह है जिसका उल्लेख हरिभद्रसूरिकृत गद्य कथा समराइच्चकहा (आठवीं नदी) में पडरभिक्षु (स०, पादुर भिक्षु)के रूपमें किया गया है । अपने व्यक्तिगतपत्र व्यवहारमें डा० हट्टलेने डॉ० याकोबीका यही मत पुष्ट किया है । यद्यपि उन्होंने 'समराइच्चकहा'में इस शब्दके उपयोगका निश्चित स्थान नहीं बताया है क्योंकि पञ्चाख्यानका प्रकाशन १९०८ में हुआ था जबकि याकोबी सम्पादित समराइच्चकहा (बिम्बिलयोथेका इण्डिका ग्रन्थाक १६९) का प्रकाशन १९२६ में हुआ । इससे स्पष्ट है कि श्वेत भिक्षु और पडरभिक्षु-दोनों पर्यायवाची शब्द हैं । 'समराइच्चकहा'में पडरभिक्षुका उल्लेख निम्न प्रकारसे किया गया है

दिठो या जेण पियवयसजो नागदेवो नाम पडरभिक्षू बन्दिजो सबिणय । कह्वि पञ्चभिन्नाजो भिक्षुणा (पृ० ५५२)

पण्डरभिक्षुओंके विषयमें इसके आगे और भी विवरण मिलता है। “नागदेवण भणिय। वण्ठ, इमं वेव भिक्षुत्तण। पडिस्सुवमणेण। साहिबोस्ते गोरसपरिवज्जणाहुओ निययकिरियाकलावो। परिणओ य एयस्स। अहुक्कत कइमि वियहा। विन्ना य से दिक्खा करेह बिहिम्माणुत्ताण” (पृ० ५५३)।

यहाँ प्रथम अवतरणमें उल्लिखित जिस नागदेवने पण्डरभिक्षुके रूपमें दीक्षा ली, उसीके विषयमें यह बताया गया है कि वह इसके पूर्व अपनी वाग्दत्तासे मिलने गया था। इसके बाद उसका आगेका विवरण निम्न है

“बियलिओ माणासओ उल्लसिओ सिगेहो, ‘समासम समाससत्ति अण्मुक्खिया कमडलु पाणिणए” (पृ० ५५४)।

इन अवतरणोंमें यह पता चलता है कि इन भिक्षुओंके क्रियाकलापमें गोरस आदिका परित्याग सम्मिलित था और ये भिक्षु अपने साथ कमडलु रखते थे। यह वर्णन श्वेताम्बर साधुओंकी वचसि मेल नहीं खाता।

जैन छेदसूत्र निशीथसूत्रकी जूणिमे (सातवीं सदी) इस बातका स्पष्ट निर्देश है कि पण्डरभिक्षु गोशालकके शिष्य थे। ये महावीरके समकालीन आचार्य गोशालक द्वारा स्स्थापित आजीवक सम्प्रदायके थे

आजीवगा गोशालसिस्सा पडरभिक्षुआ बि भणति।

(विजयप्रेमसूत्रिणीकी आवृत्ति, ग्रन्थ ४, पृ० ८६५)

जैन आगम-साहित्यमें पण्डरभिक्षुके पर्यायवाचीके रूपमें पण्डर-रङ्ग (संस्कृत-पाण्डुराग, श्वेतवस्त्र) शब्दका प्रयोग मिलता है। महावीर जैन विद्यालय, बम्बई द्वारा प्रकाशित अनुयोग द्वार सूत्रके सूत्र क्रमांक २२८ में निम्न उद्धरण मिलता है

से किं ते पामण्डनामे ? पचविहं पणत्ते।

त जहा समणये पडरगए भिक्षू, काबलियए नावसये ॥

इस सूत्रकी जूणिमे पण्डर-रङ्गका पर्यायवाची सररक्ख (सरजस्क धूलियुक्त) आता है। मुनिजी कल्याण विजयजीने अपनी श्रमण भगवान महावीर नामक पुस्तकमें पृ० २८१ पर यह अनुमान लगाया है कि सम्भवत आजीवक नम्न भिक्षु होते थे। वे सम्भवत अपने शरीर पर कोई भस्म या श्वेतधूलि लगाया करते थे। इसीलिए इन्हें पण्डर-रङ्ग या सररक्ख कहा गया है। अनुयोगद्वार सूत्रके टीकाकार मलघारी हेमचन्द्रने उपरोक्त विवरणकी व्याख्यामें लिखा है कि आजीवक साधु भ्रमण ही होते थे और पाण्डुरङ्ग आदि अनेक प्रकारके भिक्षु पालण्ड या अजैन मतके अनुयायी होते थे। इन्होंने अपनी यह टीका बारहवीं सदीमें लिखी थी। ऐसा प्रतीत होता है कि पालण्ड विषयक अनेक परम्परायें उनके समय तक समाप्त हो चुकी होगी। लेकिन गोशालकके अनुयायी आजीवक भाग्यसे कहीं दृष्टिगोचर होते होंगे। यह भी सम्भव है कि पण्डर-रङ्ग शब्दकी व्याख्याके सम्बन्धमें मलघारी हेमचन्द्रके मनमें कुछ भ्रान्ति रही हो। लेकिन यहाँ हमारे लिए महत्वकी बात यह है कि उन्होंने पण्डर-रङ्गको पालण्ड या अजैन माना है।

जैन आगम ग्रन्थोंके ओषधनिर्णयिके भाष्यमें भी पण्डर-रङ्ग शब्दका उपयोग मिलता है। जब कोई जैन साधु चातुर्मासके लिए किसी ग्राम-नगरमें प्रवेश करता है, तब उस समयके अपशकुनोके सम्बन्धमें ग्रन्थकारने लिखा है

चक्कररम्मि भमाडो, भुक्कामारो य पडुरगमि।

तच्चिन्मज रहिरपडन, बोडिअमसिये धुव मरण ॥

अर्थात् यदि ब्रह्म ज्ञानके समय कोई चक्रधर भिक्षु सामने मिले, तो चातुर्मासमें भ्रमण करना पड़ेगा, पण्डुरङ्ग भिक्षु मिले, श्री गुरुवरी भोगनी पड़ेगी, बौद्ध भिक्षु मिले तो रक्तपात सहन करना पड़ेगा और विगम्बर या अश्वेत भिक्षु मिलने पर निश्चित रूपसे मरण होगा ।

इसी प्रकार यह भी महत्वपूर्ण है कि पालि साहित्यमें भी पण्डरङ्ग परिव्राजकका उल्लेख मिलता है । इस सत्यकी ओर मेरा ध्यान प्रो० पी० बी० बापटने आकृष्ट किया है । इससे भी यह स्पष्ट होता है कि श्वेत भिक्षु श्वेताम्बर जैन साधु नहीं है । इसके समर्थनमें अनेक प्रमाण दिये जा सकते हैं । उदाहरणार्थ, दीपवसमें बताया गया है कि सच्चे बौद्ध भिक्षुओंका तो सत्कार किया जाता है जबकि पण्डरङ्ग भिक्षुओंके मत्कारमें क्षीणता आई है

पहीन-लाम-सकारा तित्थिया पुषुलद्धिका ।

पडरंगा जटिला च निगठाञ्जेलकादिका ॥

अर्थात् जिन विविध विचारधाराओंके तीर्थंकरोंके साकारमें क्षीणता आई है, उनमें पण्डरङ्ग, जटाजूट-धारी, निर्ग्रन्थ या अचेलक तीर्थंकर आदि समाहित हैं ।

विनयपिटककी टीका समन्तपासादिकामें यह स्पष्ट लिखा है कि पण्डरङ्ग परिव्राजक ब्राह्मण-परम्पराके थे । समन्तपासादिकाकी एक टीका, सारत्थदीपनीमें इस विषयकी व्याख्यामें लिखा है कि पडरग परिव्राजक ब्राह्मण जातिके होते हैं । यह ध्यानिके लिए ही ब्राह्मण जातीय पासडान नामसे उनका उल्लेख किया गया है । यहाँ पण्डरङ्ग आदिकों ही पासण्ड कहा गया है क्योंकि ये सब पासण्डका जाल फैलाते हैं ।

धम्मपद अट्ठकषामें 'पडरग पम्बज्जं पम्बजित्था' पद आया है । इसका अर्थ ही यह है कि पण्डरङ्ग भिक्षुको बौद्ध भिक्षुकी दीक्षा दी जाती थी ।

उपरोक्त वचनित यह स्पष्ट है कि पञ्चतन्त्रके ३७६ श्लोकोंमें श्वेतभिक्षु शब्दका अर्थ श्वेताम्बर साधु नहीं है । ये श्वेत भिक्षु अजैन सम्प्रदायके भिक्षु होते थे जिन्हें पण्डरभिक्षु, पण्डरङ्ग, पण्डुरङ्ग और पण्डरङ्ग परिव्राजक कहा जाता था । पालि साहित्यमें पण्डरङ्गको ब्राह्मण जातीय पासण्ड कहा गया है जबकि निषीधवर्णिके समान प्राचीन जैन ग्रन्थोंमें पण्डरङ्गको आजीवक बताया गया है । इसमें क्या सत्य है, यह एक पृथक् अनुसन्धानका विषय है । पण्डरङ्ग श्वेतभिक्षु आजीवक थे या ब्राह्मण जातीय थे, इसके निर्णयके लिए विशेष प्रमाणोंकी आवश्यकता है ।



‘पद्मपुराण’ और ‘मानस’ के राम

डा० लक्ष्मीनारायण दुबे

जैनाचार्य रविषेण कृत ‘पद्मपुराण’ का जैन साहित्यमें बड़ी स्थान है जो कि हिन्दी साहित्यमें ‘राम-चरितमानस’ का। ‘पद्मपुराण’ सन् ६७८ ई० में लिखा गया जब कि ‘रामचरितमानस’ सन् १५७४-७७ के मध्य। सम्राट् हर्ष तथा हर्षोत्तरकालीन परिस्थितियाँ ही रविषेणके समयके परिवेशका निर्माण करती हैं। हर्षने ४० वर्ष तक शासन किया था। उनकी मृत्यु सन् ६४८ में हुई थी। रविषेणके समयमें छुआन-बुआण एण इत्तिग नामक यात्रियोंने हमारे देशकी यात्रा की थी और अपने महत्वपूर्ण वृत्तांत लिखे थे। तुलसीदास (सन् १५३२-१६२३) के समयमें अकबर और जहाँगीर सम्राट् थे।

आचार्य रविषेण तथा गोस्वामी तुलसीदास दोनों ही रामचरितकी गरिमाका गायन करते हैं। दोनोंने रामकथाकारोको अपनी प्रणति प्रेषित की है। दोनों ही रामाख्यानको प्रश्न अथवा शकासे स्थापित करते हैं। दोनोंकी महत्वपूर्ण कृतियोंमें साम्यकी अपेक्षा वैषम्यके प्राबधानोका आधिक्य है। दोनों आधिक्य बाल्मीकि के प्रति ऋणी है।

दोनों रचनाकारोका दर्शन एक-दूसरेका विरोधी है। एक वेदान्तिक है तो दूसरा वेदोके प्रति परम निष्ठावान्। रविषेण जहाँ रामको महापुरुष मानते हुए अपने कर्मके द्वारा मोक्ष प्राप्त करनेवाले भ्रम्य प्राणीके रूपमें निरूपित करते हैं, तुलसी वहाँ उन्हें मर्यादापुरुषोत्तमके साथ ही साथ परब्रह्म निरूपित करते हैं जिन्होंने धर्मके रक्षार्थ अवतार ग्रहण किया। दोनोंके दृष्टिकोणोंमें मूलभूत अन्तर होनेके कारण दोनोंकी कथाओंमें भी पर्याप्त अन्तर आ गया है। रविषेण अष्टम बलभद्र रामके चरित्रको वर्णित करके जैनधर्मकी चेतनाको पाठको तक सम्प्रेषित करना चाहते हैं परन्तु तुलसी ‘विधि हरि सम्मुख नचावन हारे’ पर ब्रह्मरूप्य श्रीरामका चरित्र-गायन करके राम-भक्तिका परमोन्नयन करते हैं। रामकथाको जो उदात्त स्थिति तथा गरिमा तुलसीने दी, वह रविषेणसे सम्भव नहीं हो सकी। तुलसीने मर्यादाका पालन किया है परन्तु रविषेण कहीं-कहीं कामोद्दीपन स्थितिको जन्म देते हैं।

दोनों कृतियोंके नायक श्रीराम हैं। ‘पद्मपुराण’में उनका नाम पद्म भी है। रविषेणके राम नौहजार रानियोंके स्वामी तथा मोहाभिभूत है परन्तु तुलसीके राम एक पत्नीव्रतधारी, तपस्वी और मोहमजक है।

दोनोंने रामके व्यक्तित्वको अत्यन्त आकर्षक, मार्मिक तथा प्रभावोत्पादक रूपमें उपस्थित किया है। दोनोंने रामको शक्तिके भण्डार और शीलके अतुलनीय निधानके रूपमें प्रस्तुत तथा चित्रित किया है। ‘पद्म-पुराण’में तपोवनकी स्त्रियाँ राम-लक्ष्मणको देखकर मतवाली हो जाती हैं परन्तु ‘मानस’की ग्रामवनिताएँ मुग्धावस्थाका वरण करती हैं। ‘पद्मपुराण’ या ‘पद्मचरित’में रावणका वध रामके हाथों न होकर लक्ष्मणके द्वारा होता है क्योंकि जैन मान्यतानुसार नारायणके हाथों प्रतिनारायणका वध होता है, बलदेवके हाथों नहीं। राम बलदेव हैं, लक्ष्मण नारायण और रावण प्रतिनारायण। इसी कारणसे ‘पद्मपुराण’में रामका चरित्र लक्ष्मणके समक्ष दबा-सा प्रतीत होता है।

धूर्पणखाकी नाक काटना, बालिको छिपकर मारना आदि कार्य ‘मानस’के राम करते हैं परन्तु ‘पद्म-पुराण’के राम इनसे स्पष्टतया बचे रहनेके कारण, परवर्ती आलोचनाके पात्र नहीं बन सके। ‘पद्मपुराण’की

मार्ति 'मानस'में मीठाकी अग्नि-परीक्षाका परबर्ती प्रसङ्ग आगे नहीं बढ़ पाया । रविषेणके राम अन्तमे केवली होते हैं जब कि तुलसीके रामका अन्त आख्यानमें समाविष्ट नहीं हो पाया ।

तुलसीकी रामकथाके कतिपय पात्र यथा मधरा, शबरी, अनसूया, सम्पाति, वसिष्ठ, विश्वामित्र, शिव, निषाद, काकमुषुण्डि और तुलोचनाको रविषेणने नगण्य स्थिति प्रदान कर दी है । दोनोंने ही श्रेष्ठ तथा साहित्यिक सस्कृत तथा अवधी भाषाकी निदर्शना की हैं । वीर रसके वर्णनमे रविषेण तुलसीसे आगे हैं । 'पद्मपुराण'मे 'मानस'से दुगुनेसे भी अधिक छन्दोका उपयोग हुआ है । रविषेणने कतिपय छन्दोको स्वयं निर्मित किया है ।

दोनों ही मानव हितार्थ धर्मका विधान करते हैं । 'पद्मपुराण'में भारतके सुख-शांति-वैभवकी समन्वित सस्कृतिका वास्तविक चित्र है और 'मानस'मे आदर्शनिष्ठ सस्कृतिका ।

'नानापुराणनिगमागमसम्मत यद्रामायणे निगदितं क्वचिदन्यतोऽपि'के आधारपर यह अनुमान है कि शायद तुलसीने 'पद्मपुराण'को भी देखा हो । यह तो नहीं कहा जा सकता कि रविषेणने तुलसीको प्रभावित किया था परन्तु, चूँकि, जैन कवि बनारसीदास उनके परिचित मित्र थे, अतएव, उनके माध्यमसे तुलसीने 'पद्मपुराण'की कतिपय उक्तियाँ सुनी या पढ़ी हो । तुलसीपर जैनधर्मका कोई प्रभाव नहीं पड़ा ।



जैन धार्मिक साहित्यमें उपमान और उपमेय

डॉ० अमिताभकुमार, सिमलासा, सागर, म० प्र०

सूत्र जगत्के पदार्थोंके उदाहरणोंके माध्यमसे गम्भीर, गूढ़ या आध्यात्मिक जगत्के तथ्योंको बोध-गम्य बनानेकी परम्परा अति प्राचीन है। साहित्य जगत्के लिए यह प्रक्रिया जहाँ साहित्यकारके गम्भीर अनुभव, परीक्षण और चिन्तनका भान कराती है, वहीं यह साहित्यमें रोचकता और लालित्य भी उत्पन्न करती है। इस प्रक्रियाको साहित्यका अलङ्कारण माना जाता है। अलङ्कारपूर्ण साहित्यमें कालिदासका नाम अवगणी माना जाता है, 'उपमा कालिदासस्य'। साहित्यके क्षेत्रमें इन आलङ्कारिकताकी पर्याप्त विवेचना और समीक्षा होती रही है। ऐसा प्रतीत होता है जैसे भाषा और भावोंका अलङ्कारण साहित्यके क्षेत्रमें ही सीमित मान लिया गया हो। वस्तुतः यह तथ्य नहीं है। विभिन्न धर्मग्रन्थोंके अवलोकनसे यह पता चलता है कि उनमें भी अध्यात्मिक सिद्धान्तों और तत्त्वोंकी रोचक व्याख्या इसी माध्यमसे की जाती है। सामान्यतः यहाँ गूढ़ सिद्धान्त या तथ्य उपमेय कहा जाता है और जिस उदाहरणसे उसका विवरण समझाया जाता है उसकी तुलना की जाती है, वह उपमान या उपमा कहा जाता है। धार्मिक तत्त्वोंके व्याख्यानमें प्रायः उपमाका ही उपयोग किया जाता है। इनके अतिरिक्त भी अन्य अनेक साहित्यिक अलङ्कार होते हैं पर उनका उपयोग धार्मिक साहित्यमें बिना ही होता है। इन लघु लेखमें मैंने जैनोके एक प्राचीन धार्मिक ग्रन्थके उपमान-उपमेयोंका संक्षिप्त विवरण देनेका प्रयत्न किया है जिसमें यह भी बताया गया है कि विभिन्न उपमानोंके आधारपर उपमेयोंके किन गुणोंका अनुमान लगता है और ये उपमान आध्यात्मिक तत्त्वोंको समझानेके लिये कितने उपयुक्त हैं। धार्मिक साहित्यमें इनके विस्तार व विकासकी प्रक्रियाका अध्ययन और विवेचन एक रोचक अध्ययन क्षेत्र प्रमाणित हो सकता है।

धार्मिक ग्रन्थका चयन अष्ट पाण्डु

जैन ग्रन्थोंमें आचार्य कुन्दकुन्दके ग्रन्थ पर्याप्त प्राचीन माने जाते हैं। ये ईसाकी पहली सदीमें लिखे गये थे। यह कहा जाता है कि उत्तम पद चाहनेवालोंको इन ग्रन्थोंका सूक्ष्म एवं गहन अध्ययन करना चाहिये। पूज्य वर्षों की प्रायः समयसार पर ही प्रवचन करते थे। पिछले कुछ वर्षोंसे समयसारने भिन्न-भिन्न मतवादोंको जन्म दिया है और प्रत्यक्ष समाजके विभूतलित करना प्रारम्भ किया है। यह कितने दुर्भाग्यकी बात है कि जिस ग्रन्थमें आत्माको परमात्मा बनानेकी प्रक्रियाको तत्त्वस्पर्शी निरूपण किया गया हो, वहीं आत्मधारियोंके विभूतलनका कारण बन रहा है। समाजके धर्मगुरुओंको समयसारकी इस व्याख्या के दूर करनेका प्रयत्न करना चाहिये।

'समयसार' की इस दयनीय स्थितिसे कारण मैंने उसे अपने इस लेखका विषय बनाना उचित नहीं समझा। इसके बदले, उसीके समकक्ष आ० कुन्दकुन्दके एक अन्य ग्रन्थ अष्टपाण्डुको मैंने अपने अध्ययनके लिये चुना है। इसका एक महत्त्वपूर्ण कारण यह भी है कि यह अध्यात्मसे सम्बन्धित विभिन्न क्षेत्रोंको समाहित करता है। इनमें निरूपित उपमान-उपमेयोंका विवरण प्रायः सभी धार्मिक एवं आध्यात्मिक मन्त्र-व्योका समाहरण करता है। सोलहवीं सदीके टीकाकार श्रुतसागर सूरिके समयमें इसके छह प्रामुख ही

उपलब्ध रहे होंगे। पर बावनें दो प्राभुत (लिंग और बीज प्राभुत) और उपलब्ध हो गये, फलत यह अष्टप्राभुत अष्ट पाहुट हो गया। इसीलिये अन्तिम दो प्राभुतों पर श्रुतसागरने टीका नहीं लिखी।

इस टीकाके पश्चात् उत्तरवर्ती होनेके कारण यह प्रायः समस्त उपमेयों और उपमानोका समाहार करते हुए लिखी गई है। इसलिये यह हमारे अध्ययनकी दृष्टिसे अत्यन्त उपयोगी है। इन उपमानों और उपमेयोंका उपयोग अन्य अनेक ग्रन्थोंमें भी मिलता है। इस टीकायुक्त अष्ट पाहुटका हिन्दीमें अनूदित एक संस्करण महावीरजी संस्थानसे प्रकाशित किया गया है। यही संस्करण इस लेखका आधार है।

विभिन्न प्रकारके उपमेय

धार्मिक तथ्योंके वर्णनमें प्रायः चार दर्शनसे अधिक उपमेयोका उपयोग होता है। इनका विवरण सारणी १ में दिया गया है। इन उपमेयोंके अन्तर्गत धर्म-कर्म, सम्यक्त्व, ज्ञान, आत्मा और जीव, समार, मोक्ष, राग, तप, विषय और पाप आदि समाहित होते हैं। सारणीसे यह भी प्रकट है कि कर्म, सम्यक्त्व, ज्ञान, संसार, शरीर, विषय, राग, मुनि और तप जैसे महत्त्वपूर्ण उपमेयोंके लिये अनेक उपमानोका उपयोग किया गया है। यही नहीं, अनेक उपमेयोंके लिये भी एक ही उपमानका उपयोग किया गया है। उदाहरणार्थ, आत्मा और कर्म-बोलीका उपमान राजा है। इसी प्रकार धर्म, मोक्ष, समार, पुनर्जन्म, रत्नत्रयके लिये वृक्षको उपमान बनाया गया है। इससे यह प्रकट होता है कि अनेक उपमेयोंके लिये एक उपमानका उपयोग विशेष विशेष गुणोंके महत्त्वको प्रदर्शित करता है। यही नहीं, इस तथ्य को सामान्य ही मानना चाहिये कि प्रत्येक उपमेयके लिये प्रयुक्त उपमानका विशिष्ट गुण ही समीचीन अर्थात् छोटतन करता है। उपमानके सभी गुण उपमेय पर अनुप्रयुक्त नहीं होते। फिर भी, अनेक उपमानोंके कारण सामान्य भ्रान्ति, द्विविधा तथा विपर्यय होता है। क्योंकि वे तथ्योंके तत्त्वको उतनी सूक्ष्मता तक ग्रहण नहीं करा पाते जितना अभीष्ट है।

विविध प्रकारके उपमान

सारणी २ में प्रदर्शित अनेक उपमानोंकी सूचीको देखने पर प्रकट होता है कि प्रायः पाँचसे अधिक दर्शन उपमान धार्मिक तत्त्वोंको समझानेके लिए प्रयुक्त किये गये हैं। समग्रत इन्हे पाँच कोटियोंमें वर्गीकृत किया जाता है। इनमें अनेक उपमान प्राकृतिक वस्तुय और घटनायें हैं। अनेक उपमान सामान्य वस्तुओंके रूपमें हैं। ग्रह और वायुतत्त्वोंने भी कुछ उपमानोका रूप लिया है। कुछ उपमान भावात्मक अनुभूतियाँ भी हैं। इन उपमानोंके आधार पर विभिन्न धार्मिक उपमेयोका विवरण सजाना वास्तवमें एक मनोरंजक बौद्धिक व्यायाम होगा। इन उपमानोंकी विविधतासे एक तथ्य तो स्पष्ट होता ही है कि जैनाचार्य उत्कृष्ट कोटिके प्रकृति निरीक्षक थे। वे अनेक प्रकारकी प्राकृतिक घटनाओं एवं वस्तुओंके विशेष विशेष गुणोंका ज्ञान रखते थे। सारणी ३ में इन्हे संक्षेपित किया गया है। इनके माध्यमसे मनोवैज्ञानिक रूपसे आध्यात्मिक तत्त्वोंकी गूढ़ताको सहज बोधगम्य बनानेकी कलमें पारङ्गत थे। इस विवरणमें हम केवल तीन बहु-उपमानी उपमेयों पर विचार कर कुछ उपपत्तियाँ प्रस्तुत करेंगे।

संसारके उपमान

जैन दर्शनमें दो प्रकारके जीव बताये गये हैं—संसारी, दृश्य जगत्के निवासी और मुक्त-अदृश्य लोकके निवासी। संसारी जीवोंके जीवनका चरम लक्ष्य दृश्य लोकको छोड़कर अदृश्य लोकमें पहुँचना बताया गया है। इसीलिये अदृश्य लोकको लक्ष्मी, प्रिया या राजमहलके उपमानोंसे निरूपित किया गया है। निश्चित ही, ये तीनों उपमान सासारिक जगत्के लिये आकर्षण हैं। ये अतिभ्रम, अर्थोपाजन एवं प्राकृतिक विशिष्टताओंके कारण प्राप्त होते हैं। संसारी जीवका सामान्य जीवन ही इनके चारों

और प्रमत्ता है। इनकी प्राप्ति जीवनमें एक विशेष प्रकार की सार्थकताका आभास करती है। इन्हें पुण्य और पूर्वजन्मका फल बताया जाता है। जब ये वस्तुयें संसारमें ही मिल सकती हैं, तब अदृश्य लोककी क्या आवश्यकता? इसलिये अदृश्य लोकको संसारसे विलक्षण होना ही चाहिये। यह बताया गया है कि इस लोकमें चिर-स्थायित्व है, जबकि संसार अपने जन्म-मृत्युके कारण क्षणस्थायी है। यद्यपि ये उपमान भी चिरस्थायी नहो, पर इनके स्थायी रूपसे मिलनेकी कल्पनामें एक विशेष सम्योच व सुखकी अनुभूति सहज ही होती है। इसका कारण यह है कि इस जीवनमें इन वस्तुओंसे प्राप्त होनेवाले क्षणिक सुखसे हम परिचित हैं। ये हमें सदैव क्रियाशील एवं गतिशील बनाये रखते हैं। फलतः अदृश्य लोक या मुक्तिके इन उपमानोंसे हमें उनके भौतिक अस्थायित्वके गुणकी ओर नहीं, अपितु उनके सौन्दर्य, उनके प्रति अनुरक्ति और उनसे प्राप्त होने वाले सहज एवं महिमामण्डित सुखके गुणकी ओर विशेष ध्यान देना चाहिये। इसलिये मुक्तिकी तुलनामें संसारके लिये ऐसे उपमान दिये गये हैं जिनमें सुखानुभूति नहीं होती। इन उपमानोंकी सख्या सात है। संसार सताप है। सताप शब्द सुनते ही दुःखका भाव होता है। संसारको समुद्र भी बताया गया है। यह अनाद्य होता है, गहन होता है और असीम होता है। उसको पार करना कठिन होता है। केवलजानी जन ही इस समुद्रको पार कर सकते हैं। यह उपमान संसारकी असीमता, गहनता और उससे पार होनेकी जटिलताका बोध कराता है। यहाँ समुद्रसे रत्नोंकी प्राप्तिको कोई महत्त्व नहीं दिया गया है क्योंकि यह सुखकर प्रतीतिका मूल है। फलतः समुद्रका नाम सुनते ही जो एक विशेष प्रकारकी अवचिकर अनुभूति होती है, वह संसारका प्रतीक है। समुद्रमें भँवर, तूफान आदि भी उठते हैं। ये भी कष्टकर होते हैं। शान्त समुद्रसे तो एक बार बचा भी जा सकता है पर भँवर व तूफानोंसे निकलना और भी दुष्कर है। भँवर और तूफानोंकी विकरालता एवं जटिलताकी कल्पना ही की जा सकती है। भँवरके उपमानसे संसारकी विकरालता प्रकट होती है।

संसारके लिये वन, वृक्ष, लता और अङ्कुर उपमानोंका भी उपयोग किया गया है। वस्तुतः ये प्राकृतिक पदार्थ हैं। इनकी हरियाली एवं नवजीवन देखते ही बनते हैं। बहुतेरे महापुरुषोंने अनेक वनों और वृक्षोंको अपने बिहारसे पवित्र किया है और उनके तले बोधि प्राप्त की है। वृक्ष और वन सन्ध्यासके आयतन हैं। ये हमारे जीवनके रसक हैं। ये हमें बरमात लाते हैं। औषधियाँ, खाद्य और आवास देते हैं। इस प्रकार वन और वृक्ष हमारे लिये पर्याप्त सुखकर अनुभूतिके साधन हैं। सम्भवतः, संसार भी हमें अनेक प्रकारसे ऐसी अनुभूति करता है। लेकिन इस अनुभूति के साथ वनमें विकरालता भी होती है। उसमें जङ्गली जानवर, अत्यन्त कटीले वृक्ष और लताएँ होती हैं। इसमें शत्रुओं और डाकुओंकी भी सम्भावना है। एक बार वनमें प्रविष्ट होने पर उससे निकलना बड़ा कठिन होता है क्योंकि वहाँ प्रशस्त पथ नहीं होता। अनेक पथङ्गियाँ होती हैं और मनुष्य मूलभूलैयामें फँस जाता है। वनोका यह कुत्थ ही संसारके उपमानके रूपमें प्रकट किया गया है। बाह्य आकर्षण और किञ्चित् बाह्य सुखानुभूतिकी कामनासे उसके अन्दर प्रवेश करना एक ऐसे चक्रमें फँसना है जहाँ दिग्गमोच न हो। वस्तुतः ये प्राकृतिक और सचन वन हैं जहाँ यह स्थिति स्वाभाविक हो सकती है। आजके मानव निर्मित वनोंमें ऐसी स्थिति नहीं होती। लेकिन संसार-रूपी वनमें तो कर्मरूपी शत्रु सदैव रहते हैं। इन्हें जीतनेके लिये ज्ञान, भावना, क्षमा, ध्यान एवं चरित्ररूपी शस्त्रोंका उपयोग करना पड़ता है।

संसारको वृक्षकी उपमा भी दी गई है। वृक्षकी जड़ें तो सूक्ष्म, अदृश्य और दूर-दूर तक फैली रहती हैं। ये उसकी भीतरी शक्ति की प्रतीक हैं। वृक्षका तना भी मजबूतीका द्योतक है। वृक्षका ऊपरी रूप उसके विस्तार और शोभाका द्योतक है। इसी प्रकार संसारके आकर्षणकी शक्ति प्रचण्ड होती है और उसमें

आकर्षण भी असीम होता है। इस संसाररूपी वृक्षको ध्यानरूपी कुठारसे ही छेदा जा सकता है। संसार-रूपी वृक्षकी छाया सामान्य एव बड़े बड़े मनुष्योंको जो शान्ति देती है, वह यहाँ अभिप्रेत नहीं है। वस्तुतः यह शान्ति ही इसका आकर्षण है। अवश्य लोकमें इससे अधिक एग बिस्वसायी शान्ति होती है। अतः उसे ही जीवनका लक्ष्य माना गया है।

संसारको अकुर और लताकी उपमा भी दी गई है। वास्तवमें, ये दोनों ही जीवनकी मधुरताके प्रतीक हैं। लेकिन ऐसा माना जाता है कि संसारमें बने रहनेके दो कारण होते हैं—कर्म और मोह। कर्म-बीजसे संसार अकुर उत्पन्न होता है और मोहबीजसे संसार लता उत्पन्न होती है। ऐसा भी माना जाता है कि कर्मबीज और मोहबीजके नष्ट होने पर संसाररूपी अकुर और लता उत्पन्न ही न हो सकेगी। पर यदि ये उत्पन्न हो ही गये, तो इन्हें भावनारूप कुदाली या ध्यानरूपी जन्मिने नष्ट करनेका यत्न करना चाहिये। यदि जैनधर्म भावप्रधान है, तो अकुरों और लताओंको नष्ट करनेका उपदेश अहिंसक दृष्टिके विपरीत जाता है। सम्भवतः यही कारण है कि इन अकुरों और लताओंको मूलतः नष्ट करनेका साहस एक लालमेंसे लगभग पन्द्रह व्यक्ति ही जुटा पाते हैं। ये अपने उद्देश्यमें कितने मफल होते हैं, यह इसलिये नहीं कहा जा सकता कि पञ्चम और षष्ठ कालमें मुनि योग्य क्षमता आगम निषिद्ध है। फिर भी, यह मानना चाहिये कि समारके इन उपमानोंमें इसकी ऐसी दुष्प्रयत्ता व्यक्त नहीं होती जैसी अनेक प्रवचनों और ग्रन्थोंकी व्याख्याओंमें पाई जाती है। लेकिन समारका उत्तम सुखका स्वान भी कैसा कहा जा सकता है ?

शरीरके उपमान

आत्मिक उत्थानकी प्रक्रियाको विकसित करनेके लिये यह आवश्यक है कि वर्तमान जीवन और उसके आधारभूत शरीरके प्रति धृष्टता उत्पन्न की जावे। इस दृष्टिसे शास्त्रोंमें शरीरके विवरण में अत्यन्त अवधिकर भावका उपयोग किया गया है। इसे अनेक मूल पदार्थोंसे भरा तथा अशुचि बताया है। इसे घट, कुटी और झोपड़ीकी उपमा देने हुए बताया है कि इसमें रजककर वस्तुओंकी अपेक्षा धृष्टता योग्य वस्तुएं भरी हुई हैं। इसकी उत्पत्ति हिसक माध्यमोंसे हुई है। इसके एक-एक अङ्गलमें ९६ रोग होते हैं और मृत्युरूपी हाथी इस पर सर्व वार करता रहता है। शरीरके माध्यमसे मनुष्य महा-दुःखमय विषय सुलभमें फँसा रहता है। सामान्य शरीर जीवित अवस्थामें शबके समान गर्हणीय है। यह हमारे सारे कष्टोंका मूल है। अतः इसे परिग्रहके समान छोड़ देना चाहिये। एक ओर जहाँ शरीरको धृष्टतास्पद बताया गया है, वहीं दूसरी ओर उसे धर्म साधनका अङ्ग भी बताया गया है। वस्तुतः, शरीरकी जितनी निन्द्या की गई है, उतना वह है नहीं, इसलिये सदियोंमें मुखरित होने वाली महापुरुषोंकी पवित्र वाणिज्य सामान्य जनके कान छूती हुई चली आ रही है और हमारा जीवन तथा संसार सुखमय बननेके बदले दुःख-बहुल बनवाना दीखता है। यदि शरीरके प्रति इतनी गर्हणीयताका उपदेश न दिया गया होता और उसे व्यक्ति और समाजकी प्रगति करनेकी क्षमताके माध्यमसे वर्णित किया गया होता, तो शायद हमारा समाज अधिक उन्नत नैतिक धरातल पर होता। शरीर सम्बन्धी उपमानोंसे तो यह निष्कर्ष निकलता है कि जिस प्रकार घट, झोपड़ी, कुटी और परिग्रह हमारे जीवनमें अनेक प्रकारसे उपकारी होते हैं, उसी प्रकार हमारा शरीर भी हमारे लिये तथा मानव-जातिके लिये अनेक प्रकारके सुखमय विकासमें सहायक है। इसमें भरी अपवित्र वस्तुओं तो प्रकृति स्वयं निकालती रहती है और इसे शुद्ध जीवनदायी रश्मिसे भरती रहती है। स्वस्थ शरीरमें ही स्वस्थ विचार और प्रवृत्तियाँ सम्भव हैं। इसलिये हमें इन उपमानोंके आधार पर

शरीरके विषयमें कुछ उदार दृष्टिसे विचार कर अपना जीवन उन्नत करना चाहिये ।

तपके उपमान

आध्यात्मिक जीवनके विकासके लिये सामान्य जीवनमें तपका बड़ा महत्त्व है । तप एक अग्नि है जो हमारे बाहरी और भीतरी तत्त्वों को सनेके समान शुद्ध बनाती है । उपवास आदि बाह्यतप हमारे शरीर तन्त्रको स्वस्थ एवं स्वच्छ बनाये रखते हैं । आलोचना, प्रतिक्रमण आदि हमारे अंतरंगमें ऐसे गुणोंका विकास करते हैं जो स्वस्थ और विकासशील समाजकी सुखमयताको बढ़ाते हैं । इन दोनों ही प्रकारकी प्रक्रियाओंसे जीवनमें एक विशेष प्रकारका स्फूर्ति, सजीवता एवं आनन्दकी अनुभूति होती है । ऐसे आनन्दकारक तत्त्वोंको रत्न कहा जाना उपयुक्त ही है । तपस्वी जीवन व्यक्ति-शोधक तो है ही, यह हमारे सामाजिक वातावरणको भी शुद्ध करता है । इसे सूप और धौकनी भी बताया गया है । इसका अर्थ यही है कि जैसे ये उपकरण अशुद्ध वस्तुओंको शुद्ध करनेमें काम आती हैं (सूपसे घाँससे तुष दूर किया जाता है, धौकनीसे अशुद्ध लोहेसे किट्टिम निकालकर शुद्ध लोहा प्राप्त किया जाता है), उसी प्रकार तप भी एक साधन है जो हमारी अशुद्ध प्रवृत्तियोंको नियंत्रित करता है और हमें शुभ प्रवृत्तियोंका ओर प्रेरित करता है । यदि हम मानवकी विभिन्न प्रवृत्तियोंको कर्मसिद्धान्तके आधार पर कर्म कण माने, तो हमारी तपस्वी वृत्ति हमारे अन्तरिक कर्म कणोंको धौकनीके समान जला सकती है अथवा सूपके समान उड़ा सकती है । इस आधार पर तपक चारों ही उपमान उनके गुणोंकी व्याख्या करने हैं । इसके विपरीत, ससार और शरीरके उपमान हमें दोनों ही घृणा करने को प्रेरणा देते हैं । वस्तुतः यदि ससार और शरीर न रहे, तो तपका अस्तित्व ही कहा होगा ?

इस प्रकार विभिन्न उपमेयोंके लिये प्रयुक्त उपमानोंको समीक्षित करने पर यह ज्ञात होता है कि सामाजिक क्षेत्रसे सम्बन्धित सभी उपमेयोंके उपमानोंमें एक विशिष्ट प्रकारकी वृत्तिका आभास होता है । इसलिये समाजने इनको स्वीकार नहीं कर पाया है । कबीरने इस स्थितिको देखकर ही कहा था कि मेरी बात कोई नहीं सुनता । वास्तवमें, बहुतेरे उपमान तो बीसवीं सदीके बिबेकी समाजमें अत्यन्त ही उपेक्षणीय लगते हैं । स्त्रीको नागिन, राग और स्नेहको पिशाच, युवावस्थाको गहन ताल, गृहस्थको तपे हुए लोहेका गोला, अभव्यको उल्लू इत्यादि कहना सम्बन्धित उपमेयोंकी उपयोगिताके प्रति उपेक्षावृत्ति जगाना है । यह समाजके विकासके लिये हितकर वृत्ति नहीं है ।

इसके विपरीत, धर्म और मुक्तिको बल्लभा, सम्यक्त्वको रत्न, वैराग्य आदिको सम्पदा, रत्नत्रयको बोधिबुद्ध, वैयावृत्त्यको सरोवर, ज्ञानको सूर्य आदिके उपमान अनेक प्रकारसे उपयुक्त हैं पर चूँकि सामान्य जन तो दुष्ट जगत्से ही प्रभावित रहता है, अतः उसने उपमेयोंके बदले उपमानोंकी ही आराधना प्रारम्भ कर दी है । वह जीवन मूल्योंको प्रस्फुटित करने वाले उपमेयोंको भूल ही गया । यह वर्तमान समाज के लिये कितनी विडम्बना स्थिति है कि जहाँ हमें रहना है, उसे उपेक्षणीय बना ले और जहाँ हमें रहनेकी कल्पनात्मक लालसा जगाई जा रही है, उसे सब कुछ मान लें । इस स्थितिसे ही मानव सदासे द्विविधामें रहा है । बीसवीं सदीके धर्मगुरुओं तथा तत्त्वज्ञानियोंसे यह आशा की जाती है कि वे इस द्विविधाजनक स्थितिमें समुचित मार्ग दर्शन करेंगे ।

सारणी १ धार्मिक उपमेय और उपमान

उपमेय	उपमान
१ धर्म	बुद्ध, महल, लक्ष्मी, चक्र

२. आत्मा	राजा, स्फटिकमणि, नमककी डली, ऊर्जा
३. जीव	तिलमें तेल, दूधमें बी, काष्ठमें अग्नि
४. कर्म	चाक, शिल्पिक, लोहा
५. सम्बन्ध	कीट, बिष, चक्र, बीज, क्षत्रु मल, वज्र, ईधन, रत्न, जजीर, राजा
६. सम्बन्धान	रत्न, जल, कोरा घड़ा, सूर्योदय, लक्ष्मी, चिन्तामणिमाणिक्यकिरण,
७. ज्ञानी	मेरुपर्वत, हाथ, जड, नीबू
८. ससार	जल, धन, सूर्य, शस्त्र, रथ, कुदाली,
९. शरीर	स्वर्ण, कीचड़में सोना, स्वेतशस्त्र
१०. पुण्य	वन, लता, अकुर, सागर, सताप, भँवर, वृक्ष
११. मोक्ष	घट, परिग्रह, शव, शोपडी, कुटी
१२. कथाय	पैर
१३. पाप	महल, प्रिया
१४. स्त्री	योद्धा-क्षत्रु
१५. यौवन	कलक, धूलि, अन्धकार
१६. विषय	वृक्षोका सघनवन, नागिन
१७. बुद्धि	गहन ताल
१८. जरा, मरण	सुख, विष, विषपुण्य, समुद्र, गन्धका छिलका
१९. ध्यान	नीका
२०. माया	व्याधि, बंदना
२१. मोह	दीपक, कुठार
२२. राग	महालता
२३. रोग	महावृक्ष
२४. पुनर्जन्म	वायु, अम्बुजावात, पिशाच
२५. भक्ति	अग्नि
२६. मृत्यु	वृक्ष
२७. वैराग्य	तैल
२८. करित्र	हाथी, अग्नि
२९. भावना	सपदा
३०. समय	जल, लज्जा, अग्नि
३१. मुनि	कुदाली
३२. गृहस्थ	सन्नाम
३३. अज्ञानी	चन्द्र, भ्रमर, कुलपर्वत, समुद्र, आकाश
३४. मिथ्यात्व	तपे हुए लोहे का गोला ।
३५. तप	कीचड़में पड़ा हुआ लोहा
	कन्दमूल, मल, अन्धकार, मलिन वस्त्र
	अग्नि, सूया, जीवन, समुद्रके रत्न, चौकनी

३६ क्षमा	सलवार
३७ बैयावृक्ष	सरोवर
३८ रत्न वय	बोधिवृक्ष
३९ आलव	तैल
४० जिनवचन	औषध
४१ कर्मबन्ध	तक्षणी स्त्री-पुरुषसंयोग
४२ कर्मके विविध रूप	आहारके विविध पाक
४३ कर्म बन्ध पाक	पके फलका गिरना
४४ इन्द्रिय	द्वार
४५ अभय्य औष	उल्लू
४६ समता सुख	मछलियाँ
४७ कोमलता	मालती पुष्प
४८ ओष्ठ	बिबफल
४९ नेत्र	कमल
५० चरण	कमल
५१ मुख	चन्द्र
५२ शास्त्र, जिनवचन	औषधि, अमृत, महासागर

सारणी २. विभिन्न उपमानोंका वर्गीकरण

१ प्राकृतिक वस्तुएँ और घटनाएँ	२ सामान्य वस्तुएँ
जल	सरोवर, गहन ताल
वृक्ष, बोधिवृक्ष, महावृक्ष	झाडावात
लता, महालता	मयर
अक्षुर	समुद्र
कमल	रत्न
वन, सधनवन	स्फटिकमणि
विषपुष्प	वज्र
कन्दमूल	मेरुवर्षत
विष	स्वेतघण्ट
	अन्धकार
३ धातुएँ	४ भावात्मक उपमान
नाग	व्याधि
वज्र	वेदना
सुवर्ण	सुख
लोह	
	५ ग्रह
	सूर्य
	चन्द्र
	पिशाच
	शिल्पिक
	चाक
	सूया
	धौकनी
	दीपक
	चक
	घन, सम्पत्ति
	नागिन
	कुठार
	शास्त्र, कुशली
	नौका
	छिलका
	घट
	विविधमणि
	नमक, क्रिस्टल

सारणी ३. धार्मिक तत्त्वोंके लिये उपमान

उपमान	गुण	उपमेय
१. जल	प्रवाह व प्रक्षालन गुण	सम्यक् दर्शन, ज्ञान, चरित्र
२ वृक्ष वन, संघन वन लता, महालता	प्राकृतिक आकर्षण, विशालता प्राकृतिक आकर्षण, भुलभुलैया परजीविता	धर्म, मोह, पुनर्जन्म, ससार ससार, स्त्री ससार, माया
३ समुद्र	अनन्त विस्तार, गहराई, रत्न	ससार, मुनि, विषय
४ रत्न	शोभा, बहुमूल्यता, कठोरता	तप, सम्यक्त्व
५ स्फटिकमणि, माणिक्य, नमक	चिन्तामणि, शुद्धता, क्रिस्टल	बहुमूल्यता
६ शत्रु	युद्ध करना, जीतना	कर्म, कषाय
७ महल	निवास स्थान, विस्तार, सौन्दर्य	धर्म, मोक्ष
८ लक्ष्मी, प्रिया	चाहनेकी इच्छा, सौन्दर्य, अनुरक्ति	धर्म, मो
९ राजा	सामर्थ्य	कर्म आत्मा
१० शस्त्र, कुदाली तन्त्रवार, लज्ज	छेदन, भेदन, शत्रु-दलन	ज्ञान, भावना, क्षमा, ध्यान चरित्र
११ विष, विषपुष्प	विषाक्तता, बाधक	कर्म, विषय
१२ घुल्लि, मल, रज, कीट कलङ्क	मृक्षमता, विषकनेकी क्षमता निराकरणीयता	कर्म, मिथ्यात्व, पाप
१३ अन्धकार	अवृक्ष्यता	मिथ्यात्व, पाप
१४ अग्नि	जलाना, जलना, ऊर्जा सर्वावस्था	रोग, मृत्यु, चरित्र, तप
१५ इ'धन	जलानेका गुण	कर्म
१६ तेल	स्निग्धता	भक्ति, आलव

कवि पद्मानन्दका वैराग्य-शतक

डा० प्रभुदयालु अग्निहोत्री, भोपाल, म० प्र०

पद्मानन्द श्रेष्ठ जैन कवि थे। उनका वैराग्यशतक सुप्रसिद्ध न होते हुए भी संस्कृतके मुक्तक शतक-काव्योकी परम्परामें उत्कृष्ट स्थान रखता है।

प्राचीन वैदिक लोगोंका लगाव सप्त और शत इन दो संख्याओंकी ओर अधिक था। संहिताओंमें सप्तच्छन्दोसि, सप्तपथ, सप्तरश्मि, सप्तहोतार, सप्त परिधि जैसे बहुतसे सप्तपुत्र पदवाले नामोंके साथ शतक्रतु, शतकाण्ड, शतपथ और शतधारद जैसे ढेरसे शतपूर्वक सज्ञा-शब्द प्राप्त होते हैं। ऐसा लगता है कि ये संख्याये माहित्यमें ममादृत हो गयी थी और समाजमें भी उनको विशेषता दी जाती थी। विवाहकी सप्तपदी, मैत्रीकी सप्तपदीनता, लोकोकी सप्त संख्या, घृतराष्ट्रके सौ पुत्रोंकी कल्पना, 'शत वद मालिख' जैसी कहावतें ये सब इसी बातकी पोषक हैं। आधुनिक हिन्दी भाषा तकमें यह बात कहावतोंके रूपमें देखी जा सकती है। इसीलिये भगवद्गीता, दुर्गासप्तशती, गङ्गासप्तसई और आर्यासप्तशतीमें यदि इन दोनों संख्याओं का ममुच्चय मिलता है तो कोई आश्चर्यकी बात नहीं। इनके अनुकरण पर हिन्दीमें बिहारी सतसई और मतिराम सतसई जैसी उत्तम कृतिया प्रकाशमें आयी। सप्त और शतके बाद यदि कोई अन्य संख्या अधिक लोकप्रिय थी तो वह थी त्रि (तीन)। वैदिक संहिताओंमें ही नहीं, धर्म और वर्णनके क्षेत्रमें भी यह संख्या बहुत प्रिय हुई। साहित्यकी निशितियाँ इसीका परिणाम हैं। भर्तृहरिकी शतकत्रयी, पण्डितराजकी विलासत्रयी (भामिनी-विलास) आदि इसके उदाहरण हैं।

काव्यके क्षेत्रमें शतकोका प्रारम्भ अमरशतकके साथ हुआ। बादमें तो शृंगार-शतकोंकी परम्परा ही चल निकली। बहुतसे शत-काव्य भी वस्तुतः शतक काव्य ही हैं। इस पद्धतिकी रचनाओंमें कुसुमदेवका दृष्टांत-कलिका-शतक, कामराज दीक्षितकी शृंगारकलिका त्रिशती, मूक कविके शतक-पञ्चक, बीरेस्वरका अन्योक्तिशतक, नरहरि, जनार्दन भट्ट, चनराज एव हर्षभट्टादिके शृंगार-शतकोके अतिरिक्त स्तोत्र, भाव, नीति, उपदेश, अन्योक्ति और काव्यभूषण जैसे विषयों पर दर्जनों मुक्तक शतक काव्य मिलते हैं, यहाँ तक कि खड्ग-शतक भी।

शतक काव्योकी परम्परामें वैराग्य-शतकोका विशिष्ट स्थान है। अप्य दीक्षित, खनद एव जनार्दन भट्ट जैसे अनेक कवियोंने वैराग्य-शतककी रचना की। यों तो सोमप्रभाचार्यकी सूक्तिमुक्तावली, जम्भूगुप्ता जिनशतक, गुमानी कविका उपदेशशतक आदि भी इसी कोटिकी रचनायें हैं। फिर भी वैराग्यशतक नामसे जो संस्कृत काव्य उपलब्ध होते हैं उनमें पद्मानन्दका वैराग्यशतक शुद्ध साहित्यिक दृष्टिसे भी महत्त्वपूर्ण रचना है। वैराग्यपरक काव्यमें जैन कवियोंकी देनका यों जो विशिष्ट स्थान है। वैदिक-पौराणिक परम्पराके कवि प्रायः नीति, शृंगार और वैराग्यकी त्रयीको साथ लेकर चले हैं। उनकी दृष्टिमें कुमार, युवा और जरठ वयके लिये पृथक् पृथक् काव्यकी आवश्यकता थी। ये कवि गृहस्थ थे और जैसा कि वैदिक परम्परामें रहा है, गृहस्थाश्रमको जीवनका केन्द्र-बिन्दु मानकर चले हैं। इसलिये वैराग्य-काव्य लिखते हुए भी वे नीति और शृंगारमें अधिक डूबते दिखायी देते हैं। भर्तृहरि इसके अपवाद हैं। इन कवियोंने वैराग्यपरक रचनायें प्रायः अन्तिम वय में की जो वैराग्यपरक कम और अक्रियपरक अधिक है। जैन कवियोंका पथ इससे भिन्न रहा

है। जैन कवि सायम्प्यवत्सा साधु या मुनि थे, बरबारसे विमुक्त उनका सत्त्व मानसिक था। वे मार, मन और इन्द्रियोंके लाल्यके विच्छेद सक्रिय सत्त्वमें रत थे। इसीलिये उनकी वैराग्योक्तियोंमें अधिक सम्पत्ता और ईमानदारी परिलक्षित होती है। जैन कवियोंका वैराग्यवर्णन कोरा बौद्धिक विलास नहीं है। यह उनकी साधनाका एक प्रमुख अंग है और पद्मानन्द इसी साधनाके कवि हैं।

कवि पद्मानन्द नागपुर या उसके समीपस्थ किसी स्थानके रहने वाले थे। इनके पिता श्रेष्ठी श्री धनदेव ने अपने गुरु श्री जिनवल्लभके उपदेशोसे प्रेरित होकर नागपुरमें श्री नेमिनाथका मन्दिर बनवाया था। निरचित ही ये श्रेष्ठ विद्वान् भी रहे होंगे। स्वयं उन्होंने कहा है—

सिक्त श्रीजिनवल्लभस्य सुगुरो शान्तोपदेशामृतं,
श्रीमन्नागपुरे चकार सदन श्रीनेमिनाथस्य य।
श्रेष्ठी श्रीधनदेव इत्यभिधया स्थातश्च यस्याङ्गज -
पद्मानन्दशत व्यधत्त सुधियामानन्द-सपत्तये।

उनका काल १७वीं शती ईसवीके बादका जान पड़ता है। वे शाकिनी आदि तांत्रिक शब्दोसे परिचित हैं। उन्होंने जयदेव, भर्तृहरि और पण्डितराजको पढ़ा था और इन पर उक्त कवियोंकी यत्र-तत्र छाया भी है। शतकके अन्तमें वे कहते हैं कि जो आनन्द मेरे शतकको सुनने में है, वह न तो पूर्णन्दुमुखीके मुख में है, न चन्द्रबिम्बके उदय में है, न चन्दनके लेप में है और न अमूरका रस पीने में है —

सपूर्णन्दुमुखीमुखे न च न च श्वेताशुबिम्बोप्ये,
श्रीलण्डव्रलेपने न च न च ब्राह्मरसास्वाधने।
आनन्द स सखे न च स्वचिदसौ किमूरिभिर्भाषितं,
पद्मानन्दशते श्रुते किल मया य स्वाधित स्वेच्छया।

पण्डितराज जगन्नाथने कृष्णभक्तिके विषयमें भी यही बात कही थी—

मृद्रीका रसिता सिता समसिता स्कीरत निपीत पय,
स्वर्यां तेन सुधाप्यधायि कतिधा रम्भाधर लण्डित।
सत्य ब्रूहि मदीय जीव भवता भूयो भवे भ्राम्यता,
कृष्णैस्पर्शरयोरय मधुरिमोद्गार स्वचित्सलित ॥ शा० वि० ७

पण्डितराज बड़े काव्यशिल्पी थे। इसलिये उनके रचनास्तरका ऊँचा होना स्वाभाविक है। फिर भी एक अन्तर तो स्पष्ट है कि पद्मानन्दकी 'रम्भाधर' में कवि नहीं है। यह अन्तर, जैसा कि ऊपर कहा है, वैष्णव और जैन कवियोंमें सर्वत्र मिलेगा।

शतकके प्रारम्भमें पद्मानन्दने जिनपतिकी स्तुति की है जिनके लिए त्रिलोकी करतल पर लुठित मुखताके समान तो है ही, वे हास, विलास और त्राससे तीनोंके रसोसे मुक्त हैं। वह उन योगियोंकी वन्दना करते हैं जिन्होंने अपने विवेकके बजसे कोपादि पर्वतोंको चूर-चूर कर डाला है, योगाभ्यासके परलसे मोहके वृक्षोंको काट दिया है, और समयके सिद्ध-अज्ञसे तीव्र कामज्वरको बाँध दिया है। वह उन साधुओंके सम्मुख प्रणत हैं जिन्होंने अतुल प्रेमाचित प्रेयसीको शाकिनीके समान एव प्राण-समा लक्ष्मीको सपिणीके सदृश छोड़ दिया है और जो चित्रागवाक्षराजि वाले महलका उपभोग बल्लभोंके समान करते हैं। वह उस महापुरुषको बड़ा मानते हैं जो पर-निन्दामें मूक, पर नारीके देखनेमें अंध, और परधनके हरणमें पंगु है। इनके मतमें माध्यस्थ्य वृत्तिसे रहनेवाला ही योगी और प्रणम्य है और यह माध्यस्थ्य वृत्ति है—आक्रोशसे पीडित न

होना, चाटुअरितासे प्रसन्न न होना, दुःखमय होना, सुखमय होना, स्त्री रूपसे आनन्दित न होना और मरे स्वामने भी युष्मा न करना । बड़े सुन्दर बच्चे उन्हींसे योगीकी पहचान स्पष्ट की है

मित्रे रज्यति नैव, नैव पिबुने वैरागुरो ज्ञाते,

भोगे लुप्यति नैव, नैव तपमि क्लेश स्यालम्बते ।

रत्ने रज्यति नैव, नैव दृषदि प्रद्वेषमापद्यते,

येषां शुद्धहृदा सदैव हृदय, ते योगिनो योगिनः ॥

अर्थात् सच्चे योगी वे हैं जिनका शुद्ध हृदय मित्रको पाकर उत्कृष्ट और पिबुनको पाकर वैरागुरो नहीं होता । भोगमें लुब्ध और तपमें क्लेशित नहीं होता और जो रत्नमें अनुरक्ति और पदार्थमें द्वेष भाव नहीं प्रदर्शित करता ।

पद्यानन्दने प्रारम्भके श्लोकोंमें जो उपर्युक्त बातें कही हैं, वे प्रायः वे ही हैं जिन्हें सभी भारतीय साधक कहते आ रहे थे । फिर भी, पद्यानन्दके कहनेके ढंगमें नवीनता है । उसमें उनका अपनापन झलकता है और जहाँ उन्होंने रूपकका आश्रय लिया है, वहाँ मौलिकताका भी । 'न च न च', 'नैव नैव' 'अम मम' के प्रयोगका उन्हें शौक है । उन्होंने एक अर्थको व्यक्तिके लिए भिन्न-भिन्न क्रियाओंका आश्रय लिया है और आवृत्तिसे बचनेकी चेष्टा की है । यथा दूयते, बाध्यते, विद्वेष्यते, वैरागुरो जायते, क्लेश स्यालम्बते एवं प्रद्वेषमापद्यते और इसी प्रकार—समानन्द्यते, सम्प्रीयते, रज्यते, नन्दति, लुप्यति आदि ।

प्राचीन मुनियो, माधुओ और विरागियोने—चाहे वे किसी पन्थके अनुयायी रहे हों—समान रूपसे नारीकी निन्दा की है । भाषाके कवियोने कबो र तो मन्त्रे आगे हैं । किन्तु इसका कारण नारीके प्रति हेय दृष्टि नहीं है । किसी भी मुनि या कविने माता, बहिन और पुत्रीके प्रति अश्रद्ध भाव नहीं व्यक्त किया । बात यह है कि साधन पथ पर अग्रसर होते हुए व्यक्तिको दो ही आन्तरिक शत्रुओंसे सर्वाधिक जूझना पड़ता है और वे हैं अर्थ और काम । अर्थ तृष्णा और लोभको अर्थात् परिग्रहको जन्म देता है । घर छोड़कर वनमें कुटी बनानेवाले वहाँ भी गृहस्थकी तरह सम्पत्ति जोड़ने लग जाते हैं । इसीलिए कविने कहा था—

जोगी दुखिया जंगम दुखिया तापस के दुख दूता ।

भाषा तृष्णा सब घर व्यापि कोइ महल नहि सूना ॥

और काम तो किसीको नहीं छोड़ता । स्वयं अनग रहकर भी वह साधकके अंग-अंगको मथित करता है चाहे जितना बड़ा विद्वान् हो और प्रयत्नशील भी हो, तो भी इन्द्रियाँ मनको खींच ही ले जाती हैं । ऐसा गीतामें कहा है । पुरुषके लिए नारी एक नारीके लिए पुरुष परस्पर कामके उद्दीपक होते हैं । इसलिए पुरुष कवियोने कामके आकर्षणसे बचनेके लिए नारीके आकर्षक अंगों, हावों-भावों एवं चेष्टाओंके प्रति अपने मनमें विरक्ति आप्त करनेकी चेष्टा की है । नारी कवि ऐसा नहीं करती क्योंकि पुरुषके प्रति नारीके आकर्षणकी प्रक्रिया भिन्न होती है । अतः वैराग्यके शब्दोंमें नारीकी जो निन्दा प्राप्त होती है, वह आपाततः निन्दा दिखती है । वस्तुतः वह अपने दुर्बल मनको बलमें करने एवं कामके प्रति विरक्ति आप्त, करनेके लिए एक साधन मात्र है । वह काम-प्रवृत्ति और उसके उद्दीपकोंकी निन्दा है किन्तु आश्रयाश्रयि-भावसे नारी-निन्दा प्रतीत होती है । पद्यानन्दने भी सबसे पहले दस-पन्द्रह श्लोकोंमें यही किया है । वे कहते हैं—

मध्ये स्वा क्लृप्ता भुरङ्गक-दूषो भूनेत्रयोर्वक्त्रता,

कौटिल्यं चिकुरेषु रागमयरे मान्द्यं गति-प्रक्रमे ।

काठिन्यं कुचमण्डले तरलतामध्मोनिरीष्य स्फुटं,

वैराग्यं न अजन्ति मन्दमतयः कामासुरा ही नरा ॥

मध्यमें कुशला, नेत्रों और नुकुटियोंमें बकता, बालोंमें कुटिलता, ओठमें रक्तता, गतिमें मन्दता, कुश-
मण्डलमें कठोरता, दृष्टिमें तरलता इतनी सारी अस्वाभाविक बातें स्त्रीमें स्पष्ट दिखती हैं, फिर भी लोगोका
मन उनकी खोरसे नहीं हटता । सकराबाभने कहा था—

अर्धं कलितं पलितं मुखं, दशन-विहीनं जातं तुण्डम् ।

बूझो याति गृहीत्वा दण्डं, तदपि न मुच्यतांशपिण्डम् ।

और इसी सरल बातको पद्मानन्द साहित्यिक शैलीमें कहते हैं—

पाण्डुत्व गमितान् कचान् प्रतिहता तारुण्य-पुण्य-श्रियम्,

चक्षु क्षीणबलं कृत श्रवणयोर्वीर्यममुपादितम् ।

स्थानभ्रममवापिताश्च जरया दन्तास्थिमाम-त्वचं,

पश्यन्तोऽपि जडा हहा हृदि सदा व्यायन्ति ता प्रयसीम् ॥

केश सफेद हो गये, जबानीकी चमक-न्दक नष्ट हो गयी, आँखोंकी शक्ति दुर्बल पड़ गयी, कानोंमें
बहरापन आ गया, बुझापके कारण दाँत, मांस और त्वचा सब अपना स्थान छोड़ गये । फिर भी य मूर्ख हैं
कि अपना ध्यान प्रेयसीकी ओरसे नहीं हटाने । और पद्मानन्दकी यह धिक्कृति उन कवियोंके लिये भी है
जो जीवन भर आपादमस्तक भ्रुगारमें ही डूबे रहते हैं ।

एक हाथी है महामिथ्यात्व का । चारों क्रोधादि कपाय उसके पाँव हैं । व्यामोह उसकी सूँड़ है । राग
और द्वेष ये दो उसके बड़े-बड़े दाँत हैं । दुर्वार मार उसका मूँड़ है । जो इस मत्त हाथीको तत्त्व ज्ञानके
अंकुशकी सहायतासे अपने चातुर्यके द्वारा बशमें कर लेता है, वह तीनों लोकोको जीत लेता है । कितने
सुन्दर और सर्वांगपूर्ण रूपके द्वारा कविने अपनी बातको प्रस्तुत किया है—

क्रोधाद्युग्रचतुष्कपायचरणो व्यामोहहस्त समे,

रागद्वेषनिशातदीर्घदशनो दुर्वारमारोद्घुर ।

सज्जानाकुशकोशलैः स महामिथ्यात्वदुष्टद्विषो

नीतो न वश वशीकृतमिदं तेनैव विष्वक्त्रयम् ॥

एक दूसरा परम्परित रूपक देखिये—

सज्जानमूलशाली दर्शनशास्त्रश्च येन वृत्ततः ।

श्रद्धाजलेन सिक्तो मुक्तिं पठ तस्य स ददाति ॥

किसी वृक्षको रोपें तो पहले उसकी जड़ भूमिमें लगती है । उसे जलसे सींचते हैं । तब उसमें
शालाओं फूटती हैं और तब फल लगते हैं । मन्त्रारिष्य भी एक वृक्ष है । सत् ज्ञान उसका मूल है । दर्शन
उसकी शालाएँ हैं । श्रद्धाका जल उसे सींचता है तब कहीं कष्ट-मुक्तिका फल उसमें लगता है ।

सासारिक विषयोंकी ओरसे मन हटानेके लिये शरीरकी चरम परिणतिको देखना-समझना आवश्यक
है । इससे जीवनकी यथार्थताका भाव होता है और मोह दूर होकर नि सगताकी प्राप्ति होती है । इसीलिये
सारे सन्तोंने मृत्युके भयावह दृश्य भक्तोंके सामने प्रस्तुत किये हैं । पद्मानन्दने भी कहा—

भार्येय मचुराकृतिर्मम मम प्रीत्यान्वितोऽयं सुत,

स्वर्णस्यैव महानिभिर्मम ममामी बन्धुरो बन्धव ।

गम्य हर्म्यमिदं ममेत्यमनया व्यामोहितो मायया,

मृत्यु पश्यति नैव दैवहतकं कुछं पुरस्कारिणम् ॥

यह मेरी सुन्दर स्त्री है । यह मेरा प्यारा बेटा है । सोनेकी बड़ो राखि मेरे पास है । मेरा भातृ-
स्नेही भाई है । यह शानदार महल मेरा अपना है । अभागा व्यक्ति इसी मायामें खोया रहता है और सामने

आते हुए कुछ काल (मृत्यु) को नहीं देखता । और जब मृत्यु पकड़ के जाती है तो सन्तान, धन, अहक कोई साथ नहीं जाता । साथ जाते हैं केवल पुण्य और पाप

नापत्यानि न वित्तानि न सौभाग्यं भवन्वहौ ।

मृत्युना नीचमानस्य पुण्यपापे पर पुनः ॥

मृत्युसे कौन बच सकता है ? रावणने बुढ़ापेको अपनी खाटके पायमें बांध रखा था, वह भी चला गया । हनुमान् जो अपनी भुजाओं पर द्रोण पर्वत ही उखाड़ कर ले आये थे, वे भी चले गये । जिन रामने त्रिलोकीके सबसे बड़े वीर रावणको मार डाला था, वे भी चले गये । फिर औरोकी तो बात ही क्या ?

बद्धा येन दशाननेन नितरा खट्वैकदेशे जरा,
द्रोणाद्रिष्व समुद्धूतो हनुमता येन स्वदोर्लभया,
शौरामेण च येन राजसपतिस्त्रैलोक्यवीरो हत,
ते सर्वेऽपि मता क्षय विधिवशात् कान्येषु तद्भो कथा ।

बालक भोजने भी मुजदेवके प्रति ऐसी बात कही थी । शकराचार्यने भी बात सीधी-सादी भाषामे कही थी—

बालस्तावत् क्रीडामक्त , तरुणस्तावत् तरुणीरक्त ,
वृद्धस्तावच्चिन्ता-मग्न पारे ब्रह्मणि कोऽपि न लग्न ।

कि बचपन खेलमे बीन जाता है यौवन तरुणीके प्रेममे चला जाता है और बुढ़ापेमे तरह-तरहकी चिन्ताये आ घेरती है । आत्मचिन्तनके लिये समय ही नहीं मिल पाता । यह तथ्य कैसी प्रभावकारी भाषामे प्रस्तुत किया है पद्यानन्द ने

बाल्ये मोहमहान्धकार-गहने मग्नेन मूढामनस,
तारुण्ये तरुणी - समग्रत-हृदा भोगैकसंगेच्छुता,
वृद्धत्वेऽपि जराभिभूतकरणप्रामेण निःशक्तितना,
मानुष्यं किल दैवत कथमपि प्राप्य हत हा मया ।

जैसे शीतलता और सुगन्धके पूर्ण होनेपर भी सर्पोंके ससर्गके कारण चन्दन वृक्ष पान्थके लिए व्यर्थ होता है ऐसे ही कुछल आचारवाले दुर्मुंह लोगोके सगसे जीवन निष्फल हो जाता है—

श्रीखण्डपादपेनेव कृत स्व जन्म निष्फलम् ।

जिह्मगाना द्विजिह्मगाना सम्बन्धमनुरुन्धता ॥

यही निष्फलम्, जिह्मगाना और द्विजिह्मगाना इन शिष्ट शब्दोंके प्रयोगने श्लोकमे चार चाँद लगा दिये हैं ।

किमीको मुन्दरीसे प्यार ही करना हो, तो पद्यानन्द द्वारा प्रस्तावित प्रियासे प्यार करे

औचित्याशुक्शालिनी हृदय हे शीलागरागोज्ज्वला
अज्ञा-ध्यानविवेक-अण्डनवती कारुण्यहाराकिता ।
सद्बोधधोजनरञ्जिनी परिलसच्चारित्रपत्राकुरा
निर्बाण यदि बाछसीह परमक्षान्तिप्रिया तदुपच ॥

यदि तुम्हे निर्बाण (शान्ति या मुक्ति) चाहिये तो उस क्षान्तिरूपिणी प्रियासे प्यार करो जो औचित्य की साठी या चादर धारण करती है, शीलका अङ्गराग लगाती है, अज्ञा, ध्यान और विवेकके आभूषण पहनती है, कारुण्यका हार धारण करती है, सद्ज्ञानका अञ्जन लगाती है और खेष्ट चरित्रके पत्राकुरोसे

अधेनको साजानी है । अथानन्दकी कल्पनासे प्रसूत यह परम्परित रूपक सर्वाथा अनुठा है । यों भी सागरूपक प्रस्तुत करनेमें यह कवि सिद्धहस्त है ।

पद्यानन्दके मतमें बाल और तप यदि वैराग्य-युक्त मनसे किये जायें तभी सार्थक होते हैं । यदि अज्ञानमें लब्धस्व ही न हुआ तो केवल विभ्रमों या हाव-भावोंकी उल्लङ्घन कितना आकर्षण उत्पन्न कर सकेगी ? इसी प्रकार यदि अन्तर्विवेक उत्पन्न न हुआ तो सारे शास्त्र, जप, तप व्यर्थ हैं क्योंकि ये सब तो साधनमात्र हैं—साध्य है तत्त्वज्ञान, विवेकख्याति । इसीलिए वे कहते हैं कि सारी कलायें जान ली तो क्या हुआ ? उन्न तप भी तप लिया तो क्या ? यदि कलङ्करहित यश भी कमा लिया तो क्या ? यदि विवेककी कली न खिली ? विवेक ही तो है जो मनुष्य-मनुष्यमें अन्तर स्पष्ट करता है अन्यथा हस और बगुले, कोकिल और काक तथा सुवर्ण और हल्दीमें क्या अन्तर ? रङ्ग तो दोनोंका एक ही है । किन्तु बाल, बोली और मूल्य क्रमशः इनके महत्त्वमें अन्तर स्पष्ट करते हैं । इसी प्रकार मनुष्योंकी गरिमा और महत्तामें न्यूनाधिक्य उनके गुणोंके कारण होता है—

शीकृत्ये हस-वकोटयो सति समेयद्वद्गतावन्तर,
कार्ष्ण्यं कोकिलकाकयो किल यथा भेदो भूष भाषिते,
पैत्ये हेमहरिद्रयोरपि यथा मूल्ये विभिन्नार्थता,
मानुष्ये सदृशे तथार्यखलयोर्नूर विभेदो गुणै ॥

और जब विवेक ज्ञान या तत्त्वार्थबोध हो जाता है तो काम, क्रोध, लोभ, मोह आदि कषाय चतुष्क कुछ नहीं बिगाड़ पाते । यही साधना की चरम उपलब्धि है । पद्यानन्दने पूर विश्वासके साथ कहा है—

ता एवैता कुचलयदृश, सैव कालो वसन्तसु,
ता एवान्त शुचिवनभुवस्ते वय, ते वयस्या ।
किं तूद्भूत स खलु हृदये तत्त्वदीपप्रकाशो,
येनेवानी हसति हृदये यौवनोन्मादलीला ॥

कमलनेत्री सुन्दरियाँ अब भी वे ही हैं, वसन्त काल वही है, सुन्दर वन प्रदेश भी वे ही है, हम भी वे ही हैं और मित्रगण भी वे ही हैं किन्तु उत्त्वदीपका प्रकाश हो जानेसे अब हृदय यौवनकी उन्मत्त लीलाओं में डूबता नहीं अपितु उन पर हँसता है ।

सम्भवत यह श्लोक “य कीमारहरः न एव हि वर” आदि सुप्रसिद्ध शृंगारी श्लोकका प्रत्युत्तर है । बाणीके विषयमें तो कविका कथन प्रत्येक कवि, कता या लेखकको अपने सामने बड़े अक्षरोंमें लिख कर टाँग लेना चाहिये—

ललित सत्य-सयुक्त, सुव्यक्त सतन मितम् ।
ये वदन्ति सदा तेषा, स्वयं सिद्धैव भारती ॥

जो लोक सत्य, मधुर, स्पष्ट (जिसे सब समझ सकें), परस्पर सम्बद्ध और नयी-तुली बात बोलते हैं, उन्हें बाणी सिद्ध हो जाती है । वे जो बोलते हैं, वह व्यर्थ नहीं जाता । और पद्यानन्द निश्चय ही सिद्धवाक् कवि थे ।

रत्नाकरकी हंसकला

जी० ब्रह्मप्या, कोल्लेगाल, मैसूर

रत्नाकर कन्नडके अग्रणी कवि हैं। उनका भरतेश-वैभव कन्नड साहित्यका एक अमूल्य रत्न है। यह भारतकी कई भाषाओंमें अनुदित हो चुका है और कविका कीर्तिस्तम्भ है। रत्नाकरकी साहित्यसृष्टि जितनी अद्भुत है, उनका जीवन भी उतना ही रोमांचकारी है। बाल्यकालमें ही वे असाधारण प्रतिभाके धनी थे और वे भैरवराजके दरबारमें सम्मानित हुए। वे 'भृंगार कवि' बने और वहाँकी राजकुमारी उनके मोहमें पड़ गई। इसी समय उन्होंने अपना भरतेश-वैभव नामक अमर काव्य लिखा। रत्नाकर महान् क्रान्तिकारी कवि थे। उनके विचारोंको तत्कालीन जैन समाज सहन नहीं कर सका। फलतः वे अजैन-वीरशिख बन गये। कालान्तरमें समाजने उनके विचारोंका मूल्य समझा और उसने उन्हें अपनी समाजका पुनः अग्रणी बनाया।

रत्नाकर सोलहवीं शताब्दीके जातनाम कन्नड कवि हैं। वे महाकवि ही नहीं, महायोगी भी थे। भरतेश वैभवके अतिरिक्त उन्होंने रत्नाकरशतक, अपराजितेश्वरशतक, त्रिलोकशतक तथा अनेक स्फुट गीत-काव्य लिखे हैं। उनके 'भरतेश-वैभव' में जहाँ उनकी साहित्यिक प्रतिभाके वर्णन होते हैं, वही उसमें उनके दार्शनिक तथ्योंको साहित्यिक रूपमें संजोनेकी कलाकी अप्रतिभाका भान भी होता है। इस लेखमें मैं भरतेश वैभवके दार्शनिक पक्ष हंसकलाका किञ्चित् विवरण देनेका प्रयत्न करूँगा। उसके माध्यमसे रत्नाकरकी साहित्यिक काव्यकलाके भी रूप प्रकट होंगे।

हंसकला क्या है ?

रत्नाकरके वर्णनके लिए भेद-विज्ञान ही बुनियाद है, हंसकला ही कला है। भरतेश-वैभवका बाहरी आवरण भोग हो, तो इसका आन्तरिक शरीर योग है। जैसे क्षीतल महासागरमें भी गरम पानीका सरना होना एक अनुपम प्रकृति वैचित्र्य है, वैसे ही भरतेश-वैभवके भोगकी अनेक भगिमाओंके बीच हंसयोगका ससर्ग भी एक ध्यान देने योग्य चमत्कार है। यदि यह कहें कि रत्नाकरका स्वासनाक्ष भेद-विज्ञान है पर इसका अलगनाक्ष तो हंसकला ही है, तो अत्युक्ति न होगी। साधक कवि जब उपासना करने थक जाता है, तब वह अपनी थकावट मिटानेके लिए काव्य-रचनामें हाथ लगाता है। काव्यागनासे संलाप करता है। पर चाहे उपासना हो या काव्य हो, रत्नाकरका मूलोद्देश्य तो हंसकला ही है। रत्नाकरकी दृष्टिमें छन्द, अलंकार और अन्तमें रस—ये सब काव्यका बाह्य शरीर है। उसका आन्तरिक शरीर तो आत्मतत्त्व ही है। हंसका अर्थ आत्मस्वरूप ही है। अतः हंसकला आत्मानुसन्धानकी कला है। अपने स्वरूपका साक्षात्कार कर लेना ही हंसकला है। इसको ध्यान कहें, तपस्या कहें या योग कहें, सब समानार्थी हैं। आत्मानुसन्धानमें लगने-वाले चेतनको ध्यानी, तपस्वी और योगी कहेंगे। हंसकलोपासकको पहले चित्तवृत्तिका निरोध करना चाहिये। मन बार-बार राग-द्वेषके साथ विनोद करते हुए राह चलनेवाले शैतानको घरमें बुलानेकी तरह कर्माशुरको बुलाता है। मन, बचन और काय ही कर्माशुरके द्वार करनेके लिए खुले महाद्वार हैं। इन तीनों महाद्वारोंको हंसकलाके लिए जब सुरक्षित रखते हैं, तभी कर्माशुरको दिव्यन्व करके रोक सकते हैं। पहलेसे

ही जमी हुई कर्मराशिकों अपने हाथ सकते हैं। जब सारे कर्म चले जायेंगे, तब हमारा हस-साम्राज्य अजैय होकर सहजानन्द बनेगा।

रत्नाकरने भरतेशकी पूरी जीवनीको हसकलाका मुलम्मा लगाया है। इसका भरतेश बहिरात्मा नहीं है। यह अन्तरात्मा और रसानन्दमयी है। रत्नाकर एक ऐसा विश्वकवि है जो सभी कलाओंका चित्रण इस प्रकार कर सकता है जैसे सभी कलाएँ आँखोंके सामने ही नर्तन कर रही हो। गूँगेके देखे स्वप्न के समान रहनेवाली आत्मकलाका साहित्यिक वर्णन करके कविने जोहरीसजी प्रदर्शित की है। आत्मस्वरूप को अपनी प्रतिनामयी मानस संगोत्रीके समर्थसे कल्पना किरणोंसे मजाकर कवि हसकलोपासनाका उत्सव (शिरोभूषण) बना है। यह भाविलगी है। मानसिक मस्कार ही हमकी दृष्टिमें प्रवाण है। यह मननके लिए आवश्यक मानसिक परिणाम ही है। इसके बिना केवल शून्य भी नहीं, अरण्य भी नहीं है।

रत्नाकरने निराकार आत्माको ज्ञान, प्रकाश व अहंकार प्रदान करके काव्यमय रूपमें निरूपित किया है। प्रारम्भमें यह रत्नाचित्र माध है। पर उसके आगे वर्णचित्र है। निराकार आत्मस्वरूपके लिए यह उद्गार एक सागर है। ज्ञान और ज्योति—ये दोनों आत्मविज्ञानके पङ्क्तें तथा सामनेके मुखोंके समान हैं। एकको छोड़ दूसरा नहीं रह सकेगा। रत्नाकरके ममान हसकलोपासककी विविध अवस्थाओंका चित्रण करनेवाले बिरले ही हैं।

आध्यात्म अनिर्वचनीय है। मगर रत्नाकर अनभवी है, वह साध-साध प्रतिभावान भी है। वह कल्पना बिलासी भी है। अलौकिक तथा अनिर्वचनीय अनुभवको भी यह काव्यका कवच पहना सकता है। उस पर विमल कलाका रंग बढ़ा सकता है। हस कलोपासकको भी प्रारम्भमें कल्पना बिलामसे ही रोमांचित होकर उत्साह पाना होता है। कल्पना धनीभूत होकर रस बनती है। यदि किसीको योगी बनना हो तो पहले उसे रसयोगी बनना पड़ता है। कल्पना पक्षको बढ़ाकर प्रतिभा नेत्रको विकसित कर लेना पड़ता है। इसीलिये भरतेश कुसुमाजीके माध सुरतकेलि खेलनेके उपरान्त आध्यात्मिक विश्राम प्राप्त करनेके लिये कैबल्यांगना को हाथ पसार कर बुलाता है।

भरतेश अभी साधक है। वह अपने प्रतिभानेत्रसे आत्मसाक्षात्कार कर लेनेको आतुर है। वह अपने कल्पनाहस्तसे सुधारसको खींच-खींच कर अंतरात्माको ढाखता है। वह रसलोकबिहारी होकर ब्रह्मलोकमें उड़नेको सन्नद्ध हो रहा है। भरतेश अपनी रमणियोंको भी हसकलोपासनानामे प्रेरित करता है।

विषयवासनाको रसानन्दसे जो लेना चाहिये। ब्रह्मानन्दको भी यदि रोचक बनना हो, तो उसे साधकके पास रमानन्दका बंध धारण करके आना चाहिये। विषय भूमिकासे साधकको रस भूमिका पर बढ़ना चाहिये। उसके बाद ब्रह्मानन्दकी माताका हृदय बनकर थोड़ा झुक कर साधकको सहारा देकर ऊपरकी ओर खींच लेना चाहिये। जब भरतेशने अपनी आत्मा ही को परमात्मा मानकर निर्भेद भक्तिसे हसकलोपासना प्रारम्भ की, तब उसके आनन्दका पारावार ही नहीं रहा।

आत्मस्वरूप प्रकाश बनकर, सुज्ञान बन कर एव दर्शन बनकर सुखसे टिमटिमाता है। जैसे बच्चा घुटनोंके बल चलते समय उठते-गिरते उत्साहित होता है, ऐसे ही साधक भी इस प्रक्रियामे उत्साहित होगा, विस्मित होगा। कविने हसकलोपासनाकी इस आखिर्मिचौनीका भी अपने काव्यमें निरूपण किया है। यह हसकलोपासनाकी पहली सीढ़ी है।

जब कबिका साधक निर्भेद भक्तिमें स्थिर होता है, अर्द्ध होकर सुसोभित होता है, तब चौधियाने-वाले ब्रह्मानन्दका इन्द्रधनुष देखते ही बनता है। रत्नाकरने ब्रह्मानन्दके अनिर्वचनीय होने पर कलाकपी

जाल फैलाकर उसे बंधित किया है। रसानन्दके पारेको ब्रह्मानन्दके सीमेकी धूलि लगनी ही चाहिये न ? महाकविने शून्यको रंग लगाया है। भक्तके आध्यात्मिक साहसका विवरण करते समय श्री बसवब्बाजीने भी यों कहा है —‘निगाकार आत्माको पहले साकार बना लेना चाहिये। इसके लिये प्रतिभा चाहिये। कल्पना विलास चाहिये। आत्माका निकट परिचय होने तक इस कवि कर्मको निरन्तर चलना चाहिये। यह हमकलोपामनाकी पहली मजिल है। साधकको रसानन्दमें सराबोर होना चाहिए। खुले आम चित्रको खीचना होगा। यह बात नहीं कि शून्यको रूप देने पर सब कुछ खत्म हो गया। दिये हुए रूपको फिरसे शून्य बनाना चाहिये। इन दोनों कलाओंमें भी हमकलोपामकको प्रवीण बनना चाहिये’।

जैसे-जैसे आत्मसाक्षात्कार होता जायेगा, जैसे-जैसे कर्मके कण झड़ते जायेंगे। अप्रत्याशित आक्रमणसे भयभीत होकर कर्मका आवरण ढीला पड़ेगा। छत्तेको धुआँ दें, तो जैसे मधुमक्खिवाँ लाचार होकर तितर-बितर हो जाती है, ऐसे ही कर्मशु भी आश्रयहीन हो तड़पने लगेंगे।

शून्यके निर्बल्य नर्तनको हमकलोपासकके अन्तरगमें देखिये। शून्यको आकार देना, दिये हुए आकारको दुबारा शून्य बनाना—ये दोनों हमकलाके दो मुख हैं। कविको निर्विकल्प समाधिसे अनुभवका विवरण ऐसे लोगोको देना है जिनको मविकल्प समाधिका भी अनुभव नहीं है। बातोंके इन्द्रजालकी शैलीकी टीमटाममें रत्नाकरने हमकलाकी कई भाव भगिमाओको हमारे सामने रखता है। जब वह निर्विकल्प समाधिकी चरम सीमा पर पहुँचते हैं, तब कैसा ब्रह्मानन्द होता है ? इमे भी कविने चित्रित किया है। ‘बिना मय्यसि के बड़ा माहूकार’ कहो समय हमारा रोमांच हुए बिना नहीं रहता। अपने कल्पना विलासमें दिव्यानुभवके निष्पाधिक सुखको सहृदयियोंके हृदयगम होनेकी तरह विश्वकविने वर्णित किया है। जो रमयि है, वह विषयसुखको पैरोमें कुचता हुआ दूसरी तरफ अपना हाथ पसार कर ब्रह्मानन्दको बटोरनेका प्रयत्न करेगा। ध्यानमें निमग्न भरतेशको रत्नाकरने गड़ीसे चोटी तक चाँदनीसे अलंकृत किया है। कविने मुक्त्यगनाके बाहुपागमें चकेशको मुखा बनाकर हमकलाको काव्यकलाकी किरणें पहनायी हैं। कविने ऐसा निरूपित किया है मानो काव्यकला ब्रह्मकलाका बराबरवा ही बनी हो।

हमकलाके विविध चरण

जब आदिदेव जिनेन्द्रावस्थाको त्याग कर सिद्ध बननेके लिए सनद्ध हुआ, तब अन्तिम तपस्या करने लगा। तीनों दोहोको उतारकर परमात्मा बनने लगा। क्या परम परज्योति कोटिचन्द्रादित्य सुज्ञानप्रकाश आदिदेवकी हमकलोपामना साधारण है ? ज्योतिके योगके जलप्रपातको महाकवि यहाँ निर्माण करेगा। अपने कर्मरूपी ससारको ध्वंस करने, जड़हीन बनानेके पहल आध्यात्मिक तांडवलीलामें लगनेके अद्भुत रम्य दृश्यको चित्रित करनेके लिए कवि रत्नाकरको ही आना पड़ा। परमात्मा लम्बे कदमें व्याप्त होगा। विश्वके नीचेसे ऊपर तक फैलेगा। यह इसके कर्मसम्बन्धी तथा तेज सम्बन्धी शरीरके विश्वव्यापी होते समय दिखाई देनेवाला पहला चरण है। इसको दण्ड कहेंगे। अगला चरण ही कबाटलीला है। भगवान् खुस हुआ मानो सारे विश्वके बीचकी दीवार समाप्त की गयी है। वह (परमात्मा) फूला अग न ममाया। कर्मण-तैजस शरीरोको धुनक-धुनक कर आडा-आडा खींचा। कबाटलीलाको खतम कर तीसरा चरण प्रतरलीलाका प्रारम्भ होता है। वायुको छोडकर भगवान्के सारे विश्वमें व्याप्त होनेको प्रतर कहते हैं। इसके बाद चौथा चरण पूरणलीला है। समाधिस्थ आदिदेव विश्वव्यापी बनते हैं। वायुको भी मिलाकर सारे विश्वको अपनेमें विलीन कर लेते हैं। सबमें स्वयं रहकर सबको अपनेमें रखकर सुसोमित होनेवाला विश्वरूप ही समुद्रघातोन्मूलकला है। इस अवसर पर जो आध्यात्मिक रासायनिक क्रिया चलती है, उसका विश्वकविने आँखोंके सामने बीता-सा चित्रण किया है।

हंसकक्षोपशंखाका शशिपथ लक्ष्य तो परम परञ्जोति बनना है। सुसोज्ज्वल किरण बनना है और निरुपाधिक भूमी बनना है। दूसरे कि हाथोंमें पारिभाषिक पथ पुञ्जोको बहुत बड़ा अरण्य बनानेवाली यह हंसकला कविरत्नाकरके हाथोंमें कला बची है। जहाँ बन्ध लोग ब्रह्मकलाको पाण्डित्यके प्रदर्शनका क्षेत्र बनाते हैं, वहाँ रत्नाकर ब्रह्मकलाके इस नीरस विषयको लेकर इसमें अपनी रसीली प्रतिभाका प्रभा-पुञ्ज विकसित किया है, कल्पनाका कल्पवृक्ष सज्जोया है और रसका मानस सरोवर उद्घाटित किया है। उन्होंने इसमें अपनी कलाके इन्द्रधनुसी रूपको चित्रित किया है।

धर्मध्यान (निर्विकल्प समाधि) तो रत्नाकरके हाथोंमें प्रकाशकी नदी बना जिसमें काव्य रस रूपी जल प्रवाहित हुआ है। बारबार सिद्धान्तको लाने पर भी रत्नाकरने कहीं काव्यको किनारे पर नहीं हटाया। निष्ठ बननेके पहले विनेन्द्रके विरचित दण्ड-कवाट-प्रतर-पूरण ध्यान तो रत्नाकरके हाथोंमें प्रचण्ड कला बनकर धूम्यके ताड़वके रूपमें सुसोभित हुआ है। यहाँ यदि धर्म ध्यानका वर्णन लास्य हो, तो समुद्रवातोच्चलत्कलामें कबिने बगनबुम्बी होकर विगत तक हाथ फैलानेके समान नृहत् दुष्योंको निमित्त कर ब्रह्मलीलाके अद्भुत व्यापारको चित्रित किया है।

रत्नाकर कवि चिदम्बरके रहस्यको आत्मसात् किये हुए हैं। वे काव्यके नन्दनवनमें सिद्धान्तके स्थानको निदिष्ट रूपसे निर्देशित करनेवाले निरञ्जन कवि हैं। वह योगीकी समाधि स्थितिको साक्षात्-सा चित्रित करनेवाला एक मात्र कवि है। रसिकता ही रत्नाकरका जीवन है। यदि उसके भरतेसर्वभ्रमका भोग राग रसिकता हो, तो यहाँका योग तो बीतराग रसिकता है। रत्नाकर महाकवियोंमें महायोगी है। उसने योगी बनकर हंसकलाका अनुभव किया है। अपने इस अनुभवको ही इनने कवि बनकर रसीले काव्यके रूपमें चित्रित किया है।



चतुर्विंशतिसंधानकाव्य

प्राचार्य कुन्दनलाल जैन, विस्वासनगर, दिल्ली

आदरणीय श्री अग्रचन्द्रजी नाहटाने कादम्बिनीके मार्च ७२ के अंकमें 'सप्तसन्धान' नामक एक अद्भुत काव्यकी रचना की है। यहाँ मैं उसी प्रकारके एक अन्य काव्यकी सूचना प्रस्तुत कर रहा हूँ जिसमें एक श्लोकके चौबीस अर्थ निकाले गये हैं। यह अद्भुत काव्य है—'चतुर्विंशतिसंधानकाव्य'। इसके रचयिता प० जगन्नाथ (स० १७११) हैं जो भट्टारक नरेन्द्रकीर्तिके शिष्य थे।

प० जगन्नाथने इस प्रतिभाशाली विलक्षण काव्यके अर्थकी प्रामाणिकता एवं स्पष्टता हेतु स्वयं ही 'स्वोपज्ञ' नामसे टीका भी रची थी, जिसमें कविचक्रवर्ती श्री जगन्नाथने प्रत्येक श्लोकके चौबीस अर्थ निकाले हैं, जो बृषभादि महावीर पर्यन्त चौबीस तीर्थंकरोंके पक्षमें अलग-अलग निकलते हैं। यह अद्भुत काव्य मन् १९२१ में रावजी सखारामजी दोशी, शोलापुरमें प्रकाशित हो चुका है। उदाहरणके लिये, निम्न श्लोक प्रस्तुत है

श्रेयान् श्रीवासुपूज्यो बृषभजिनपति श्रीद्रुमाकोऽथधर्मो,
हर्षक पुष्पदन्तो मुनिसुव्रतजिनोऽनंतवाक् श्रीसुहर्ष ।
शान्तिपद्मप्रभोऽरो विमलविमुरसौ वर्धमानोऽप्यजाको,
मल्लिनैर्मनमिमा मुमति खलु सच्च्छ्रीजगन्नाथ वीरम् ॥

उपर्युक्त स्रग्धरा छन्दको २४ बार लिखकर इस विचक्षण कविने अलग-अलग सभी तीर्थंकरोंकी स्तुति-प्रशंसा टीका लिखी है।

प० जगन्नाथको यद्यपि संस्कृत भाषा तथा उसके अनेकार्थवाची शब्दोंके महान् सामर्थ्यपर पूर्णविश्वास प्राप्त था, फिर भी लोगोंके पल्लवग्राही पाण्डित्यके कारण उनकी रचना की आलोचना प्रत्यालोचना न होने लगे और लोग इन काव्यकी प्रामाणिकता एवं श्रेष्ठताके विषयमें संकटालु न हो उठें, इसीलिये उन्होंने एकाक्षरकोषकी सहायता लेनेका स्पष्ट उल्लेख किया है।

एक दूसरे श्लोकके बाद वे आगे लिखते हैं

चतुर्विंशतिजिनानामेकपद्यम् कृत्वा तस्य चतुर्विंशतिभिरर्थैर्जगन्नाथस्तान स्तौति, तावदादिजिनस्य, बृषभस्य स्तुति प्रारभ्यते। इति चतुर्विंशतिजिनस्तुतावेकाक्षरप्रकाशिकाया भट्टारकनरेन्द्रकीर्तिकृतिमुख्यशिष्य-प० जगन्नाथविरचिताया प्रथमतीर्थंकरश्रीबृषभनाथस्य स्तुति समाप्ता।

कविने प्रस्तुत रचना वैसाख सुदी ५ स० १६९९ रविवारको अम्बावत्पुर (राजस्थान) में समाप्त की थी। यह नगर तलकपुर (टोडा राज०) के आस-पास कही होगा। तलकपुर जैन ग्रन्थोंके पुनर्लेखन एवं निर्माणका प्रमुख केन्द्र था। यही भट्टारक नरेन्द्रकीर्तिकी प्रसिद्ध पाठशाला भी थी। कविका जन्म खण्डेल-वालवशोद्भव सोगानी गोत्रिय ग्राह् पोमराज श्रेष्ठके घर हुआ था। इनके अनुज कवि बादिराज (१७२९ स०) भी संस्कृतके प्रकाण्ड विद्वान् थे जिन्होंने वाग्भट्टालङ्कारकी 'काव्यचन्द्रिका' टीका तथा 'ज्ञानलोचन-स्तोत्र' की रचना की थी। कविका जन्म स० १६६० के लगभग किसी समय होना चाहिये। कविके अनुज श्री बादिराज महाराज जयसिंहके राज्यमें किसी शीर्षस्थ पद पर विराजमान थे और अपनी श्रेष्ठताके लिये प्रसिद्ध थे। इनके रामचन्द्र, लालजी, नेमिदास तथा विमलदास नामक चार पुत्र थे।

कवि जगन्नाथकी छह रचनायें उपलब्ध हैं। प्रथम चतुर्विंशतिसंधानकाव्य स्वोपज्ञटीका, द्वितीय "सुखनिधान" जो तमालपुर नामक नगरमें स० १७०० में रची गई थी। इसकी प्रतिमें कविको कविचक्रवर्तीकी उपाधिसे सम्बोधित किया गया है। तृतीय, शृंगारसमुद्रकाव्य जिसका उल्लेख सुखनिधान नामक रचनामें हुआ है। चतुर्थ, श्वेताम्बर पराजय (केवलमृत्तिनिराकरण) जिसमें केवलीकेबलाहारित्वका संयुक्तिक निराकरण किया गया है। इसकी रचना स० १७०३ में दीपावलीके दिन हुई थी। पञ्चम, नेमिनरेन्द्रस्तोत्र-स्वोपज्ञटीका है जिसका उल्लेख श्वेताम्बरपराजय नामक ग्रन्थमें मिलता है। इनकी षष्ठम रचना है सुषेणचरित्र जिसकी प्रतिलिपि स० १८४२ में हुई थी और यह आमेरके मठ, महेन्द्रकीर्ति मण्डारमें सुरक्षित है।

कवि जगन्नाथने चतुर्विंशतिसंधानकाव्यकी रचना करते हुए स्पष्ट लिखा है

पद्येऽस्मिन् मयकाकृतानुतिमिमा श्रीमन्चतुर्विंशति ।

तीर्थेषा कलुषापहा च नितरा तावदिभरर्षैर्वरे ॥

प्रत्येक किल बाध्यवाचक, रवैर्बोध्यावुषैर्वृत्तित ।

पूर्वाह्नादिषु यो ब्रवीति, लभते स्थान जगन्नाथत ॥

उपर्युक्त श्लोकसे स्पष्ट ज्ञात होता है कि प्रत्येक श्लोकमें चौबीस अर्थ निकलते हैं जो वृषभादि चौबीस तीर्थकरोके स्तुति स्वरूप हैं। सांस्कृत साहित्यके ऐसे ग्रन्थरत्नोका विषय अपने प्रचार-प्रसार होना चाहिये और इनसे विदेशी विद्वानोको भी अवगत कराना चाहिये।



विबुध श्रीधर एवं उनका पासणाहचरित

डा० राजाराम जैन, जैन कालेज, आरा (बिहार)

स्रोत

संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, हिन्दी एवं अन्य भारतीय भाषाओंके कवियोंमें भगवान् पार्वनाथका जीवन चरित बड़ा ही लोकप्रिय रहा है। आगम साहित्य एवं विविध महापुराणोंमें उनके अनेक प्रासंगिक कथानक तो उपलब्ध होते ही हैं, उनके अतिरिक्त स्वतन्त्र, सर्व प्रथम एवं महाकाव्य शैलीमें लिखित जिनसेन (प्रथम) कृत पार्वाम्युदय-काव्य^१ (वि० सं० ९ वीं सदी) एवं बादिराजकृत पार्वनाथचरितम्^२ (वि० सं० १०८२), संस्कृत भाषामें, देवभद्र कृत पासणाहचरिय^३ (वि० सं० ११६८) प्राकृत भाषामें तथा कवि पद्मकीर्ति कृत पामणाहचरित^४ (वि० सं० ११८१) अपभ्रंश भाषामें उपलब्ध हैं। इन काव्य रचनाओंसे परवर्ती कवियोंको बड़ी प्रेरणा मिली और उन्होंने भी विविध कालों एवं विविध भाषाओंमें ऐतद्विषयक अनेक रचनाएँ लिखी, जिनमेंसे माणिक्यचन्द्र^५ (१३ वीं सदी), भावदेवसूरि^६ (वि० सं० १३५५), अमवाल^७ (१५ वीं सदी), भट्टारक मकलकीर्ति^८, (वि० सं० १५ वीं सदी), कवि रङ्गू^९, (वि० सं० १५-१६ वीं सदी), कवि पद्मसुन्दर^{१०} एवं हेमविजय^{११}, (१६ वीं सदी) एवं पण्डित भूपरदास^{१२} (१८ वीं सदी) प्रमुख हैं।

पार्वनाथचरित सम्बन्धी उक्त रचनाओंकी परम्परामें हरयाणाके महाकवि विबुध श्रीधर कृत 'पासणाहचरित' का भी विशेष महत्त्व है किन्तु अद्यावधि वह अप्रकाशित रही है। प्रस्तुत निबन्धमें उसी पर कुछ प्रकाश डालनेका प्रयास किया जा रहा है। इसका कथानक यद्यपि परम्परा प्राप्त ही है किन्तु कथावस्तु गठन, भाषा, शैली, वर्णन-प्रसंग, समकालीन संस्कृति एवं इतिहास सम्बन्धी सामग्रीकी दृष्टिसे यह रचना अद्वितीय मिष्ठ होती है।

उक्त 'पासणाहचरित' की एक प्रति आमेर-शास्त्रमण्डार, जयपुरमें सुरक्षित है, जिसमें कुल ९९ पत्र हैं। इन पत्रोंकी लम्बाई एवं चौड़ाई १०" × ४ ३/४" है। उसके प्रत्येक पत्रमें १२ पक्तियोंमें ३५-४० वर्ण हैं। इनका प्रतिलिपि काल वि० सं० १५७७ है। यह प्रति शुद्ध एवं स्पष्ट है।^{१३}

कवि नाम निर्णय

जैन साहित्यमें लगभग आठ विबुध श्रीधरोंके नाम एवं उनकी लगभग उतनी ही कुतियाँ उपलब्ध होती हैं। यथा १ पासणाहचरित, २ बद्धमाणचरित, ३ सुकुमालचरित, ४ भविसयत्तकथा, ५ भविसयत्तपञ्चमीचरित, ६ भविष्यदत्तपञ्चमीकथा, ७ विश्वलोचनकोश एवं ८ भृतावतारकथा। इनमेंसे

- १ निर्णयसागर प्रेस, बम्बईसे प्रकाशित, १९०९
२. माणिक्यचन्द्र वि० जैन ग्रन्थमाला, बम्बईसे प्रकाशित, १९०९
३. भारतीय संस्कृतिमें जैन धर्मका योगदान, पृ० १३५
- ४ प्राकृत ग्रन्थसोसायटी, वाराणसीसे प्रकाशित, १९६५
- ५-१२. रङ्गू साहित्यका आलोचनात्मक परिशीलन, बैशाली, १९७४
१३. आमेर शास्त्र मण्डार, जयपुरकी ग्रन्थसूचियाँ, भाग २

अन्तिम तीन रचनाएँ संस्कृत भाषामें तथा चौथी रचना अपभ्रंश भाषामें लिखी है। अन्तर्बाह्य साक्ष्योंके आधार पर तथा उनके रचनाकालोंको ध्यानेमें रखते हुए वहाँ स्पष्ट बिंदित हो जाता है कि उन चारों कृतियोंके लेखक भिन्न-भिन्न विबुध धीधर हैं, क्योंकि उनका रचनाकाल वि० स० १४ वीं सदी से १७ वीं सदीके मध्य है जो कि प्रस्तुत पासणाहचरितके रचनाकाल (वि० स० ११८९) से लगभग २०० वर्षोंके बाद की है। अतः कालकी दृष्टिसे उनके कर्तृत्वका परस्परमें किसी भी प्रकारका मेल नहीं बैठता।

अवशिष्ट प्रथम चार रचनाएँ अपभ्रंश की हैं। उनकी प्रशस्तियोंसे ज्ञात होता है कि वे चारो रचनाएँ एक ही कवि विबुध धीधर की हैं जो विविध आश्रयदाताओंके आश्रयमें लिखी गईं।

कविपरिचय एवं कालनिर्णय

सन्दर्भित 'पासणाहचरित' की प्रशस्तिमें विबुध धीधरने अपने पिताका नाम गोलू एवं माताका नाम बीलू बताया है। इसके अतिरिक्त, उन्होंने अपना अन्य किसी भी प्रकारका पारिवारिक परिचय नहीं दिया। पासणाहचरित की समाप्तिके एक वर्ष बाद प्रणीत अपने बड़डमाणचरितमें भी उन्होंने अपना मात्र उक्त परिचय ही प्रस्तुत किया है। वह गृहस्थ या अथवा गृह-विरत स्थायी, इसकी भी कोई चर्चा उन्होंने नहीं की। कविकी 'विबुध' नामक उपाधिसे यह तो अवश्य ही अनुमान लगाया जा सकता है कि अपनी काव्य प्रतिभा के कारण उसे सर्वत्र सम्मान प्राप्त रहा होगा, किन्तु इससे उसके पारिवारिक जीवन पर कोई भी प्रकाश नहीं पड़ता। 'पासणाहचरित' एवं 'बड़डमाणचरित' की प्रशस्तिके उल्लेखानुसार कविने चन्द्रप्पहचरित एवं सतिजिणैसरचरित नामक दो रचनाएँ और भी लिखी थी किन्तु ये दोनों अभी तक उपलब्ध नहीं हैं। हो सकता है कि कविने अपनी इन प्रारम्भिक रचनाओंकी प्रशस्तियोंमें स्व-विषयक कुछ विवेक परिचय दिया हो, किन्तु यह तो उन रचनाओंकी प्राप्तिके बाद ही कहा जा सकेगा।

विबुध धीधरका जन्म अथवा अवसान सम्बन्धी तिथियाँ भी अज्ञात हैं। उनकी जानकारीके लिए सन्दर्भ सामग्रीका सर्वथा अभाव है। इतना अवश्य है कि कविकी अष्टावधि उपलब्ध चार रचनाओंकी प्रशस्तियोंमें उनका रचना समाप्ति-काल अंकित है। उनके अनुसार पासणाहचरित तथा बड़डमाणचरितका रचना समाप्ति-काल क्रमशः वि० स० ११८९ एवं ११९० तथा मुकुमालचरित एवं 'भविष्यत्कहा' का रचना-समाप्ति काल क्रमशः वि० स० १२०८ और १२३० है। जैसा कि पूर्वमें बताया जा चुका है 'पासणाहचरित' एवं बड़डमाणचरितमें जिन पूर्वोक्त 'चन्द्रप्पहचरित' एवं सतिजिणैसरचरित नामक अपनी पूर्व रचित रचनाओंके उल्लेख कविने किये हैं वे अष्टावधि उपलब्ध ही हैं। उन्हें छोड़कर बाकी उपलब्ध चारो रचनाओंका रचनाकाल वि० स० ११८९ से १२३० तकका सुनिश्चित है। अब यदि यह मान लिया जाय कि कविको उक्त प्रारम्भिक रचनाओंके प्रणयनमें १० वर्ष लगे हों तथा उसने २० वर्षकी आयुसे साहित्य-लेखनका कार्यारम्भ किया हो, तब अनुमानतः कविकी आयु लगभग ७१ वर्षकी सिद्ध होती है और जब तक अन्य ठोस सन्दर्भ-सामग्री प्राप्त नहीं हो जाती, तब तक मेरी दृष्टिसे कविका कुल जीवन काल वि० स० ११५९ से १२३० तक माना जा सकता है।

निवास स्थान एवं समकालीन नरेश

पासणाहचरितकी प्रशस्तिमें कविने अपनेको हरयाणा देशका निवासी बताया है और कहा है कि वह कहासे चन्द्रप्पहचरितकी रचना-समाप्तिके बाद यमुना नदी पार करके दिल्ली आया था। उस समय वहाँ राजा अनंगपाल तोमरका राज्य था जिसने हुम्मीर जैसे वीर राजाको भी पराजित किया था। अठारहवीं सदीके अज्ञातकर्तृक "इन्द्रप्रस्थप्रबन्ध" नामक ग्रन्थमें उपलब्ध तोमरवंशी बीस राजाओंमेंसे उक्त अनंगपाल

१ राजस्थान पुरातत्त्व विद्यामन्दिर, जोधपुरसे प्रकाशित, १९६३

अन्तिम बीसवाँ राजा था। इन्द्रप्रस्थमें अर्जुनपाल नामके तीन राजा हुए जिनमेंसे प्रस्तुत अर्जुनपाल तीसरा था। इससे जिस हम्मीर वीरको पराजित किया था, प्रतीत होता है कि वह कांगड़ा नरेश हाडुलिराम हम्मीर रहा होगा, जो एकबार हुका भरकर अरिदलमें जा चुसता था और उसे रौं डालता था। इसी कारण हम्मीरको हाडुलिरामकी सजा प्रदान की गयी थी जैसा कि पृथिवीराजरासोमें एक उल्लेख मिलता है

“हा कहते डीलन करिय हलकारिय अरि मध्य।

साथें विरव हम्मीरको “हाडुलिराम” सुकाम्य ॥

सम्भवतः इसी हम्मीरको राजा अनगपालने हराया होगा। युद्धमें उसके पराजित होते ही उसके अन्य साथी-राजा भी भाग खड़े हुए थे जैसा पासणाहचरित्रमें कहा है

सँधव सोण कीर हम्मीर सगरु मेल्लि कल्लिया ॥७॥ (पास०, ४१३।२)

अर्थात् सिन्धु, सोन एवं कीर नरेशोंके साथ राजा हम्मीर भी संग्राम छोड़कर भाग गया।

दिल्ली-दिल्ली—विबुध श्रीचरने पासणाहचरित्रमें जिस “दिल्ली” नगरकी चर्चा की है, वह आधुनिक “दिल्ली” का ही तत्कालीन नाम है। कविके समयमें वह हरयाणा प्रदेशका एक प्रमुख नगर था। पृथिवीराजरासोमें पृथिवीराज चौहानके प्रसंगमें दिल्लीके लिए ‘दिल्ली’ शब्दका ही प्रयोग हुआ है। उसमें इस नामकरणकी एक मनोरंजक कथा भी कही गयी है, जिने तोमरवंशी राजा अनगपालकी पुत्री अथवा पृथ्वीराज चौहानकी माताने स्वयं पृथ्वीराजको सुनायी है। उसके अनुसार राज्यकी स्थिरताके लिए एक ज्योतिषी के आदेशानुसार जिस स्थानपर कीली गाड़ी गई थी, वह स्थान प्रारम्भमें “किल्ली” के नामसे प्रसिद्ध हुआ, किन्तु उस कीलको डोला कर देनेसे उस स्थानका नाम दिल्ली पड़ गया, जो कालान्तरमें दिल्लीके नामसे जाना जाने लगा। अठारहवीं सदी तक दिल्लीके म्यारज़ नामोंमेंसे “दिल्ली” भी एक नाम माना जाता रहा, जैसा कि इन्द्रप्रस्थप्रबन्धमें एक उल्लेख मिलता है

शक्रमन्वा इन्द्रप्रस्था शुभकृत योगिनीपुर।

दिल्ली दिल्ली महापुया जिहानाबाद इष्यते ॥

सुषेणा महिमायुक्ता शुभाशुभकरा इति।

एकादस मित नामा दिल्ली पुरा च वर्तते ॥ (पद्य १४-१५)

इस प्रकार पासणाहचरित्रमें राजा अनगपाल, राजा हम्मीर वीर एवं दिल्लीके उल्लेख ऐतिहासिक दृष्टिसे बड़े महत्वपूर्ण हैं। इन सन्दर्भों तथा समकालीन साहित्य एवं इतिहासके तुलनात्मक अध्ययनसे मध्य-कालीन भारतीय इतिहासके कई प्रच्छन्न अथवा जटिल रहस्योंका उद्घाटन सम्भव है।

हरयाणा एवं दिल्लीकी भौगोलिक स्थिति तथा कविकी साहू अल्हण तथा साहू नट्टलके साथ मर्मस्पर्शी भेंट—प्रस्तुत रचनाकी आद्यप्रस्ताविके अनुसार कवि अपनी ‘चदप्यहचरित्र’की रचना समाप्तिके बाद कार्य-व्यस्त असन्ध्या ग्रामोवाले हरयाणा प्रदेशको छोड़कर यमुना नदी पार कर दिल्ली आया था। वहाँ सर्वप्रथम राजा अनगपालके एक मन्त्री साहू अल्हणसे उसकी भेंट हुई। साहू उसके ‘चदप्यहचरित्र’का पाठ सुनकर इतना प्रभावित हुआ कि उसने कविकी नगरके महान साहित्यरसिक एवं प्रमुख सार्वबाहू साहू नट्टलसे भेंट करनेका आग्रह किया। किन्तु कवि बड़ा सकोची था। अतः उसने उससे भेंट

१ विशेषके लिए देखिये, भारतीय ज्ञानपीठ द्वारा प्रकाशित तथा लेखक द्वारा सम्पादित बहुद्विभाषीचरित्र की भूमिका, पृ० ७०

करनेकी अगिच्छा प्रकट करते-हुए कहा कि “हे साहू, संसारमें दुर्जनोंकी कमी नहीं। वे कूट कपटकी ही चिह्नता मानते हैं, सज्जनोंके शीर्षा एवं बिड़बेर रखते हैं तथा उनके सद्गुणोंको असह्य मानकर उनसे दुर्व्य-
वहार करते हैं। वे उन्हें कभी तो मारते हैं और कभी टेढ़ी-मेढ़ी, भोंहें दिखाते हैं अथवा कभी उनका हाथ, पैर अथवा सिर ही तोड़ बेते हैं। मैं तो ठहरा सीधा-सादा, सरल स्वभावी, अतः मैं किसीके घर जाकर उससे नहीं मिलना चाहता।”

किन्तु अल्हण साहूके पूर्ण विश्वास दिलाने एवं बार-बार आग्रह करनेपर कवि साहू नटुलके घर पहुँचा, तो वह उसके मधुर व्यवहारसे बड़ा सन्तुष्ट हुआ। नटुलने प्रमुदित होकर कविको स्वयं ही आसन-
पर बिठाया और सम्मान सूचक ताम्बूल प्रदान किया। उस समय नटुल एवं श्रीधर—दोनोंके मनमें एक साथ एक ही जैसी भावना उदित हुई। वे परस्परमें सोचने लगे,

“ज पुंश्च जन्मि पविरइउ किं पि ; इह विहवसरेण परिणवह तपि ॥”

अर्थात् हमने पूर्वजन्ममें ऐसा कोई सुकृत अवश्य किया था जिसका आज साक्षात् ही यह मधुर फल हमें मिल रहा है।

साहू नटुलके द्वारा आगमन प्रयोजन पूछे जाने पर कविने उत्तरमें कहा “मैं अल्हण माहूके अनुरोधमें आपके पास आया हूँ। उन्होंने मुझसे आपके गुणोंकी चर्चा की है और बताया है कि आपने एक ‘आदिनाथ मन्दिर’का निर्माण कराकर उसपर ‘पंचरत्न’ झण्डेकी फहराया है। आपने जिस प्रकार उम भव्य मन्दिरकी प्रतिष्ठा कराई है, उसी प्रकार आप एक ‘पार्श्वनाथचरित’ की रचना कराकर उसे भी प्रतिष्ठित कराइये जिससे आपको पूर्ण सुख-समृद्धि प्राप्त हो सके तथा जो कालान्तरमें मोक्षप्राप्तिका भी कारण बन सके। इसके साथ-साथ स्वामीकी एक मूर्ति भी अपने पिताके नाममें उस मन्दिरमें प्रतिष्ठित करा दीजिये।” कविके कथनको सुनकर साहू नटुलने तत्काल ही अपनी स्वीकृति प्रदान कर दी।

प्रचलित इतिहास सम्बन्धी भ्रान्तियोंके निराकरणमें पासणाहचरितका योगदान

कुछ विद्वानोंने ‘पासणाहचरित’के प्रमाण देते हुये नटुल साहू द्वारा दिल्लीमें पार्श्वनाथ मन्दिरके निर्माण कराए जानेका उल्लेख किया है^१ और विद्वज्जगतमें अब लगभग यही धारणा बनती जा रही है कि साहू नटुलने दिल्लीमें पार्श्वनाथका मन्दिर बनवाया था जबकि वस्तुस्थिति सर्वथा उमसे भिन्न है। यथार्थतः नटुलने दिल्लीमें पार्श्वनाथ मन्दिर नहो, आदिनाथ जिन मन्दिरका निर्माण कराया था जैसा कि आद्य प्रशस्तिमें स्पष्ट उल्लेख मिलता है (१९।१-२)।

उक्त वार्तालाप कवि श्रीधर एवं नटुल माहूके बीचका है। उस कथनमें ‘पार्श्वनाथचरित’ नामक ग्रन्थके निर्माण एवं उसके प्रतिष्ठित किए जानेकी चर्चा तो अवश्य आई है किन्तु पार्श्वनाथ मन्दिरके निर्माणकी कोई चर्चा नहीं और कुतुबुद्दीन ऐबकने नटुल साहू द्वारा निमित्त जिस विशाल जैन मन्दिरको ध्वस्त करके उसपर ‘कुम्भत-उल-इस्लाम’ नामकी मस्जिदका निर्माण कराया था,^२ वह मन्दिर निश्चित ही पार्श्वनाथका नहीं, आदिनाथका ही था। ‘पार्श्वनाथ मन्दिर’के निर्माण कराये जानेके समर्थनमें विद्वानोंने जो भी सन्दर्भ प्रस्तुत किये हैं, उनमेंसे किसी एकसे भी उक्त तथ्यका समर्थन नहीं होता। प्रतीत होता है कि उक्त ‘पार्श्वचरित’को ही भूलसे ‘पार्श्वनाथ मन्दिर’ मान लिया गया, जो सर्वथा भ्रमात्मक है।

इसी प्रकार, साहू नट्टलकी अल्हण साहूका पुत्र मान किया गया जो वास्तविक तथ्यके सर्वथ विपरीत है। मूल ग्रन्थका विषयवत् अध्ययन न करने अथवा उसकी भाषाको न समझने या आनुमानिक आधारोंपर प्रायः ऐसी ही भ्रमपूर्ण बातें कह दी जाती हैं जिनसे अर्थात् सम्बन्धों का न ही लड़खड़ा जाता है। पासणाहचरितकी प्रशस्तिके अनुसार अल्हण एव नट्टल—दोनों बनिष्ठ मित्र तो थे, किन्तु पिता-पुत्र नहीं। अल्हण राजमन्त्री था, जबकि नट्टल साहू दिल्ली नगरका एक सर्वश्रेष्ठ, सार्वबाह, साहित्यरसिक, उदार, दानी एवं कुशल राजनीतिज्ञ था। वह अपने व्यापारके कारण अग-बग, कलम, गोड, केरल, कर्नाटक, बोल, द्रविड, पाचाल, सिन्ध, क्षत्र, मालवा, लाट, जट्ट, नेपाल, टक्क, कोकण महाराष्ट्र, भादानक, हरयाणा, मगध, गुर्जर एव मोराष्ट्र जैसे देशोंमें प्रसिद्ध था तथा वहाँके राजदरबारोंमें उसे सम्मान प्राप्त था। कविने इसी नट्टल साहूके आश्रयमें रहकर पासणाहचरितकी रचना की थी। इसी रचनाकी आदि एव अन्तकी प्रशस्तियों एव पुष्पिकाओंमें साहू नट्टलके कृतित्व एवं व्यक्तित्वका अच्छा परिचय प्रस्तुत किया है।

वर्ण्य विषय
प्रस्तुत 'पासणाहचरित'में कुल मिलाकर १२ सन्धियाँ एवं २४७ कडवक हैं। कविने इसे २५०० ग्रन्थान्न प्रमाण कहा है। उनके वर्ण्यविषयका वर्गीकरण निम्न प्रकार है

सन्धि १—आद्य प्रशस्तिके बाद वैजयन्त विमानसे कनकप्रभदेवका चयनकर बामा देवीके गर्भमें आना।

सन्धि २—राजा ह्यसेनके यहाँ पार्श्वनाथका जन्म एव बाललीलाएँ।

सन्धि ३—ह्यसेनके दरबारमें यवन नरेन्द्रके राजदूतका आगमन एव उनके द्वारा ह्यसेनके सम्मुख यवन-नरेन्द्रकी प्रशंसा।

सन्धि ४—राजकुमार पार्श्वका यवन-नरेन्द्रसे युद्ध तथा मामा रविकीर्ति द्वारा उसके पराक्रमकी प्रशंसा।

सन्धि ५—रविकीर्ति द्वारा पार्श्वसे अपनी पुत्रीके साथ विवाह कर लेनेका प्रस्ताव। इसी बीचमें वनमें जाकर जलते हुये नाग-नागिनीको अन्तिम वेलमें मन्त्र प्रदान एव वैराग्य।

सन्धि ६—ह्यसेनका शोक मन्तव्य होना। पार्श्वकी घोर तपस्याका वर्णन।

सन्धि ७—पार्श्व तपस्या एव उनपर कमठ द्वारा किया गया घोर उपसर्ग।

सन्धि ८, ९—कैवल्य प्राप्ति, समवधारण—रचना एवं वर्णोपदेश।

सन्धि १०—रविकीर्ति द्वारा दीक्षाग्रहण।

सन्धि ११—वर्णोपदेश।

सन्धि १२—पार्श्वके भवान्तर तथा ह्यसेन द्वारा दीक्षाग्रहण। अन्त्य प्रशस्ति।

पासणाहचरितमें समकालीन राजनीतिक घटनाओंकी झलक

'पासणाहचरित' एक पौराणिक महाकाव्य है, अतः उसमें पौराणिक इतिवृत्त तथा दैवी चमत्कार आदि प्रसंगोंकी कमी नहीं। इसका मूल कारण यह है कि कवि विबुध श्रीधरका युग सक्रमणकालीन युग था। कामिनी एव काम्बजनके लालची मुहम्मद गोरीके आक्रमण प्रारम्भ हो चुके थे, उसकी विनाशकारी लूटपाटने उत्तर भारतको बर्बाद दिया था। हिन्दू राजाओंमें भी फूटके कारण परस्परमें बड़ी कलह मची हुई थी। दिल्लीके तोमर राजा अनङ्गपालको अपनी सुरक्षा हेतु कई युद्ध करने पड़े थे। कविने जिस हम्मीर वीरके अनङ्गपाल द्वारा पराजित किए जानेकी चर्चा की है, सम्भवतः वह घटना कविकी आँखों देखी रही होगी। कविने कुमार पार्श्वके अभयराजके साथ तथा त्रिपुष्टके ह्यधीवके साथ जैसे क्रमबद्ध एव व्यवस्थित युद्ध वर्णन किये हैं, वे वस्तुतः कल्पना प्रसूत नहीं, किन्तु हिन्दू-मुसलमानों अथवा हिन्दू राजाओंके पारस्परिक युद्धोंके आँखों देखे

१. तीर्थंकर महावीर और उनकी आचार्य-परम्परा, पृ० ४११-२८

अथवा विषयवस्तु गुप्तचरों द्वारा सुने गये मन्थार्थ वर्णन जैसे प्रतीत होते हैं। उसने उन युद्धोंमें प्रयुक्त जिन शस्त्रास्त्रोंकी चर्चाकी है, वे-पौराणिक, ऐन्द्रजातिक अथवा कैवी नहीं, अपितु खुरपा, कृपाण, तलवार, धनुषबाण जैसे वे ही अस्त्र-शस्त्र हैं जो कविके समयमें लोक प्रचलित थे। आज भी वे हरयाणा एवं दिल्ली प्रदेशोंमें उपलब्ध हैं और सन्हीं नामोंसे जाने जाते हैं। ये युद्ध इतने भयङ्कर थे कि लाखों-लाखों विधवा नारियाँ एवं अनाथ बच्चोंके कण्ठ कन्दनको सुनकर सवेदनशील कविको लिखना पड़ा था

बुक्कर होई रणगणु । रिउ बाणावलि पिहिय जहगणु ।

संहरणामु जि होई भयकर । दुरस-दुरय रह सुहृद बयकर ॥ पा० २।१४।३,५

कुछ मनोवैज्ञानिक वर्णन एवं नवीन मौलिक उपमाएँ

कवि श्रीधर भावोंके अत्युत्तम चित्रण हैं। यात्रा-भागोंमें चलने वाले चाहे सैनिक हो अथवा अटवियोंमें उछल-कूद करने वाले बन्दर, वन विहारोंमें झोड़ाएँ करने वाले प्रेमी-प्रेमिकाएँ हो अथवा आश्रमोंमें तपस्या करने वाले साधु, राज दरबारोंके सूर नामय हो अथवा साधारण प्रजाजन, उन सभीके मनोवैज्ञानिक वर्णनोंमें कविकी लेखनीमें अद्भुत चमत्कार दिखलाया है। इस प्रकारके वर्णनोंमें कविकी भाषा भावानुगामिनी एवं विविध रस तथा अलंकार उनका अनुकरण करते हुए दिखाई देते हैं।

पार्व प्रभु विहार करते हुए तथा कर्बट, खेड, मडव आदि पार करते हुए जब एक भयानक अटवीमें पहुँचते हैं, तब वहाँ उन्हें मदनमत्त गजाधिप, दुतगामी हरिण, भयानक सिंह, घुरघुराते हुए मार्जार एवं उछल-कूद करते हुए लंगूरोके झुण्ड दिखाई पड़ते हैं। इस प्रसङ्गमें कवि द्वारा प्रस्तुत लंगूरोका वर्णन बड़ा स्वाभाविक बन पड़ा है (७।१४।४-१६)।

अन्य वर्णन प्रसङ्गोंमें भी कविका कविचमत्कारपूर्ण बन पड़ता है। इनमें कल्पनावोकी उर्वरता, अलङ्कारकी छटा एवं रसोंके अमृतमय प्रवाह दर्शनीय है। इस प्रकारके वर्णनोंमें ऋतु-वर्णन, अटवी, वर्णन, सम्पत्ता, रात्रि एवं प्रभात-वर्णन तथा आश्रम-वर्णन आदि प्रमुख हैं। कविकी दृष्टिमें सम्पत्ता किसीके जीवनमें हर्ष उत्पन्न करती है, तो किसीके जीवनमें विषाद। वस्तुतः वह हर्ष एवं विषादका विचित्र सङ्गमकाल है। वहाँ कामीजनो, चोरो, उल्लुगो एवं राजाओंके लिए वह खेष्ट बरदान है, वही नलिनीदलके लिए घोर विषादका काल। वह उसी प्रकार भुरखा जाता है जिस प्रकार इष्टजनके वियोगमें बन्धु-बान्धवगण। सूर्यके डूबते ही उसकी समस्त किरणें अस्ताबलमें तिरोहित हो गई हैं। इस प्रसङ्गमें कवि उत्प्रेक्षा करते हुये कहता है कि विपत्तिकालमें अपने कर्मोंको छोड़कर और कौन किसका माथ दे सकता है? सूर्यके अस्त होते ही अस्ताबल पर लालिमा छा रही है जो ऐसी प्रतीत हो रही है मानो अन्धकारके गुफा ललाहपर किसीने सिन्दूरका तिलक ही जड़ दिया हो। अन्धकारके गुफा ललाहपर किमीने सिन्दूरका तिलक जड़ ही दिया हो। यह कवि-कल्पना सचमुच ही अद्भुत एवं नवीन है।

कविका रात्रि-वर्णन प्रसङ्ग भी कम चमत्कारपूर्ण नहीं है। वह कहता है कि समस्त ससार घोर अन्धकारकी गहराईमें डूबने लगा है। इस कारण विलासिनियोंके कपोल रक्ताभ हो उठे हैं तथा उनके नीवी-बन्ध शिथिल होने लगे हैं।

महाकवि सूर एवं जायसी पर प्रभाव

कवि श्रीधरने शिशुकी लीलाको भी बड़ा सुन्दर वर्णन किया है। उनकी बाल एवं किशोर-लीलाओं तथा उनके असाधारण सौन्दर्य एवं अङ्ग-प्रत्यङ्गकी भाव-भङ्गिमाओंके चित्रणोंमें कविकी कविता मानो

सरलसाफ़ लोत बनकर उभर रही है। वहाँ कवि कहता है, “विष्णु पार्श्व-कभी तो माताके अमृतमय दुग्धका पान करते, कभी अँपूठा घूँसते, कभी मणि चटित चमचमाती नेंद लेलते,” तो कभी तुतली बोलीमें कुछ बोलनेका प्रयास करते। कभी तो वे स्वयं रेंग-रेंगकर चलते और कभी परिवारके लोगोकी अँपुली पकड़कर चलते। जब वे माता-पिताकी देखते, तो अपनेको छिपानेके लिए हृषेकियेसि अपनी ही भाँखें डँक लेते। चन्द्रभागी देखकर वे हँस देते थे। उनका जटाजूटधारी शरीर निरन्तर घूमि-घूसरित रहता था। लेलते समय उनकी करघनीकी शब्दायमान किकिणिबी सनीको मोहती रहती थी।” कविके इस बाल-लीला वर्णनने हिन्दीके भक्त कवि सूरदासको सम्भवतः सर्वाधिक प्रभावित किया है। पार्श्वकी बाल-लीलाओंके वर्णनोंका प्रभाव कृष्णके बाल्य वर्णनमें स्पष्ट रूपेण दृष्टिगोचर होता है। कहीं-कहीं तो अर्धालियोंमें भी यत्किञ्चित् हेर-हेरेके साथ उनका सूर द्वारा उपयोग कर लिया गया प्रतीत होता है। यथा

श्रीधर—अविरल घुलि घूसरिय गत, २।१५।५

सूर—घूरि घूसरित गत, १०।१००।३

श्रीधर—होहल्ल (ध्वन्यात्मक), २।१४।८

सूर—हलरावे (ध्वन्यात्मक), १०।१२८।८

श्रीधर—ललियक्खर वयणिहि वज्जरन्तु, २।१४।३

सूर—बोलत श्याम तोतरी बतियाँ, १०।१४७

श्रीधर—परिवारगुलि बगउ सरन्तु, २।१४।४

सूर—हरिकौं लाइ अगुरी चलन सिखावत, १०।१२८।८

इस प्रकार दोनों कवियोंके वर्णनोंकी सद्गुताओंको देखते हुए यदि मजबूतीसे कहना चाहें तो कह सकते हैं कि श्रीधरका सलिल बाल-वर्णन सूरदास कृत कृष्णकी बाल-लीलाओंके वर्णनके रूपमें पर्याप्त परिष्कृत एवं विकसित हुआ है।

मध्यकालीन उत्तरभारतीय वनस्पति अंगत्

कवि श्रीधर द्वारा वर्णित विविध वनस्पतियाँ भी कम आश्चर्यजनक नहीं। अटबी वर्णनके प्रसङ्गमें विविध प्रकारके वृक्ष, पौधे, लताये, जिमीकन्द आदिके वर्णनमें कविने मानो सारे प्रकृति अंगत्को ही साक्षात् उपस्थित कर दिया है। आयुर्वेद एवं वनस्पतिशास्त्रके मध्यकालीन इतिहासकी दृष्टिसे कविकी यह सामग्री बड़ी महत्वपूर्ण है। कवि द्वारा वर्णित वनस्पतियोंका वर्गीकरण निम्न प्रकार किया जा सकता है।

शोभावृक्ष—हिताल, तालूर, साल, तमाल, मालूर, धर, घम्मण, बस, लदिर, तिलक, अगस्त्य' प्लक्ष, चन्दन।

फलवृक्ष—आम्र, कदम्ब, नीबू, जम्बीर, आम्रान, मातुलिग, नारंगी, अरलू, कोरटक, अकोल्ल, फणिस, प्रियंगु, लज्जूर, तिन्दुक, कैव, ऊमर, कठुमर, बिचिणी (बिलगोजा), नारिकेल, बट, सेंबल, ताल।

पुष्पवृक्ष—बम्पक, कचनार, कणबीर (कनेर), टउह, कउह, बबूल, आसवण (जाति ?) शिरीष, पलाश, बकूल, मुचकुन्द, अर्क, मधुबार।

फल एवं पुष्प लताएँ—लवंग, पुगफल, चिरिहिल्ल, भल्लु, केतकी, कुरव, कणिकार, पाटलि, सिन्धूरी, दाभा, पुनर्नबा, बाण, बोर, कन्बुर।

कंद—जिमीकन्द, पीलू, मदन एवं मंगेरी।

विशुद्ध जीवचरके उक्त वनस्पति वर्णनमें परबर्ती कवियोंमें सूफी कवि जायसीको सम्भवतः बहुत अधिक प्रभावित किया है। इस प्रसंगमें जायसी कुल पद्यावली (२११०-१३ एवं २०११-१६) के सिंहलद्वीप वर्णन एवं वसन्तवर्षके अंश वासनाह्वरिठके उक्त अंशसे तुलनीय हैं। दोनोंके अध्ययनसे यह प्रतीत होता है कि जायसीका वनस्पति-वर्णन जीवचरके वनस्पति-वर्णनका पल्लवित एवं परिष्कृत रूप है।

समकालीन लौकिक शिक्षा-पद्धति

“वासनाह्वरिठ” में कुमार पार्विके लिए जिन शिक्षाओंको प्रदान किये जानेकी चर्चा आई है, वे प्रायः समकालीन प्रचलित एवं अग्रिय राजकुमारो तथा अमीर उमरावोंको दी जानेवाली लौकिक शिक्षायें ही हैं। कविने इस प्रसंगमें किसी प्रकारका साम्प्रदायिक व्यामोह न दिखाकर विशुद्ध यथार्थ, लौकिक एवं राष्ट्रीय रूपको प्रदर्शित किया है। इन शिक्षाओंका विभाजन निम्न चार वर्गोंमें किया जा सकता है

१ आत्मविकास एवं जीवनको अलंकृत करनेवाली विद्याये (साहित्य)

श्रुतांग, वेद, पुराण, आचार शास्त्र, व्याकरण, सप्तमगिन्याय, लिपिशास्त्र, लेखनक्रिया (चित्र-निर्माणविधि), सामुद्रिक शास्त्र, कोमल काव्यरचना, देशभाषा कथन, नवरस, छन्द, अलंकार, शब्दशास्त्र एवं व्यापदर्शन।

२ राष्ट्रीय सुरक्षा हेतु आवश्यक विद्यायें (कलाएँ)

गज एवं अश्व विद्या, शर-शास्त्रादि सञ्चालन, व्यूह-सरचना, अंसि एवं कुन्त सञ्चालन, मुगिट एवं मल्लयुद्ध, अंसि-बन्धन, शत्रुनगर-रोधन, रणमुखमें ही शत्रुरोधन, अग्नि एवं जल बन्धन, बन्ध-शिलाबधन, अश्व, वेनु एवं गजचक्रका मूल बन्धन।

३. व्यावहारिक विद्याएँ (कलाएँ)

अजन-लेपन, नर-नारी-प्रसाधन, अंग-मर्दन, सुर-भवन (मन्दिर) आदिमें लेपन (चित्रकारी) का ज्ञान, नर-नारी बध्नीकरण, पाँच प्रकारके चण्डोका वादन, चित्रोपल, स्वर्णतर्के तागोका निर्माण, कृपि एवं वाणिज्य विद्यायें, काल परिवचण (अर्थात् अचूक ओषधि शास्त्रका ज्ञान एवं औषधि निर्माण विद्या), नर्प विद्याका ज्ञान, नवरसयुक्त भोजन निर्माण विधि एवं रति विस्तार (कामशास्त्र)

४. संगीत एवं वाद्य सम्बन्धी विद्याएँ (ललित कलाएँ)

मन्दल, टिबिल, ताल, कसाल, भमा, भेरी, झल्लरी, काटल, करड, बानु, डमरू, डक्क, हुडुक्क एवं टट्टरीका ज्ञान।

उपर्युक्त विद्याओंकी सूचीमें एक भी अलौकिक विद्याका उल्लेख नहीं। कविने युगानुकूल उन्हीं समकालीन लोकप्रचलित विद्याओंका वर्णन किया है जो एक उत्तरदायित्वपूर्ण मध्यकालीन राष्ट्राध्यक्षको सामाजिक विकासके लिए अत्यावश्यक, उन्नत, प्रभावपूर्ण तथा सर्वांगीण व्यक्तित्वके विकासके लिए अनिवार्य थी। इसीलिए कविका नायक पार्व जैन होकर भी चारो वेदों एवं अष्टादश पुराणोंका अध्ययन बताया गया है क्योंकि उसके राज्यमें विविध धर्मानुयायियोंका निवास था। सगीतमें भी जिन वाद्योंकी चर्चा कविने की है, वे भी देवकृत अथवा पीराणिक वाद्य नहीं, अपितु वे वाद्य हैं जो हरयाणा एवं दिल्ली तथा उनके आसपासके प्रदेशोंमें प्रचलित थे। अविकाश वाद्य पञ्जाब एवं हरयाणामें आज भी उन्हीं नामोंसे जाने जाते हैं तथा मागडा या अन्य नृत्योंमें प्रायः उन्हींका अधिक प्रयोग होता है।

१. साहित्य-सदन, चिरगाँव, झाँसीसे प्रकाशित।

प्रचुर भौगोलिक सामग्री

कवि श्रीधर मान भावनाओंके ही चितेरे नहीं, अपितु उन्होंने जिस ब्रूखण्ड पर जन्म लिया था, उसके कण-कणके अध्ययनका भी प्रयास किया था। यही कारण है कि पासनाहृदयमें विविध नगर एवं देशवर्णन, नदी, पहाड़, सरोवर, वनस्पतियाँ, विविध मनुष्य जातियाँ, उनके विविध व्यापार, भारत भूमिका तत्कालीन राजनीतिक विभाजन, विविध देशोंके प्रमुख उत्पादन तथा उनके आयात-निर्यात सम्बन्धी अनेक भौगोलिक सामग्रियोंके चित्रण भी कविने किये हैं। उदाहरणार्थ कुछ सामग्री यहाँ प्रस्तुत की जाती है।

कुमार पार्श्व जिस समय काशी राज्यके युवराज पदपर प्रतिष्ठित किए जाते हैं, उस समय निम्न छब्बीस देशोंके नरेश उन्हें सम्मान प्रदर्शन हेतु तलवार हाथमें लेकर उनके राज दरबारमें पधारते हैं। उक्त देशोंके वर्गीकृत नाम इस प्रकार हैं

पूर्व भारत—बख्रभूमि, अग, बग, कलिंग, मगध, पापा, खस एवं गौड।

उत्तर भारत—हरयाणा, टक्क, चौहान, जालन्धर, हाण एवं हूण।

पश्चिम भारत—गुर्जर, कच्छ और सिन्धु।

दक्षिण भारत—कर्नाटक, महाराष्ट्र, चोड एवं राष्ट्रकूट।

मध्य भारत—मालवा, अबध, चन्दिल्ल, भादानक एवं कलचुरी।

युवराज पार्श्व जब यवनराजके साथ युद्ध करने हेतु प्रस्थान करने लगते हैं, तब निम्न नरेशोंने अपने-अपने देशोंमें निमित्त निम्न सुप्रसिद्ध वस्तुएँ युवराज पार्श्वकी सेवामें भेंट स्वस्व भेजी।

मणिमेखलाएँ एवं हारलताएँ—कीर देश, पाञ्चाल एवं टक्क देश, पालम्ब एवं जालन्धर।

बाणो द्वारा अमेघ मुकुट—सोन देश।

केयूर—सिन्ध देश।

कंकण—हम्मीर राजा द्वारा प्रेषित।

कुण्डल—मालव।

निवसन वस्त्र—खस।

चूडारत्न—नेपाल।

ऐसा प्रतीत होता है कि ग्यारहवीं-बारहवीं सदीमें उक्त देशोंमें इन वस्तुओंका विशेष रूपसे निर्माण किया जाता था तथा उनका दूसरे देशोंमें निर्यात भी किया जाता रहा होगा। असम्भव नहीं कि इन व्यापारोंसे कवि श्रीधरके आश्रयदाता साहू नटलका भी सम्बन्ध रहा हो क्योंकि कविने साहू नटलका जिन-जिन देशोंसे सम्बन्ध बतलाया है, इस सूचीमें उक्त देशोंका भी नाम आता है। मध्यकालीन भारतकी आर्थिक एवं व्यापारिक दृष्टिसे तो ये उल्लेख महत्वपूर्ण हैं ही, तत्कालीन कला, सामाजिक अभिरुचि एवं विविध निर्माण सामग्रीके उपलब्ध-स्थलोंकी दृष्टिसे भी उनका अपना विशेष महत्त्व है।

काशी देशकी ओरसे यवनराजके साथ लोहा लेनेवाले राज्योंसे नेपाल, जालन्धर, कीरट्ट एवं हमीरने हाथियोंके समान चिंघाड़ते हुए, सिन्ध, सोन एवं पाञ्चालने भीमके समान मुलवाले बाण छोड़ते हुए तथा मालव, टक्क एवं खसने दुर्बल यवनराजके साथ विषम युद्ध करके काशी नरेशका साथ दिया। प्रतीत होता है कि उक्त राज्योंने अपना महासह बनाकर काशी नरेशका साथ दिया होगा, जिसमें कर्नाटक, लाट, कोंकण, बराट, बिकट, द्राविड, भृगुकच्छ, कच्छ, अति बिकट वत्स, डिंडीर, अत्यन्त दुःसाध्य विन्ध्य, कोशल,

मरदु एवं वृष्ट सीराधुनै भी उक्त महासंघका पूरा पूरा साथ दिया था और इनकी सम्मिलित शक्तिये ही यवनराजको बार-बार पीछे हटा दिया था ।

इतने वैश्विकी भावोंके एक साथ उल्लेख अपना विशेष महत्त्व रखते हैं । यवराज सुबुक्तगीन एवं उसके उत्तराधिकारियों तथा मुहम्मद गौरीके आक्रमणोंसे जब जन, जन, सामाजिक एवं राष्ट्रीय प्रतिष्ठाकी हानि एवं वैवास्तविकी विनाश किया था रहा था, तब प्रतीत होता है कि राष्ट्रीय सुरक्षा एवं समान स्वायत्तों की ध्यानात्मे रखते हुए पड़ोसी एवं सुदूरवर्ती राज्योंने उक्त यवन राजाओंके आक्रमणोंके प्रतिरोधमें सम्भवतः तीव्रतरंगी राजा अनन्गपाल तृतीयके साथ अवस्था अपना कोई स्वतन्त्र महासंघ बनाया होगा । कविने सम्भवतः उसीकी चर्चा पार्श्व एवं यवनराजके माध्यमसे प्रस्तुत की है । यथार्थतः यह बड़ा रोचक एवं गम्भीर शोधका विषय है । शोधकर्ताओं एवं इतिहासकारोंके इस विषयमें तुलनात्मक गम्भीर अनुसन्धान करनेकी आवश्यकता है ।

कविने प्रसंगवश हरयाणा, दिल्ली, कुशस्थल, कालिन्दी, वाराणसी एवं भगव आदिके भी सुन्दर वर्णन किये हैं तथा छोटी-छोटी भौगोलिक इकाइयों (कर्वट, खेड, मडम्ब, आराम, श्रोगमुख, सवाहन, गाम, पट्टन, पुर, नगर आदि) के भी उल्लेख किये हैं । समकालीन दिल्लीका आँखों देखा हाल इस कविने जितने प्रामाणिक ढंगसे किया है, इतिहासकी दृष्टिसे वह अजूठा है । पूर्वोक्त वर्णनों एवं इन उल्लेखोंको देखकर यह स्पष्ट है कि कविको मध्यकालीन भारतका आर्थिक, व्यापारिक, प्राकृतिक, मानवीय एवं राजनीतिक भूगोलका अच्छा ज्ञान था । कवि द्वारा प्रस्तुत सन्दर्भ सामग्री निश्चय ही तत्कालीन प्रामाणिक इतिहास तैयार करनेमें सहायक सिद्ध हो सकती है ।

रस-संयोजन

पासणाहुचरितका अग्री रस शान्त है, किन्तु शृंगार, वीर और रौद्ररसोंका भी उसमें सम्यक् परिपाक हुआ है । कविने युद्धके लिए प्रस्थान, सन्नाहमें चमचमाती तलवारें, लड़ते हुए वीरोंकी हुकारो एवं योद्धाओंके शौर्य-वीर्य आदिके वर्णनोंमें वीर-रसकी सुन्दर उद्भावना की है । पार्श्वकुमारको उसके पिता अथर्वसेन जब युद्धकी अथकता समझाकर उन्हें युद्धमें न जानेकी सलाह देते हैं, तब पार्श्व अत्यन्त वीरतापूर्ण उत्तर देते हैं (पा० ख०, ३।१२) ।

राजा अरविन्द कमठके दुराचारासे खिन्न होकर क्रोधातुर हो जाता है और उसे नाना प्रकारके दुर्वचनों द्वारा अपमानित करता है, तब राजाके रौद्र रूपका कविने चित्रण कर रौद्र-रसकी अच्छी उद्भावना की है । इसी प्रकार पार्श्वके वैराग्यके समय परिवार एवं पुरवासियोंके वियोगके अवसरपर कृष्ण रस तथा जब पार्श्व बनमें जाकर दीक्षित हो जाते हैं, उस सन्दर्भमें शान्त-रसका सुन्दर परिपाक हुआ है ।

शृंगार रसके भी जहाँ-तहाँ उदाहरण मिलते हैं । कविने नगर, वन, पर्वत, नर एवं नारियोंके सौन्दर्यका मोहक चित्रण किया है, किन्तु यह शृंगार रसिभावको पुष्ट न कर विरक्तिको ही पुष्ट करता है । माता वामादेवीके सौन्दर्यका वर्णन इसका उदाहरण है ।

समकालीन लोक-शब्दावली

पासणाहुचरित एक प्रौढ़ अपभ्रंश रचना है, किन्तु उसमें कविने जहाँ-तहाँ अपभ्रंशके साथ-साथ तत्कालीन लोक-प्रचलित कुछ ऐसे शब्दोंके भी प्रयोग किये हैं जो आधुनिक बोलियोंके समकक्ष हैं । इनमेंसे कुछ शब्द तो आज भी दृढ़ उसी रूपमें प्रचलित हैं । इस प्रकारकी शब्दावलीसे कविकी कवितामें प्राणवत्ता, वर्णन प्रसंगोंमें रोचकता एवं गतिशीलता आई है । उदाहरणार्थ कुछ शब्द यहाँ प्रस्तुत हैं बार-बार

(बारम्बार ३८८१), हुल्हा (घोरगुल, ४१८१४), फाडना (४१९१३), बोडा (१०१५१३), (१०१९४७), डमरु (३१०१११, ३१११५), पतला (१११११०), हील-हील (बीरे-बीरे, ३१७१२), चप्प (चापना, ५१७१८), चापना (७१११४), चुल्ली (कुल्हा, ४१११४), लम्कड (६१८१२), पन्ही (जुता, ४१९१४), कुमलाना (मुरमाना ३१८१८), सुक्क (सुरपा, ४१९११३, ५११११९), घोषन (घोष ३१८१२), लट्टी (लाठी, ३१११३), मुट्टि (३१११४), शट्ट (श्रीड, ३१६१२२), चिच, (चण्डी ४१९११), तोड (तोडना, ४१९१८), धुत (नघोमें बूर, ३१३१२), चोचु (आधर्य ११३१९), अम्बार (अम्बेरा, ३१९१७), रेल्ल (धक्का, मुक्की, ७१३११४), पेल्ल (३१८१४), बोस्लाविय (बुलाना, ३१८१४), उट्टिउ (उठा, ३१८११), झाडन्त (झाडकर, ४१९१८), हुक्क (डूकना, झःकना, ३१८१११, ४१९१७), बुड (डूडना, ३१८१३), पाण्डत (७१९१२), टालन्त (टालना, ७१९१९), कड्ड (निकालना, ४१२०१८), चिक्कार (ध्वन्यात्मक, ५१११५, ५१३११४) ।

उपयुक्त शब्दावलीमेंसे अधिकांश शब्द हरयाणवी, राजस्थानी, गुजराती एवं बघेलीमें आज भी उसी प्रकार अथवा यत्किंचित् हेरफेरके साथ प्रयुक्त होते हैं ।

कवि श्रीधर अपभ्रंशके साथ-साथ संस्कृत भाषाके भी समानाधिकारी विद्वान् थे, यह उनकी अन्त्य प्रशस्तिमें लिखित संस्कृत श्लोकोसे स्पष्ट ज्ञात होता है । कविने शार्ङ्गलविक्रीडित, वसन्ततिलका एवं आर्या छन्दोंमें अपने आश्रयदाता नट्टल साहूको आशीर्वाद देते हुए उसकी वशावली प्रस्तुत की है । नट्टलका परिचय देते हुए कवि लिखता है

पश्चाद् बभूव शशिमण्डलवासमान स्यात् क्षितीश्वरजनादपि लम्बमान ।

सहर्षानामूतरसायनपानपुष्ट श्रीनट्टल शुभमना क्षपितारिबुष्ट ॥

उक्त सन्दर्भ सामग्रियोंके आधारपर पासणाह्वरिउ अपभ्रंश साहित्यकी एक महनीय कृति सिद्ध होती है । स्थानाभावके कारण उक्त रचनाके सर्वांगीण अध्ययनसे जो सन्दर्भ सामग्री एकत्रित हुई, उसे अनेक सीमाओंमें बँधे रहनेके कारण पूरा विस्तार नहीं दिया जा सका है । फिर भी, जो संक्षिप्त अध्ययन यहाँ प्रस्तुत किया गया, उसमें स्पष्ट है कि वस्तुतः यह ग्रन्थ समकालीन विविध परिस्थितियोंका एक सुन्दर प्रामाणिक आकर ग्रन्थ है जिसके विधिवत् अध्ययनसे अनेक नूतन तथ्य प्रकाशित हो सकते हैं ।



जैनगीतिकाव्यमें भक्ति-विवेचन

प्र० श्रीचन्द्र जैन, उज्जैन, म० प्र०

भक्तिकी महिमा

सन्तप्त जीवके किये भक्ति एक अद्भुत रसायन है जिसके सहारे वह अपनी आकुलताको सुगमतासे मिटा सकता है। यह अथाह सत्कारको गोपदके रूपमें परिणत करने वाली तथा स्यामल मेघों की डरावनी अनुभूतिको सुखद भावनानामें बदलने वाली है। असाध्य रोगोंके शमनार्थ भक्ति ही एक अलौकिक औषधि मानी गई है। विषधरको मणिमालामें, काटोको फूलोंमें, लोहेको स्वर्णमें एवं विषको अमृतमें बदलने वाली यह विनयरूपिणी भक्ति है जो चिरकालसे प्राणीको आकर्षित कर रही है।

सब ओरसे निराश अबलाको सात्वना देने वाली भक्ति सर्वमान्य है। ग्राहके मुखमें विह्वल गजराज का सरक्षण इसी भक्ति भावनाने किया था। अजन तस्करकी आत्मशुद्धि भक्तिसे ही हुई थी। अडतालिम बन्द ताले एक सन्तके अजनसे ही अजगरमें खुल गये थे। कोड जैसा भयावह रोग भक्तिसे मिचित जल सिंचन से नष्ट हो गया था, यह आश्चर्य आज भी हमें चकित कर देता है। सतीत्वके परीक्षण कालमें भक्ति भावना ने 'त्रो अद्भुत परिणाम प्रदर्शित किये हैं, वे सर्वविदित हैं। पाषाण मूर्तिका विलीन होना, घृष्क वृक्षका पल्ल-जित होना, सूखे सरोवरका कमलोंमें परिपूर्ण होना, भूधरका एक निमिषमें धूलि बन जाना, क्रुद्ध भृंगराजका विनम्र बनकर स्वाम-शिशुकी भाँति पैर चाटना एवं तूफानका सुरभित पवनके रूपमें पूर्ण वातावरणको सुगन्धित कर देना—ये सब भक्तिके ही चमत्कार हैं।

भुक्ति साधनाका मार्ग

भक्ति, ज्ञान और कर्म—ये तीन साधनाके बड़े मार्ग हैं। ज्ञान मानव जीवनको किसी शुद्ध अद्वैत तत्त्व की ओर खींचता है, कर्म उसे व्यवहारकी ओर प्रवृत्त करता है, किन्तु भक्ति या उपासनाका मार्ग ही ऐसा है जिसमें ससार और परमार्थ—दोनोंकी एक साथ मधुर साधना करना आवश्यक है। मायुर्ग ही भक्तिका प्राण है। देवतत्वके प्रति रसपूर्ण आकर्षण जब सिद्ध होता है, तभी सहज भक्तिकी भूमिका प्राप्त होती है। यो सो बाह्य उपचार भी भक्तिके अंग कहे गये हैं और नवचा भक्ति एवं षोडशोपचार पूजाको ही भक्ति सिद्धान्तके अन्तर्गत रखा जाता है, किन्तु वास्तविक भक्ति मनकी वह दशा है जिसमें देवत्वका माधुर्य मानवी मनको प्रबल रूपसे अपनी ओर खींच लेता है। यह तो अनुभव सिद्ध स्थिति है। जब यह प्राप्त होती है, तब मनुष्यका जीवन, उसके विचार और कर्मकी उच्च भूमिकामें मनुष्य इस प्रकारके मानस परिवर्तनका अनुभव नहीं करता क्योंकि साधनाका कोई भी मार्ग अपनाया जाय, उसका अन्तिम फल देवतत्वकी उपलब्धि ही है। देवतत्वकी उपलब्धिका फल है आन्तरिक आनन्दकी अनुभूति। अतएव किसी भी साधना पथको तारतम्य की दृष्टिसे ऊँचा या नीचा न कहकर हमें यही भाव अपनाना चाहिये कि रुचिसेदेसे मानवको इनमेंसे किसी एक को चुन लेना होता है। तभी मन अनुकूल परिस्थिति पाकर उस मार्गमें ठहरता है। वास्तविक साधना वह है जिसमें मनका अन्तर्द्वन्द्व मिट सके और अपने भीतर ही होने वाले तनाव या सधर्षकी स्थिति बचकर मनकी सारी शक्ति एक ओर ही लग सके। जिस प्रकार बालक माताके दूधके लिये व्याकुल होता है और जिस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति अन्नके लिये क्षुधित होकर सर्वात्मना उसीकी आराधना करता है, वैसे ही अमृत

देवत्वके लिये जब हमारी भावना जाग्रत हो, तभी भक्तिको विपुल सुख सम्भालना चाहिये। भक्तिका सार्थार्थ है—भाग्यवै प्राप्त करना।^१

हिन्दू, बौद्ध, जैन—सभी धर्मोंने भक्ति पदको स्वीकार किया है। यह एक प्राचीन साधना मार्ग रहा है। भक्तियोग मनके विकार नष्ट होते हैं और उदात्त भावोंकी सृष्टिके साथ इसान एक ऐसे पुनीत वातावरणमें अपने आपको परिवर्णित करता है कि उसे समस्त अशुभ सकल्प-विकल्प तिरोहित हो जाते हैं। वैष्णव सन्तोंने इस भक्तिमार्गको राजपथके रूपमें स्वीकार किया है।

भक्तिका व्युत्पत्त्यर्थ

‘भक्ति’ शब्द ‘भज्’ धातुमें स्त्रीलिङ्ग क्तिन् प्रत्यय जोड़कर बनता है। ऐसा अभिधान राजेन्द्र कोशमें माला गया है। मुनि पाणिनिने ‘स्त्रिया क्तिन्’ से धातुओंमें स्त्रीवाची क्तिन् प्रत्यय लगानेका विधान किया है। क्तिन् प्रत्यय भाव अर्थमें होता है किन्तु वैयाकरणोंके यहाँ कृदन्तीय प्रत्ययोंके अर्थ परिवर्तन एक प्रक्रियाके अङ्ग है। अतः वही क्तिन् प्रत्यय अर्थान्तरमें भी हो सकता है। इस प्रकार भक्ति शब्दकी भजन भक्ति, भज्यते अनया इति भक्ति, भजन्ति अनया इति भक्ति, इत्यादि व्युत्पत्तियाँ की जा सकती हैं।

‘भज सेवायम्’ से ‘भज्’ धातु सेवा अर्थमें आती है। पाइज-सद्-महर्षणवमें भी भक्तिको सेवा कहा है। राजेन्द्रकोशमें सेवाया भक्तविनय सेवा कहकर भक्तिको सेवा तो माना ही है, सेवाका अर्थ भी विनय किया है। विनयके चार भेद हैं जिनमें उपचार विनयका सेवासे मुख्य सम्बन्ध है। आचार्य पूज्यपादने आचार्योंके पीछे-पीछे चलने, सामने जाने पर खड़े हो जाने, अञ्जलिबद्ध होकर सामने नमस्कार करने आदि को उपचार विनय कहा है। निधीयर्षणमें भी ‘अम्मुद्गाणदण्डगहणपायपुच्छणसणप्पदाणगहणादीहि सेवा जा मा भक्ति’ लिखा है। आचार्य बसुनन्दीने उपाचारविनयके भी तीन भेद किये हैं जिनमें कायिक उपचार विनयका सेवासे सीधा सम्बन्ध है। उन्होंने लिखा है कि साधुओंकी बन्धना करना, देखते ही उठकर खड़े हो जाना, अञ्जलि जोड़ना, आसन देना, पीछे-पीछे चलना, शरीरके अनुकूल मर्दन करना और सस्तर आदि करना कायिक विनय है। आचार्य शान्तिसूरिने एक प्राचीन गाथाकी व्याख्या करते हुए कहा है कि सुर और सुरपति भक्तिवशात् अञ्जलिबद्ध होकर भगवान् महावीरको नमस्कार करते हैं। यह भी सेवा है। आचार्य धृतसागर सूरिने भी आचार्य, उपाध्याय आदिको देखकर खड़े होने, नमस्कार करने, परोक्षमें परोक्ष विनय करने और गुणोका स्मरण करनेका भगवान्की सेवा कहा है।^२

व्यापक अर्थमें भक्तिके जो निम्न-निम्न अर्थ प्रतिपादित किये गये हैं, वे सब इसकी व्यापकताको सिद्ध करते हैं। जिस प्रकार चातक श्यामल मेचोंके प्रति आकृष्ट होता हुआ स्वातिबूबके लिये लालायित रहता है, चकोर चन्द्रमाकी शीतल किरणोंका पान करने हेतु उत्सुक रहता है एवं मयूर पावसकालीन जलदोको देखकर विमृग्ध हो उठता है, उसी प्रकारकी तितिक्षा भक्तके मानसमें आराध्यकी शान्त मुद्रा देखनेके लिये प्रतिक्षण उमड़ती रहती है। यही आसुरता, यही बिह्वलता और यही तत्परता भक्तिकी आचारधिला है। आत्मसमर्पण, एकाग्रता, निश्चलता, तीव्र उत्कण्ठा एवं दृढ़ अट्टा ही भक्तिको पल्लवित एवं पुष्पित करती है। वस्तुतः अपने आराध्यके प्रति अनुराग ही सच्ची भक्ति है।

१ डा० बामुदेवशरण अग्रवाल, जैन भक्ति काव्यकी पृष्ठभूमि, प्राक्कथन पृ० ३।

२ डॉ० प्रेमसागर जैन, जैनभक्तिकाव्यकी पृष्ठभूमि, पृ० १-२।

भक्ति और अनुराग

शाब्दिक, गारह अदि भक्ति आचार्योनि भगवान्के प्रति परम अनुरक्ति को भक्ति कहा है। तुलसीके मतानुसार भी भक्ति प्रेम स्वस्व है। रामके प्रति प्रीति ही भक्ति है

प्रीति राम सों नीति पथ, बलिहारागरिस जीति ।

तुलसी हंसके भते रहै भगतिकी रीति ॥

उन्होंने अन्यत्र भी कहा है :

बिनु छल विस्वनाथ पदनेहू । राम भगत कर लच्छन एहू ॥

भगवान्के प्रति प्रेमकी अतिशयता पर बल देनेके लिए ही तुलसीने उनसे प्रार्थना की है

कामिहि नारि पिआरि जिमि,

लोभिन्हि प्रिय जिमि दाम ।

तिमि रघुनाथ निरन्तर,

प्रिय लागहुं मोहि राम ॥

शातक अदि उपमानों द्वारा भी उन्होंने भक्तिकी निष्कामता और अनन्य शारणागतिका निदर्शन किया है ।^३

भक्तिके निरूपणमें प्रयुक्त अनुराग शब्द कुछ विचारकोको अप्रिय सा लगा है लेकिन हमें यह समझना चाहिये कि जिससे अनुराग किया जाता है, उसके अनुरूप बननेका भी अनुरागी प्रयास अवश्य ही करता है। जैन सत्कृतिमें भक्त भगवान्के प्रति पूर्ण अनुराग प्रदर्शित करता है। ये भगवान् वीतरागी होते हैं, अतः भक्त घाने घाने अनुराग करता हुआ एक दिन वीतरागी बन जाता है तथा जीवनके चरम लक्ष्यको पाकर अपने आपको कृतकृत्य मानता है।

आचार्य पूज्यपादने भक्तिकी परिभाषा लिखते समय कहा है कि अरहत आचार्य, बहुभूत और प्रवचनके भावविशुद्धियुक्त अनुराग ही भक्ति है। आचार्य सोमदेवका कथन है कि जिन, जिनागम और तप तथा श्रुतमें परावर्ण आचार्यमें सद्भाव विशुद्धिसे सम्पन्न अनुराग भक्ति कहलाता है। हरिभक्तिसामुत्सिम्बुमें भी लिखा है कि इष्टमे उत्पन्न हुए स्वभाविक अनुरागको ही भक्ति कहते हैं। महात्मा तुलसी दासके मतमें भी यही सत्य है। इसी की व्याख्या करते हुए डा० बासुदेवशरण अग्रवालका कथन है कि जब अनुराग स्वीयचित्तके लिये न रहकर, प्रेम, रूप और तृप्तिकी समष्टि किसी दिव्य तत्त्व या रामके लिये हो जाय, तो वही भक्तिकी सर्वोत्तम मनोदशा है।

अनुरागमें जैसी तल्लीनता और रवि एकनिष्ठता सम्भव है, अन्यत्र नहीं। जैन कवि आनन्दघनने भक्ति पर लिखते हुए कहा है कि जिस प्रकार उदर भरणके लिये शीयें बनमें जाती है, बास चरती हैं, चारों ओर फिरती हैं, पर उनका मन अपने बछड़ेमें लगा रहता है, वैसे ही ससारके कामोंको करते हुए भी भक्त का मन भगवान्के चरणोंमें लगा रहता है।

जैनेका भगवान् वीतरागी है। वह सब प्रकारके रागोंसे उन्मुक्त होनेका उपदेश देता है। राम कैसा ही हो, कर्मोंके आश्रय (आगमन) का कारण है। फिर उस भगवान्में, जो स्वयं वीतरागी है, राग कैसे सम्भव है ? इसका उत्तर देते हुए आचार्य समन्तभद्रका कथन है कि भगवान्से अनुरागके कारण जो पाप होता है, वह उससे उत्पन्न बहुपुण्य राक्षिकी तुलनामें अत्यल्प होता है। यह बहुपुण्य राशि भी उसी प्रकार दोषका कारण नहीं बनती जिस प्रकार कि विषयकी एक कणिका, धीतशिखाम्बुराशि समुद्रको दूषित

३. तुलसी, सम्पादक उदयभानुसिंह, पृ० १९३।

करनेमें सफल नहीं होती। आचार्य कुन्दकुम्भने बीतरागियोंमें अनुराग करने वाले को सच्चा योगी कहा है। उनका यह भी कथन है कि आचार्य, उपाध्याय और साधुओंमें प्रीति करने वाला सम्यग्दृष्टि हो जाता है। उसकी दृष्टिमें बीतरागीमें किया गया अनुराग यत्किञ्चित् भी पापका कारण नहीं है। परमें होने वाला राग ही बन्धक है। बीतरागी परमात्मा पर नहीं, अपितु स्व आत्मा ही है। श्रियोपीशुका कथन है कि मोक्षमें रहने वाले सिद्ध और देहमें सिद्धने वाले आत्मामें कोई भेद नहीं है। जिनमें अनुराग करना अपनी आत्मामें ही प्रेम करना है। बीतरागमें किया गया अनुराग निष्काम ही है। उनमें किसी प्रकारकी कामना सम्मिश्रित नहीं है। वह भगवान्से अपने ऊपर न दया चाहता है, न अनुग्रह और न प्रेम। जैन भक्तिका ऐसा निष्काम अनुराग गीताके अतिरिक्त अन्यत्र देखनेको नहीं मिलता है।

ज्ञान और भक्ति—वे दोनों एक दूसरेके पूरक कहे गये हैं—ज्ञान भक्तिकी परिपुष्टि करता हुआ, इसका जनक भी कहा गया है। इसके अभावमें भक्ति अपनी सार्थकतासे विहीन लगी गई है। जिस प्रकार सम्यग्दर्शनके बिना सम्यग् ज्ञान नहीं होता, उसी प्रकार ज्ञान की उपलब्धि न होने पर भक्तिकी प्राप्ति भी असम्भाव्य मानी गई है।

गम्भीरतासे विचार करने पर जो भक्तिका फल है, वही ज्ञानका भी है। ज्ञान सुख न होकर कष्ट-साध्य है और भक्ति अपेक्षाकृत सरल एवं सुलभ है। ज्ञान मार्गमें बुद्धिका प्राबल्य देखा जाता है जबकि भक्तिमें भावका। गोस्वामी तुलसीदासने भी इसी तथ्यको स्वीकार किया है। गोस्वामीजी ज्ञान और भक्ति-के समन्वयमें विशेषतः विश्वास करते हैं।

जिस प्रकार ज्ञान और भक्ति एक-दूसरेके पूरक हैं, उसी प्रकार ध्यान और भक्तिकी एकरूपता भी सर्वमान्य है। इन दोनोंमें आत्मचिन्तन और एकाग्रता विद्यमान है जो आत्मस्वरूपके लिये परमावश्यक है।

इस प्रकार भक्तिका स्वरूप बड़ा मनोरम तथा मानस विभूषिका उत्कृष्ट साधन है। इस परम साधनाके बारह भेद स्वीकार किये गये हैं। वे इस प्रकार हैं—सिद्धभक्ति, भूतभक्ति, चरित्रभक्ति, योग-भक्ति, आचार्यभक्ति, पञ्चगुरुभक्ति, तीर्थंकरभक्ति, शान्तिभक्ति, समाधिभक्ति, निर्वाणभक्ति, मन्दीश्वर-भक्ति और वैश्यभक्ति। तीर्थंकर और समाधिभक्तिका पाठन एक-दो अवसरो पर ही होता है। अतः उनका अन्य भक्तियोंमें अन्तर्भाव मान लिया गया है। इस भाँति दश भक्तियोंकी ही मान्यता है।^१

विभिन्न भक्तियोंके विविध साधन हैं जिनसे भक्तके हृदयमें भक्तिबीजक प्रज्वलित होता है और क्षण-प्रतिक्षण इस पुनीत आलोकमें उसका कर्मजनित तम विलीन हो जाता है। वे साधन व्यक्तिकी विवेक-पूर्ण अभिव्यक्तियों भी हैं।

भागवतमें भक्ति—भागवतमें भक्तिके साध्य और साधन—दोनों ही पक्षोंका विवेचन हुआ है। साधना रूपा भक्तिको नवधा भक्ति, वैधी भक्ति अववा मयादा भक्ति कहने हैं और साध्यरूपा भक्तिको प्रेमाभक्ति तथा रागानुगा अथवा रासात्मिका भक्तिके नामसे अभिहित किया जाता है। साधना रूपा भक्तिके पाँच अंग माने गये हैं—उपासक, उपास्य, पूजाद्रव्य, पूजाविधि और मन्त्र-जप। श्री भागवतमें भक्तिके कई प्रकारसे भेद गिनाये हैं। तृतीय स्कन्धमें भक्तिके चार प्रकार माने हैं—सात्त्विकी, राजसी, तामसी तथा निर्गुण। फिर सप्तम स्कन्धमें भी भेद बतलाये हैं—अवण, कीर्तन, विष्णुस्मरण, पादसेवन, अर्चन, बन्धना, दास्य, सकृद और आत्म-निवेदन।^२

१ २ शं० प्रेमसागर जैन जैनभक्तिकाव्यकी पृष्ठभूमि, पृष्ठ ८-१० और ६४

३ श्रीमद्भागवत सप्तम स्कन्ध, ५।२३

इन सेवेकें तीन भाग किये जा सकते हैं। अर्चन, कीर्तन और स्मरण, अर्द्धा और विश्वासकी वृत्तिके सहायक हैं। पदसेवा, अर्चन और वन्दन वैधी भक्तिके विशेष अंग हैं तथा वास्य, सख्य और आत्मनिवेदन रागात्मिका भक्तिके सम्बन्ध रखते हैं। श्रीमद्भागवतमें इन तीनों ही अंगोंका बड़े विस्तारसे विवेचन हुआ है - आगे चलकर वास्य, सख्य और आत्म-निवेदनको ही गोस्वामीजीने भक्ति रसका उत्पादक माना है। इनमें भी आत्म-निवेदनका विशेष महत्त्व है क्योंकि आत्म-निवेदनमें साधन और साध्य एक हो जाते हैं।

जैन गीतकाव्योंमें भक्तिके साधन—व्यापक रूपसे विचार किया जाय, तो भक्तिके ये सभी साधन जैन गीतकाव्यमें पाये जाते हैं। इस काव्यके उन्नायकोंमें कविवर छानतराय, बुधजन, भानुमल, दीप्ततराय, कीरचन्द, भुधरदास, आनन्दचन, भागचन्द्र और जैया बनारसीदास आदि कवि प्रसिद्ध हैं। इन्हीं ने भक्तिके उपरोक्त साधनोंको अपने गीतोंके भाष्यमसे अभिव्यक्त किया है तथा हम यहाँ विभिन्न साधनोंके छोटक कुछ गीत दे रहे हैं।

१. छानतरायका कीर्तन

प्रभु मैं किहि विधि धृति करौ तेरी।
गणघर कहत पार नहि पावै, कहा बुद्धि है मेरी ॥
शक्त जनम गरि सहस जीभ बरि, तुम जस होत न पूरा।
एक जीभ कैसे गुण गावै, उल कहै किमि सूरा ॥
चमर छत्र सिंहासन बरनौ, ये गुण तुमते न्यारे।
तुम गुण कहन वचन बल नाही, नैन गिने किमि तारे ॥

२. छानतरायका स्मरण अथवा ध्यान

तुम शिवसुखमय प्रगट करत प्रभु चितन तेरो।
मैं भगवान समान भाव यो बरतौ मेरो ॥
यदपि भूठ है तदपि त्वत्ति निरचल उपजावै।
तुम प्रसाद सकलक जीव बांछित फल पावै ॥

३. दीप्ततरायका दर्शन महात्म्य

निरख सुख पायो, जिन मुखचन्द
मोह महातम नाश भयो है उर अम्बुज प्रफुलायो।
ताप नस्यो, तब बढयो उदधि आनन्द ॥ निरख० ॥
चकवी कुमति विछुरि अतिविलसे आतम सुधा सुवायो।
सिधिल भये सब, विधि गणकन्द ॥ निरख० ॥
बिकट भवोदधि को तट निकट्यो, अब तक मूल नसायो।
दोल लह्यो, अब सुपद स्वच्छन्द ॥ निरख० ॥

४. बुधजनका पद वन्दन

तुम चरनन की शरण, आय सुख पायो।
अबलो चिर भववन मे डोल्पो, जन्म जन्म दुख पायो ॥ तुम० ॥
ऐसो सुख सुरपति कै नाही, सी मुख जात न गावौ।
अब सब सम्पति मो उर आई आज परम पद लायो ॥ तुम० ॥

१ डा० हरबंसलाल शर्मा, सूर और उनका साहित्य, पृ० २२७

मन बच तन ते बुझ करि राखी, कबहुं न ज्या बिसरायो ।
बारम्बार बीनबै बुधबन, कीजे मनको भाखी ॥ तुम० ॥

५. भानुमलका अर्चन (पूजन)

द्रव्य बाढो जु कोना है अर्च कर में मनीना है ।
पूजते पाप छीना है, भानुमल जोर कीना है ॥
दीप जलाई सरस राखी, श्रेष्ठ दश ता बिघे छाखी ।
सात शत बीस जिन राजे, पूजना पाप सब भाखी ॥

भानुमल, दैनिक पूजा-पाठ गुटका पृ० २२

अर्चनाका एक अर्थ गीत भी देखिये

नाथ तोरी पूजा को फल पायो, मेरे यो-निश्चय अब आयो
मैंडक कमल पाखुरी, मुख में वीर जिनैस्वर धायो ।
श्रेणिक गज के पगतल मुखी, तुरत स्वर्गपद पायो ॥ नाथ० ॥
मैना सुन्दरी शुभमन सेती, सिद्धचक्र गुण गायो ।
अपने पति का कोठ गमायो, गंधोत्क फल पाये ॥ नाथ० ॥
अष्टापद में भरत नरेश्वर, आदिनाथ मन लायो ।
अष्टद्रव्य से पूजा प्रभुजी, अवधिज्ञान बरसायो ॥ नाथ० ॥
अञ्जनसे सब पापी तारे, मेरो मन झुलसायो ।
महिमा मोटी नाथ तुमारी, मुक्ति पुरी मुख पायो ॥ नाथ० ॥
धकीधकी हारे सुर नरपति, आगम सीख जितायो ।
देवेंद्रकीर्ति गुरु ज्ञान मनोहर, पूजा ज्ञान बतायो ॥
नाथ, तोरी पूजाको फल पायो,
मेरे यो निश्चय अब आयो ।

दैनिक पूजा-पाठ गुटका, पृ० ८४

६. ज्ञानतराय का दाय्य भाव

तुम प्रभु, कहियत दीन दयाल,
अपन आय मुकुति में बैठे, हम जु रलत जग जाल ।
तुम प्रभु, कहियत दीन दयाल ।
तुमरो नाम जपै हम नीके, मन बच तीनों काल ।
तुम तो हमको कछू देत नहि, हमरो कौन हवाल ॥
मले बुरे हम दास तिहारे, जानत हो हम बाल ।
और कछू नहि हम चाहत हैं, राग दोषको टाल ॥
तुम, प्रभु कहियत दीन दयाल ।
हम सौं बूक परी सो बकसो, तुम तो कृपा बिसाल ।
ज्ञानत एक बार प्रभु जगतै, हमको लेहु निकाल ।
तुम प्रभु कहियत दीन दयाल ॥

ज्ञानतराय, अध्यात्मपदावली, पृ० २६६

७. दौलतरामका घरनागत भाव

बाळें कहाँ तज सरन तिहारें ।

बूक अनादितनी या हमरी, माफ करो कलषा गुन धारे ।

इबत हो अबसागरमें अब, तुम बिन को महुं बार निकारे ।

तुम सम देव अबर नहि कोई, तातें हम यह हाथ पसारे ।

मोंसम अचम अनेक उधारे, बरनत हैं श्रुत शास्त्र अपारे ।

दौलत को अब पार करो, अब आया है घरनागत प्यारे ।

८. दौलतरामका आराध्यके स्वरूपका ध्यान

नेमि प्रभूकी क्याम बरन छवि, नैनन छाव रही । टेक ।

मणिमय तीन पीठ पर अम्बुज ता पर अबर हठी ॥ नेमि० ॥

मार-मार तप बार बार बिधि, केवल श्रद्धि लही ।

बार तीस अतिशय दुति मण्डन, नव युग दोष नही ॥ नेमि० ॥

जाहि सुरासुर नमत सतत मस्तक में परस मही ।

सुर गुह उर अम्बुज प्रफुलवन, अद्भुत भान सही ॥ नेमि० ॥

धर अनुराग विलोकत जाको, दुरित नसै सबही ।

दौलत महिमा अतुल आसकी, का पै जात कही ।

नेमि प्रभू की क्याम बरन छवि, नैनन छाव रही ॥

भक्ति और सत्संगति

सत्संगति भक्तिके लिये अधिक प्रेरक यानी गई है । इसीलिये सन्तोंने इसकी अधिक महिमा गाई है । कविबर बीरचन्दका निम्न पद इस विषयमें उल्लेख्य है

करो रे मन, सज्जन जनकी सग । टेक ।

नीचकी सगति नीच कहावे, धेनु न होत कुरग ।

हसन दख्यो बगुला कहाता, अरेण्ड न होत भुरग ॥ १ ॥

चन्दन को कोई नीम न कहवत, सागर होत न मग ।

अमृतको नहि विप उच्चारत, सरको कहे न तुरग ॥ २ ॥

कोयलको कोई काग न कहवत, महिषी न होत मतग ।

नही सितारको कहत सारगी, नही मृदयको चग ॥ ३ ॥

दिन को रैन नही कोई कहवत, रवि को कहे न पतग ।

बीरचन्द नहि श्वेत दूध को, कहे न कारो रग ॥ ४ ॥

भजन सप्रह, पृ० ११६

कवि भूधरदासने भी भगवान्से प्रार्थना करते हुए सहृदयों जनकी सङ्गति के लिए अनिलाया प्रकट की है

“आगम अग्न्यास होहु सेवा सर्वज्ञ तेरी, सङ्गति समीप मिलो साधरमी जनकी ।”

कवि आनन्दधनके अनुसार साधु सङ्कलिके बिना परममहाराज क्षमका पाना सम्भव नहीं है ।

साधु सगति बिन कैसे पैने, परम महाराज धाम री ।
कोटि उपाय करे जो बीरो, अनुभव कथा बिसराम री ॥
सीतल सफल सन्त सुर पावप, सेवे सदा सुछाई री ।
बंछित फले, टले जनबंछित, भव सन्ताप बुझाई री ॥
चतुर विरंचि विरजन चाहे, चरण कमल मकरंद री ।
को हरि भरम बिहार दिलावे, शुद्ध, निरजन बांद री ॥
देव असुर इन्द्र पद चाहू न, राज न काज समाज री ।
सङ्कति साधु निरन्तर पावू, आनन्दधन महाराजजी ॥

विषवनाथ प्रसाद मिश्र सं० आनन्दधन, पृ० ६१

गोस्वामी तुलसीदासने भी साधु सङ्कतिको आनन्द और मङ्गलका मूल बताते हुए तुलसी दोहावलीमें इसे कोटि अपराध विनाशक कहा है

एक घडी, आधी घडी, आधी में पुन आध । तुलसी सङ्कति साधु की, हरे कोटि अपराध ॥

स्तुति और स्तोत्र - सामान्यतया ये पर्यायवाची कहे जाते हैं । इन दोनोंका भी भक्तिमें महत्त्वपूर्ण स्थान है । आराधक अपने आराध्यकी स्तुति करके उनके गुणोंकी प्रशंसा करता है तथा अपने पापोंको अस्तित्वहीन बनाता है । जैन कवियोंने विविध रूपोंमें अपने उपास्यकी बन्दना की है । इस सम्बन्धमें कविबर भूषरदासकी सिद्ध स्तुति एवं जिन-बाणी स्तवन विशेष लोकप्रिय हैं

सिद्ध स्तुति

ध्यान हुतासन में अरि ईधन, शोक दियो रिपुलोक निवारी ।
शोक हर्यो भविलोकन को, बर केवल ज्ञान मयूर अघारी ॥
लोक अलोक बिलोक अये, शुभ जन्म जरापूत पक परबारी ।
सिद्धन बोक बसे शिवलोक, तिन्हें पग बोक त्रिकाल हमारी ॥

× × ×

तीरथ नाथ प्रनाम करै, तिनके गुन वर्नन में बुधि हारी ।
मोम गयी गल सूस मझार रही तहूँ भ्योम तदाकृत धारी ॥
लोक गहीर नदीपति वीर, मये तिरतीर तहा अकिनारी ।
सिद्धन बोक बसे शिवलोक, तिन्हें पग बोक त्रिकाल हमारी ॥

जैनसत्सक, पृ० ११

जिनबाणी स्तुति

वीर हिमाचल ते निकसी, गुह गीतम के मुख कुण्ड डरो है ।
मोह महाचल भेद बली, जग की जड़ता-तप दूर करी है ॥
ज्ञान पयोनिधि माहि रली, बहुभग तरणि सों उचरी है ।
ता बुधि क्षारव गगनवी, प्रति में जजली निज धीस बरो है ।
या जगमन्दिरमें अनिवार गज्ञान जन्धेर लयो अविबारी ।
श्रीजिनकी बुधि दीप शिखा सम, जो नहीं होत प्रकाशान हारी ॥

या विधि सत कहीं बनि हैं बनि हैं जिन नैन बड़े उपकारी ॥

जैन शास्त्र, पृ० १३

पूजा और भक्ति

पूजा भक्तिका एक प्रमुख साधन है। भगवान्‌की पूजा करके सामान्य मानव भी असामान्य बन जाता है। भाव दृष्टिसे पूजा एक स्तोत्र—दोनों समान हैं। इतने केवल शैलीगत भेद ही है। किन्तु कुछ लोग परिणामकी दृष्टिसे भी दोनोंमें महबन्तर स्वीकार करते हैं। वे पूजाकोटिसम स्तोत्र मानते हैं। यहाँ कहने बालेका पूजासे तात्पर्य केवल द्रव्य पूजासे है क्योंकि भावमें तो स्तोत्र भी शामिल है। पूजकका ध्यान पूजन की बाह्य सामग्री, स्वच्छता आदि पर ही रहता है जबकि स्तुति करने वाले भक्तका ध्यान एकमात्र स्तुत्य व्यक्ति के विशिष्ट गुणों पर टिकता है। वह एकाग्रचित होकर अपने स्तुत्य के एक-एक गुणको मनोहर गन्धों के द्वारा व्यक्त करनेमें निमग्न रहता है। पूजा एक ऐसा व्यापक शब्द है कि इसमें स्तुति, स्तोत्र, भजन आदि सब समाविष्ट होता है। पूजाके सम्पादनमें ध्यान, जप, तपादि किसी न किसी रूपमें आ ही जाते हैं। पूजाकी जबमालामें आराध्यकी पूर्ण प्रशस्ति रहती है। एक पूजा करने वालेकी विशुद्ध कामना भी इसमें व्यक्त हो जाती है। पूजाके दोनो ही रूप—द्रव्य और भाव पूजा आत्म-विशुद्धि के लिये परम आवश्यक है। इन दोनो पूजाओंमें इतना ही अन्तर है कि द्रव्यपूजामें द्रव्यों के द्वारा भगवान्‌के विम्ब अथवा किसी अन्य चिन्हकी पूजा होती है तथा भाव पूजामें जिनेश्वर देवको मानसके अन्तस्थलमें स्थापित किया जाता है। आचार्य वसुनन्दिने पूजाके छ भेद स्वीकार किये हैं। नाम, स्थापना, द्रव्य क्षेत्र, काल और भाव।^१

यहाँ पूजा शब्दके सम्बन्धमें डा० सुनीतिकुमार बाटुय्याने अपनी पुस्तक भारतमें आर्य और अनार्य में लिखा है कि होम और पूजा—इन दोनोंकी जड़ अलग-अलग है पर आर्य भाषी तथा द्राविड भाषी जिन आचार्यान्तर्गत हैं—इनमें बिरासत या पितृपितामहागत रिश्तेके रूपमें प्राप्त किया है। पूजामें फूलका उपयोग हुआ करता है। बरैर फूलसे पूजा नहीं हो सकती। फूलके विकल्पमें ही जलादिका व्यवहार होता है। पूजा शब्द वस्तुतः आर्य भाषाका शब्द नहीं है। मार्क कालिन्सके मतके अनुसार इस शब्दका मौलिक अर्थ फूलसे कोई धर्मकार्य करना है। इस शब्दका उत्पन्न द्रविड भाषामें है। पूजाके अतिरिक्त भजन, आरती, पाठ, बिनदी, सामायिक पाठ, स्तुतियाँ आदि भी भक्तिके विविध आयाम हैं जिनको अपनाता भक्तके लिये आवश्यक है।

भक्तिकी उपलब्धियाँ

पूर्वमें सकेत किया जा चुका है कि भित्तिकी उपलब्धियाँ अनेक हैं, जो सेवकके मानसकी समुज्ज्वल करती हैं तथा उसे स्व-पर-नेपथे हेतु कई रूपोंमें प्रबुद्ध करती हैं। ससारे विमुख होकर वह साधक विषय वासनाकी मुजङ्ग मानने लगता है, स्वयं जागरूक बनकर सासारिक बँधकों त्याग्य मानता है एवं धर्म साधनामें लीन होकर अपने जायकी सम्मार्थका पथिक बनाता है। इन उपलब्धियोंमें आत्मप्रबोधन, जग-निस्सारता, पञ्चासापकी अभिव्यक्ति, आत्मविश्वासकी जागृति तथा ब्रह्मिय प्रमुख हैं। जैन गीतकारोंने इन उपलब्धियोंकी भी गीतबद्ध किया है। इनके कुछ उदाहरण दिये जा रहे हैं।

- १ प्रेमसागर जैन, जैन भक्तिकाव्यकी पृष्ठभूमि, (२) प० हीरालाल जैन, पूजा, स्तोत्र, जप, ध्यान और लय, अनेकात, वर्ष १४, किरण ७, पृ० १९४
२ प्रेमसागर जैन, जैनभक्तिकाव्यकी पृष्ठभूमि, प० २५।

(२) भूधरका आत्मप्रबोधन गीत

भगवन्त भजन क्यों भूला रे ?
 यह ससार रैन का सुपना, तन-वन बारि-बबूला रे ।
 भगवन्त भजन क्यों भूला रे ?
 इस जीवनका कौन भरोसा, पावक में तुज घूला रे ।
 काल कुदार लिये सिर ठाँडा, क्या समझै मन फूला रे ।
 भगवन्त भजन क्यों भूला रे ?
 स्वारथ साथे पाँच पाँच तू, परभारथकौ फूला रे ।
 कहु कैसे सुख पैहूँ प्रानी, काम करै दुखभूला रे ।
 भगवन्त भजन क्यों भूला रे ?
 मोह पिशाच छल्यो मति मारै, निज कर कन्ध बसूला रे ।
 भज श्रीराजमतीवर भूधर, दो दुरमति सिर भूला रे ।
 भगवन्त भजन क्यों भूला रे ?

भूधरदास, अष्ट्यात्मपदावली, पृ० २४३

दौलतरामका जगनिस्सारता द्योतक गीत

छाँडि दे बुधि मोरी वृथा तन से रति जोरी ॥ टेक ॥
 यह पर है न रहै बिर पोषत, सकल कुमल की जोरी
 या मो ममता करि जनाविसे, बन्धो करम की जोरी ॥
 सहेँ बुझ जलधि हिलोरी ॥ छाँडि० ॥
 ये जड हैं तू चेतन यो ही, अपनावत बरजोरी ।
 सम्यग्दर्शन ज्ञान चरन निधि, ये हैं सम्पति तोरी ॥
 सदा बिलसो सिधगोरी ॥ छाँडि ॥
 सुखिया भये सदीप जीव जिन, या सो ममता तोरी ।
 दौल सीख यह लोखे पीखे, ज्ञान पियूष बढोरी ॥
 मिटे पर चाह कठोरी ॥ छाँडि० ॥

(३) भागवत कविका पदचात्तापकी अभिव्यक्ति परक पद

मो सम कौन कुटिल खल कामी । तुम सम कलिल दलन न नामी ।
 हितक झूठ बाध मति बिचरत, परचन हर परबनिता नामी ।
 लोभी चित नित चाहत भावत, दशदिश करत न नामी ।
 रामी देव बहुत हम जानै, राने नहि तुम साँचे स्वामी ।
 बाने भुत कामाधिक पोषक, सेवे कुगुस्तहित बन धामी ।
 भाग उदय से मैं प्रभु पाये, बीतराग तुम अन्तरधामी ।
 तुम पुनि सुनि परब्रज में परगुण जाने निज गुण चित निसरामी ।
 तुमने पशु-पक्षी सब तारे, तारे जवन जोर सुनामी ।

भाग्यवन्द कल्याणकर सुख कर, हरना यह भव सन्तति लाभी ।
मो सम कौन कुटिल लल कामी, तुम सम कलमल [दलन न नामी ॥

(४) भूधरदासका मायाके प्रति बिद्रोह परक पद

सुन ठगनी माया, तैं सब जग ठग लाया ।
तुम विस्वास किया जिन तेरा, सो भूरख पछिताया ॥ सुन० ॥
आया तनक दिखाय बीज ज्यो, मूढमती ललचाया ।
करि मद अन्ध धर्म हरि लीनी, अन्त नरक पहुँचाया ॥ सुन० ॥
केते कम्ब किये तैं कुलटा, तो भी मन न अचाया ।
किसहो सौ नहिं प्रीति निबाही, बह तजि और लुभाया ॥ सुन० ॥
भूधर ठगन फिरै यह सबकी, भीडु करि जग पाया ।
जो इस ठगनी को ठग बैठै, मैं तिसको सिर नाया ॥ सुन० ॥

इसी प्रकार आनन्दधन एक गीतमें पूजासे आत्मविश्वासकी जागृति करते हैं और दौलतराम एक प्रार्थनागीतमें अपने जबगुणोंके लिये जमायाचना करते हैं। इस प्रकरणमें आनन्दधनका निम्न सर्व धर्म समाक्षरी गीत उल्लेखनीय है

आनन्दधनका ब्रह्मेकता सूचक पद

राम कहो रहमान कहो, कोउ, कान कहो महादेव री
पारसनाथ कहो कोउ ब्रह्मा, सकल ब्रह्म स्वयमेव री ।
भाजन भेद कहावत नाना, एक मृत्तिका रूप री ।
तैसे लण्ड कल्पनारोपित, आप अलण्ड स्वरूप री ।
निज पद रमे राम सो कहिये, रहिम करे रहमान री ।
कर ते करम कान सो कहिये महादेव निर्वाण री ।
परसे रूप पारस को कहिये ब्रह्म चिन्हें सो, ब्रह्म री ।
इह विच साधो आप आनन्दधन चेतनमय नि कर्म री ।

आनन्दधन, जैन कवि, पृ० ६०—६७

भक्ति और भावना

यह हमें स्मरण रखना चाहिये कि भक्ति क्षेत्रमें जाति-वर्ग आदिके कल्पित भेदभाव नगण्य हैं। साधु सन्तोंकी भाँति जैन कवियोंने भी इस सम्बन्धमें जाति मान्यता आदिके विरोधको तीव्र स्वरोंमें व्यापक बनाया है। इस जाति-वर्गादिकी निस्सारताको बोधित करने में जैन कवियोंने ऐसी कथाओंको चर्चा की है जो जैनान्मायमें पूर्णरूपेण स्वीकृत हो चुकी हैं। आचार्य रविवेण पद्यचरितमें कहते हैं

न जातिर्महिता काचित्, गुणा कल्याणकारणम् ।
व्रतस्थमपि चाण्डालं, तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥

तात्पर्य यह है कि जैनधर्ममें धर्म रूपसे प्रतिपादित चरित्र धर्म है वर्णधर्म नहीं है किन्तु मोक्षकी इच्छासे आर्य या श्लेष्म जो भी इसे स्वीकार करते हैं, वे सभी इसके अधिकारी होते हैं। यह हमारी ही कोई कल्पना नहीं है क्योंकि जैनधर्म तो इसे स्वीकार करता ही है, अनुस्मृति भी इस तथ्यको स्वीकार करती है

अहिंसा सत्यमस्तेयशौचमिन्द्रियनिग्रहः ।

एत सामासिकं धर्मं चातुर्वर्ण्येऽब्रवीन्मनुः ॥

यामलवत्यः स्मृतिमें यह सामान्य धर्म नौ भेदोंमें विभक्त किया गया है । इसमें पाँच पूर्वोक्त धर्मोंके अतिरिक्त दान, दम, दया और शान्ति भी समाहित किये गये हैं

अहिंसा सत्यमस्तेय शौचमिन्द्रियनिग्रहः ।

दान दमो दया शान्ति सर्वेषां धर्मसाधनम् ॥ ५-१२३ ॥

इस श्लोकमें आये हुये सर्वेषां पदकी व्याख्या करते हुए वहाँ टीकामें कहा है कि ये अहिंसा आदि नौ धर्म ब्राह्मणसे लेकर चण्डाल तक सब पुरुषोंके साधन हैं ।^१

जैनधर्म किसी जाति विशेषका धर्म नहीं है । उसका पालन प्रत्येक मानव कर सकता है । श्रावक-धर्म दोहाके कर्तन आचर-धर्मका उपसंहार करते हुए इस सत्यको बड़े ही मार्मिक शब्दोंमें व्यक्त किया है

एह धम्म जो आयरइ बभणु सुवहु बि कोइ ।

तो साबउ कि साबयह अण्णु कि सिरि मणि होइ ॥ ७६ ॥

धर्मके माहात्म्यकी चर्चा स्वामी नमस्तभद्रने भी ग्लनकरण्डध्रावकाधारमें की है । उन्होंने बताया है कि धर्मके माहात्म्यसे कुत्ता भी मरकर देव हो जाता है और पापके कारण देव भी मरकर कुत्ता हो जाता है । धर्मके माहात्म्यसे जीवधारियोंको कोई ऐसी अर्द्धिर्बर्चनीय सम्पत्ति प्राप्त होती है जिसकी कल्पना करना शक्तिके बाहर है उनके अनुसार जो मनुष्य सम्पत्त्वर्षके सम्पन्न है, वह चाण्डालके शरीरसे उत्पन्न होकर भी देव अर्थात् ब्राह्मण या उक्तुष्ट है, ऐसा जिनदेव कहते हैं । उनकी दशा उस अंगारेके समान है जो भस्म से आच्छादित होकर भी भीतरी तेजसे प्रकाशमान है । हिन्दीके अन्तिम कालके सर्वोच्च महाकवि गोस्वामी तुलसीदासने भी अन्तिम विवेचनमें नीच-ऊँच जातिकी सर्वथा उपेक्षा की है । उनकी दृष्टिमें तब मानसकी पावनता तथा रामके प्रति अगाध श्रद्धा ही सब कुछ है ।

जैन कवि आनन्दधनने भी आत्मनिरूपणके अन्तर्गत जाति-पातिकी पूर्ण अवहेलना की है । उनका निम्न शीत देखिये

अबधू नाम हमारा राखे, सोई परम महाराज चाखे ।

ना हम पुख नही हम नारी, वरन न भाति हमारी ॥

जाति न पाति न साधन साधक, ना हम लघु नहि नारी ।

ना हम ताते ना हम सीरे, ना हम दीर्घ न छोटा ॥

ना हम भाई ना हम भगिनी, ना हम बाप न छोटा ।

ना हम मनसा न हम सबदा, ना हम तन की धरणी ॥

ना हम भेख भेखधर नाही, ना हम करता करणी ॥

ना हम बसरन ना हम परसन, रस न गंध कछु नाही ।

आनन्दधन चेतनमय मूर्ति, सेवनक जन बलि जाहो ।

आनन्दधन, (स० विश्वनाथप्रसाद मिश्र), पृ० ४१

१ कूलचन्द सिद्धान्तशास्त्री, धर्म, जाति और धर्म, पृ० ४९ ।

इस प्रथमें विविध आत्मानुभूति विवर्धनकी चरम उपलब्धि है जिसे पाकर सच्चा भक्त अपने आपकी औरबाह्यित मानता है। शून्य-शून्यः इस भक्ति समन्वित आराधककी अनुभूतिया विषयोति विरक्त होनी हुई आत्मविन्दनमें लीन हो जाती है, और वह दौलतरामकी तरह गुनगुनाते लगता है

हम तो कबहुं न निज घर आये ।
पर घर फिरत बहुत दिन बीते, नाम अनेक धराये ।
हम तो कबहुं न निज घर आये ।
पर पद निज पद मानि मगन हूँ, पर परनति लपटाये ।
गुछ गुछ मुक्कन्द मनोहर, चेतन भाव न भाये ।
हम तो कबहुं न निज घर आये ।
नर, पशु, देव, नरक निज जान्यो, परजय बुद्धि लहाये ।
अमल, अलम्ब, अतुल, अविनाशी, आतम गुन नहिं गाये ।
हम तो कबहुं न निज घर आये ।
यह बहु भूल गई हमरी फिर, कहा काज पछताये ।
दौल तजो अजहूँ विषयम को, सतगुरु वचन सुहाये ।
हम तो कबहुं न निज घर आये ।

इस प्रकार विल बीतते जाते हैं और आराध्यके प्रति बढती हुई भक्ति भावना नित नये उन्मेषोति परिपुष्ट होती है। अपने कर्तव्योंको निभाता हुआ साधक उस क्षणकी स्मृति करने लगता है जब वह परम सपत्नीके रूपमें दिगम्बर बनकर आत्म सन्तुष्टिसे विभोर हो उठेगा।

इस प्रकार प्रत्येक जीवके जीवनको सफल बनाने वाली भगवान्की यह भक्ति पूर्ण आनन्ददायिनी है एष समस्त सुख प्रदात्री है। मानवको चाहिये कि वह यथासमय मजग होकर अपना आत्मकल्याण करे तथा पर्याप्त ज्ञान अर्जित करे। कविवर भूधरदामका यह कवित्त इस सम्बन्धमें कितना प्रेरणादायक है।

जीलो देह तेरी काहू रोग सो न घेरी,
जीलो जरा नहिं घेरी जासो पराधीन परिहूँ ।
जीलो जमनामा बेरी देय न दमामा,
जीलों माने कान रामा बुद्धि जाइ न बिगिरिहूँ ।
तौलो मित्र मेरे, निज कारज सवार ले रे,
पीरख बकेंगे फेर, पीछे कहा करिहूँ ।
अहो आग लागे जब ओपरी जरन लागी,
कुआंके खुदाये तब कान काज सरिहूँ ।

इस प्रकार निराकुलता जन्य अमर शान्तिकी प्राप्तिके लिये भगवान्की भक्ति ही उत्कृष्ट साधन है। जैन गीत साहित्यमें उसके विविध रूपोंके उपरोक्त विवरणसे भक्तिके सार्वजनिक एवं काव्यमय रूपकी पर्याप्त आकर्षक आंकी प्राप्ति होती है।

पाणिनीय और शाकटायनव्याकरण : तुलनात्मक विवेचन

डी० वागीश शास्त्री,

निदेशक, अनुसन्धान संस्थान, सम्पूर्णनिन्द सस्कृत विश्वविद्यालय, बाराणसी

लोकमें पाणिनीय व्याकरणकी प्रतिष्ठा उसकी सजिप्त शैली तथा सर्वाङ्गपूर्णताके कारण हुई। पूर्ववर्ती अतिविस्तृत ऐन्द्र इत्यादि व्याकरणोंको अल्प मेधावी छात्र कण्ठस्थ नहीं कर पाते थे। कुछ ऐसे व्याकरण थे, जो केवल विशिष्ट प्रकरणोंकी ही नियम बताते थे। अतः सर्वाङ्गपूर्णताके न होनेके कारण केवल उनके अध्ययनसे छात्र व्याकरणके सम्पूर्ण नियमोंको नहीं जान पाते थे। ऐसी स्थितिमें ईसापूर्व पाँचवीं शताब्दीके लगभग पाणिनिने पूर्ववर्ती सम्पूर्ण व्याकरणोंका अनुशीलन करके सजिप्त, साङ्गोपाङ्ग (बेदलोकोभयात्मक) सन्देहरहित व्याकरण बनाया और उसे ३७७९ सूत्रोंमें बाँध दिया। घातुपाठ, गणपाठ, उणादि, नामालिङ्गानुशासन, शिक्षा इत्यादि उसके खिलपाठ हैं। किन्तु सम्प्रति उपलब्ध उणादि पाणिनिका नहीं हैं।

पाणिनिने भूत, भविष्य, वर्तमान इत्यादि कालोंकी कोई परिभाषा नहीं बनाई। उनसे लोक परिचित था। अतः उनकी परिभाषाएँ देकर व्याकरणका कलेवर बढाना पाणिनिने उचित नहीं समझा। 'लिङ्गम-शिष्य लोकाश्रयत्वात्, कृह कर पाणिनिने लिङ्गका अनुशासन करना भी उचित नहीं समझा। अतः उनके नाम पर प्राप्त लिङ्गानुशासन विचारणीय है। इतनी सूक्ष्मेक्षिका रखने पर भी पाणिनिकी केवल अष्टाध्यायी सस्कृत व्याकरणके सम्पूर्ण नियमोंका बोध करानेमें समर्थ नहीं हो सकी। तदर्थ कात्यायनको अष्टाध्यायीके सूत्रों पर वार्तिक लिखने पड़े ताकि उसमें छूटे नियमोंका ज्ञान हो सके। किन्तु जब पाणिनीय सूत्रों पर केवल कात्यायनीय वार्तिकोंके रचे जाने मात्रसे उनकी लोकप्रयोगिता सिद्ध नहीं हुई, तब पतञ्जलिको अपना महाभाष्य लिखना पड़ा।

पाणिनिने सूत्रोंकी सजिप्तताका आश्रय इसलिए लिया था कि जिज्ञासु जन अल्प समयमें सस्कृत व्याकरणका ज्ञान कर सके। किन्तु यह 'त्रिमुनिव्याकरणम्' इतना पुथुल हो गया कि बारह वर्षोंमें विद्यार्थी केवल व्याकरणका ही अध्ययन कर पाता था, जो विशाल सस्कृत वाङ्मयमें प्रवेश करनेके लिए साधनमात्र था।

चन्द्रगोमीके अनन्तर जैन सम्प्रदायका इस ओर ध्यान गया और सर्वतः प्रथम पूज्यपाद जैनेन्द्रने छठी शताब्दीमें 'त्रिमुनिव्याकरण'के आधारपर जैनेन्द्र व्याकरणकी रचना की। यद्यपि इसमें पाणिनीय व्याकरणसे भी प्राचीन व्याकरणोंके तत्त्व सुरक्षित हैं, तथापि सम्पूर्ण रचना पर पाणिनीय व्याकरणका प्रभाव स्पष्ट है।

जिस उद्देश्यको लेकर जैनेन्द्र व्याकरण की रचना की गयी थी, वह सिद्ध नहीं हुआ। सस्कृत भाषाको सरल प्रक्रियासे सिखा देनेवाले व्याकरणकी प्रतीक्षा जिज्ञासु तब भी कर रहे थे। यद्यपि शार्वभर्मिने प्रथम शताब्दीमें प्रक्रियात्मक पद्धति पर आश्रित व्याकरणकी रचना कर मार्ग दिखा दिया था, तथापि 'त्रिमुनिव्याकरण' की कसीटी पर लोकने उसे खरा नहीं पाया था। फलतः वह सर्वत्र एकछत्र रूपमें प्रचार नहीं पा सका।

तीन सौ वर्षोंके अनन्तर श्वेताम्बरीय जैन विद्वान् महाश्वयम्भ-सञ्चायिपति पात्यकीर्ति शाकटायनने 'शाकटायनव्याकरण' की रचना कर पूर्ववर्ती लौकिक व्याकरणोंकी न्यूनताओंको दूर करनेका प्रयत्न किया

तथा उसे सर्वाङ्गपूर्ण ब्रह्मणैका स्तुत्य कार्य किया। लौकिक सत्कृतके नियमोंको सक्षेप, सरलता और सम्पूर्णताकी दृष्टिसे बतानेके लिए उन्होंने इसकी रचना की थी।

सरलताकी दृष्टिसे शाकटायनने अपने व्याकरणमें पाणिनीय अष्टाध्यायीके दो सूत्रोंसे लेकर नौ सूत्रों तकके स्थान पर केवल एक सूत्रकी रचना बड़ी ही कुशलतासे कर दी है। उनका वर्गीकरण इस प्रकार किया जा सकता है,—

१ दो सूत्रोंके स्थानपर एक सूत्र। यथा—

पाणिनि—'बृद्धस्य च पूजायाम्' (४।१।१६६), 'यूनश्च कुत्सायाम्' (४।१।१६७)

शाकटायन—'युग बृद्ध कुत्सार्ये' (१।१।१६)

पाणिनि—'पुरोज्ययम्' (१।४।६७), 'अस्त च' (१।४।६८)

शाकटायन—'अस्ता पुरोज्ययम्' (१।१।२९)

पाणिनि—'वष्ठी स्थानेयोया' (१।१।४९), 'अलोऽस्त्यस्य' (१।१।५२)

शाकटायन—'वष्ट्या स्थानेऽस्ते ऋ' (१।१।४७)

पाणिनि—'डो ङे लोप' (८।३।१३), 'रो रि' (८।३।१४)

शाकटायन—'डो रि' (१।१।३१)

२ दो सूत्रोंके स्थान पर दो मिश्रित सूत्र। यथा—

पाणिनि—'पूरणगुणसुहितार्थसद्व्ययतव्यसमानाधिकरणेन' (२।२।११),

'क्तेन च पूजायाम्' (२।२।१२)

शाकटायन—'तृप्ताथर्व्ययनिर्वायङ्छत्रानवमतिपूजाधारकै' (२।१।५०) 'गुणैरस्वस्वै' (२।१।५१)

पाणिनि—'चरूपकल्पचेलङ्ङ्वयोरमतहतोऽङ्योऽनेकाचो ह्रस्व' (६।३।४३),

'उगितश्च' (६।३।४५)

शाकटायन—'रूपकल्पङ्ङोरमतहतचेलङ्ङ्वे ह्रस्वश्च बोगित' (२।२।५२),

'ङ्योऽनेकाच' (२।२।५३)

३ तीन सूत्रोंके स्थान पर एक सूत्र। यथा—

पाणिनि—'मन' (४।१।११), 'अनो बहुव्रीहे' (४।१।१२), 'डाबुभाम्यामन्यरस्याम्' (४।१।१३)

शाकटायन—'मन्मन्बहुव्रीहेर्न च' (१।३।१२)

पाणिनि—'सम्बोधने च' (२।३।४७), 'सामन्त्रितम्' (२।३।४८), 'एकवचन सम्बुद्धिः' (२।३।४९)

शाकटायन—'आमन्थे' (१।३।९९)

पाणिनि—'नदीपौर्णमास्याप्रहायणीम्य' (५।४।११०), 'क्षय' (५।४।१११), 'गिरेस्व सेकस्व' (५।४।११२)

शाकटायन—'गिरिनदीपौर्णमास्याप्रहायणीजय' (२।१।१५५)

४ तीन सूत्रोंके स्थान पर दो सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘तस्मै प्रभवति सतापादिभ्यः’ (५।१।१०१), ‘योगाद्यञ्च’ (५।१।१०२), ‘कर्मण उक्तम्’ (५।१।१०३)

शाकटायन—‘योगादये क्तो’ (३।२।९१), ‘योग्यकार्मुके’ (३।२।९२)

५ चार सूत्रोंके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘शूलोलाद्यत्’ (४।२।१७), ‘दण्णष्ठक्’ (४।२।१८), ‘उद्विषितोऽन्यतरस्याम्’ (४।२।१९), ‘क्षीराद्धव्’ (४।२।२०)

शाकटायन—‘शल्योऽन्यक्षीरेयदाधिकौद्विषित्कौद्विषितम्’ (२।४।२३८)

६ पाँच सूत्रोंके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘इदमोह्ल्’ (५।३।१६), ‘अधुना’ (५।३।१७), ‘दानी च’ (५।३।१८) ‘सद्यः’ (५।३।२२), ‘समानस्य सभाष’ (वा०)

शाकटायन—‘सदैतर्ह्यधुनेदानीन्तदानी सद्यः’ (३।४।१९)

पाणिनि—‘ममयाञ्च यापनायाम्’ (५।४।६०), ‘हु स्वात् प्रातिलोभ्ये’ (५।४।६४), ‘निष्कुलान्निष्कोषणे’ (६२), ‘शूलात् पाके’ (५।४।६५), ‘सत्यादशपथे’ (५।४।६६) ।

शाकटायन—‘हु स्तनिकूलशूलसमयसत्यात् प्रातिकूल्यनिष्कोषपाकायापनाशपथे’ (३।४।५३)

७ छ सूत्रोंके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘मूर्तौ वन’ (३।३।७७), ‘उद्धनोऽप्याधानम्’ (३।३।८०), ‘अपचनोऽङ्गम्’ (३।३।८१), ‘उपघ्न आश्रये’ (३।३।८५), ‘सधोद्धौ वणप्रवासयो’ (३।३।८६), ‘निषो निमित्तम्’ (३।३।८७)

शाकटायन—‘वनोद्धनापवनोपघ्ननिषोद्धनञ्च मूर्त्यस्याधानाङ्गासन्ननिमित्तप्रशस्तगणा’ (४।४।२०) ।

८ आठ सूत्रोंके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘वे शालच्छट्कटचौ’ (५।२।२८), ‘सम्प्रोदश्च कटच्’ (५।२।२९), ‘अवात् कुटारञ्च’ (३०), ‘नते नासिकाया संज्ञाया टोटञ्जनाटञ्जटञ्च’ (५।२।३१), ‘नेविडज्वीसचौ’ (३२), ‘इनच् पिटच्चिकचि च’ (३३), ‘क्लिन्नस्य चिल् पिल्’ (वा०), ‘उपाधिभ्या त्यक-
न्नासन्नास्त्वयो’ (३४)

शाकटायन—‘विशालविशट्कटविकटसकटोक्तप्रकटनिकटावकटावकुटारावटीटावनाटावभट्टनिविडनि-
बिरीसविककचिकिनचिपिटचिल्लपिल्लबुल्लोपत्यकाधित्यका’ (३।३।१०६)

९ नौ सूत्रोंके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘वश गत’ (४।३।८६), ‘वर्मपथ्यर्थन्यायावनपेते’ (४।४।९२), ‘मूलमस्यावर्हि’ (८८), ‘संज्ञाया चेनुष्या’ (४।४।८९), ‘संज्ञाया ञ्भ्या’ (४।४।८२), ‘गृहपतिना सयुक्ते ञ्य’ (९०), ‘नौवयोधर्मविषमूलमूलसीतातुलाम्यस्तार्थतुल्यप्राप्यबभ्यानाभ्यसमसमितसमितेषु’ (९१), ‘हृदयस्य प्रिय’ (४।४।९५), ‘बन्वने वर्षौ’ (४।४।९६)

शाकटायन—‘वष्यपथ्यवयस्यचेनुष्यगार्हपत्यजन्मवर्ष्यह्वमूल्यम्’ (३।२।१९५) ।

एक ओर जहाँ शाकटायनने पाणिनिके एक नियमबाजे छोटे-छोटे कई सूत्रोंके स्थान पर अपने लम्बे-लम्बे सूत्र बनाकर सरलसर रख दी हैं, वहीं दूसरी ओर उन्होंने पाणिनिके लम्बे सूत्रोंको तोड़कर उनके स्थान पर कई छोटे-छोटे सूत्र बना दिये हैं। उनका वर्गीकरण इस प्रकार किया जा सकता है —

१ एक सूत्रके स्थान पर दो सूत्र। यथा—

पाणिनि—‘राजाह् सखिम्यष्टच्’ (५।४।९१)

शाकटायन—‘राजन् सखे’ (२।१।१६९), ‘अह्’ (२।१।१७९)

पाणिनि—‘नित्यमसिच् प्रजामेषयो’ (५।४।१२२)

शाकटायन—‘अप्रजाया’ (२।१।१९७), ‘अत्पाच्च मेवाया’ (२।१।१९८)

पाणिनि—‘प्रतिकुशिकलशिवस्त्यहेर्बज्’ (४।३।५६)

शाकटायन—‘वृत्तिकुशिकलशिवस्त्यहेर्बज्’ (३।१।११८), ‘आस्तेयम्’ (३।१।११९)

पाणिनि—‘यत्तदेतेस्य परिमाणे वतुप्’ (५।२।३९)

शाकटायन—‘एतदो वो व’ (३।३।६९), ‘यत्तव’ (३।३।७०)

पाणिनि—‘बहुगणवतुडति सख्या’ (१।१।२३)

शाकटायन—‘बड्डति सख्या’ (१।१।९), ‘बहुगण मेवे’ (१।१।१०)

पाणिनि—‘आखन्तौ टकितौ’ (१।१।४६)

शाकटायन—‘टिदावि’ (१।१।५३), ‘किदन्त’ (१।१।५४)

पाणिनि—‘नाम्ययोभावादसोऽम्बपञ्चम्या’ (२।४।८३)

शाकटायन—‘नास’ (१।२।१५६), ‘अमपञ्चम्या’ (१।२।१५७)

पाणिनि—‘तृतीयासप्तम्योर्बहुलम्’ (२।४।८४)

शाकटायन—‘तृतीया वा’ (१।२।५८), ‘सप्तम्या’ (१।२।१५९)

पाणिनि—‘पृथग्विनानाभिस्तृतीयाऽप्यतरस्याम्’ (२।३।३२)

शाकटायन—‘पृथग्वाना तृतीया व’ (१।३।१९२), ‘विनेमास्तिस्र’ (१।३।१९३)

पाणिनि—‘निसमुपविभ्यो ह्’ (१।३।३०)

शाकटायन—‘सन्निवे’ (१।४।३०), ‘उपात्’ (१।४।३१)

पाणिनि—‘ऋक्यूरभू पषामानजे’ (५।४।७४)

शाकटायन—‘ऋक्यूर पय्यपोत्’ (२।१।१३९), ‘बुटो नजस्य’ (२।१।१४०)

२ एक सूत्रके स्थान पर तीन सूत्र। यथा—

पाणिनि—‘विभाषा वृक्षमृतृणधाम्यव्यञ्जनपशुशकुन्यस्ववडबपूवपिराधरोत्तराणाम्’ (२।४।१२)

शाकटायन—‘अवबडबपूवपिराधरोत्तरा’ (२।१।९५), ‘पशुव्यञ्जनानि’ (२।१।९६),

‘तत्तृणधाम्यमृणपक्षिबह्वर्षास’ (२।१।९७)

पाणिनि—‘वाणिजानानाहस्तितानाधर्षणिकवैद्याशितेयवाशिनायनिभ्रीणहृत्पथैवत्यसारवैश्वकामैत्रेयहि-

रष्ययानि’ (६।४।१७४)

शाकटायन—‘वण्डिहस्तित के’ (२।३।५९), ‘वाशिजिह्वास्थव्याधर्वयून फिडलठाने’ (२।३।६०),

‘भ्रीणहृत्पथैवत्यसारवैश्वकामैत्रेयहिरष्ययम्’ (२।३।११२)

३. एक सूत्रके स्थान पर चार सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘अचतुरविचतुरसुचतुररस्त्रीपुंसबेन्वनद्रुहृत्सामिबाङ्गमनसाक्षिभुवदारमबोर्बष्ठीवपदष्ठीवनक्त-
न्दिवरान्निवबाह्विवसरजसनि अनेसपुस्वायुषद्रुधामुषश्चायुषश्चुवज । तोलवृद्धोओपसुनगो-
प्यमवा ’ (५।१।७७)

शाकटायन—‘जातमहद्बुद्धादुक्क कर्मधारयात्’ (२।१।१५९), ‘स्त्रिया पुंसो द्वन्द्वाच्च’ (१५९),
‘बेन्वनद्रुहृत्चुवाहोराजनक्तन्दिवरान्निवबाह्विवोर्बष्ठीवपदष्ठीवाभि भुवदारगम्’ (१६०)

४ दो सूत्रोंके स्थान पर पाँच सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘शमित्यष्टाम्यो घिनुन्’ (३।२।१४१), ‘सम्पुचानुक्वाङ्यमाङ्यसपरिसुससृजपरिदेवि-
सज्वरपरिक्षिपपरितुपसिदपरिदहपरिमुहुतुपद्विषद्रुहृदुहयुक्ताक्रौढविचित्यज्वरजमजातिचरा-
पचरामुषाम्याह्लश्च’ (३।२।१४२)

शाकटायन—‘शमष्टकदुपद्विषद्रुहृदुहयुज्वरजमजाम्याह्लानुक्वो घिनन्’ (४।३।२४२), ‘आङ्
क्रौढ्य यस्म्यु’ (४।३।२४३), ‘सम पुष्पुजज्वरोऽक्रमकात्’ (४।३।२४४), ‘चरोऽष्टौ
च, (४।३।२४७), ‘परे सुबद्द्रुहृत्’ (४।३।२४९)

अनुवृत्ति, विकल्पो, अर्थविशेषो तथा निपातनोकी दृष्टिसे शाकटायनके इन प्रयासोंका विस्तृत अध्ययन
अत्यावश्यक है ।

शाकटायन व्याकरणमें एक सौ साठ सूत्र ऐसे हैं जो पाणिनीय सूत्रोंके तुल्यवर्तनीक हैं । उनमें कुछ
लम्बे सूत्र भी हैं । इस प्रकारके सूत्रोंके विषयमें भी यह अध्येतव्य है कि शाकटायनने जिस प्रक्रियासे पाणिनीय
सूत्रोंकी तोड़कर कई सूत्र बनाये हैं क्या उस प्रक्रियासे इन सभालवर्तनीक सूत्रोंके लम्बे सूत्रोंका योगविभाग
किया जा सकता है ?

अपने व्याकरणको पृथुलतासे बचानेके लिये शाकटायनने पाणिनीय व्याकरणकी भाँति वार्तिकोंको
अलग नहीं पढ़ा । कात्यायन रचित वार्तिकोंमें बिचरे सभी नियमोंको शाकटायनने सूत्रोंमें निबद्ध कर लिया
ताकि अध्येताओंको पृथक् वार्तिकोंके स्मरणकी आवश्यकता न पड़े । वार्तिकोंके इन नियमोंके लिये
शाकटायनने स्वतन्त्र सूत्रोंकी रचना नहीं की । किन्तु सम्बद्ध सूत्रोंमें ही वार्तिकोंके नियम पचा लिये हैं ।
लगभग तीन सौ सूत्र ऐसे हैं जो केवल वार्तिकोंके स्थान पर बनाये गये हैं ।

शाकटायन व्याकरण में अधिक सख्या ऐसे सूत्रोंकी है, जिनमें पाणिनीय सूत्रोंको बड़ी सूक्ष्म-बुद्धिके साथ
संक्षिप्त कर दिया गया है । ऐसा करने पर विषयवस्तु में कोई अन्तर नहीं आ पाया है । ऐसे सूत्रोंकी
सख्या लगभग पन्ध्र सौ है ।

पाणिनीय व्याकरणका सम्पूर्ण तत्त्व पातञ्जल महामाध्यमें निहित है । शाकटायन व्याकरणका अनु-
शीलन करनेसे ज्ञात होता है कि पात्यकीर्तिने महामाध्यका कितना तत्त्वपूर्ण ज्ञान प्राप्त किया था और वे उसमें
कितने नदीष्ण हो गये थे । उन्होंने अपने सूत्रोंमें महामाध्यकी इष्टिया तथा उसके सभी वचन या वार्तिक
पचा लिये हैं । इष्टियोंकी सख्या अधिक नहीं मिलती, पर आभ्यवचनोंकी सख्या लगभग पैंतीस है । शाकटायन
ने उन्हें छाँटकर सूत्रबद्ध कर दिया है ।

पाणिनीय व्याकरणमें गणसूत्र भी विद्यमान है, जिनका अध्ययन अध्येताओं सूत्रों तथा वार्तिकोंसे अलग
करना पड़ता है । शाकटायनने उनके नियमोंको भी यथास्थान सूत्रबद्ध कर लिया है ।

जिसप्रकार पाणिनिने पूर्व प्रचलित सम्पूर्ण व्याकरणोका परीक्षित कर अपना स्वोपज्ञ व्याकरण बनाया था, उसी प्रकार काशिकाकारने अपने कालमें प्रचलित सम्पूर्ण वृत्तियोंका अनुशीलन कर काशिकावृत्ति की रचना की थी । अतः महाभाष्यके अनन्तर काशिकावृत्तिका अधिक महत्त्व है । व्याकरण-नियमोंकी पूर्तिके लिए यह व्याकरण भूखण्डाकी एक कड़ी है । इसके महत्त्वको समझ कर पात्यकीर्तिने काशिकावृत्तिके लगभग चालीस महत्त्वपूर्ण बचनोंके भी सूत्र बना दिये हैं ।

पाणिनीय व्याकरणकी अपेक्षा शाकटायनने श्रानुपाठमें भी वैशिष्ट्य रखा है । (कृदन्त प्रकरणमें) पाणिनीय साप्ति शब्दोंके अतिरिक्त शब्दोंकी सिद्धियाँ शाकटायन व्याकरणमें वृष्टिगोचर होती हैं (वृष्ट-०- 'गोचरसंवरः' सूत्रमें 'जल' 'भग' शब्द) ।

इतनी अधिक सामग्रीको शाकटायन व्याकरणमें कुल ३२३६ सूत्रोंमें ही सन्निविष्ट कर देनेका बम-त्कारी प्रयत्न हुआ है । यथावर्माने अपनी व्याख्यामें ठीक ही लिखा है—'यन्नेहास्ति न तत् क्वचित्' । एक विनमें ९ सूत्रोंका स्मरण करने पर एक वर्षमें सम्पूर्ण व्याकरणका ज्ञान शक्य है ।

लक्ष्य-लक्षण मिलकर व्याकरण बनता है । पाणिनि, कात्यायन, पतञ्जलि तथा काशिकाकारके अनन्तर पात्यकीर्तिके समयकी सस्कृत भाषामें महत्त्वपूर्ण परिवर्तन अवश्य हुए थे । बोद्धो और जैनों द्वारा रचे गये ग्रन्थोंकी सस्कृत भाषा अपना व्यक्तित्व लिये हुए थी । इनके अतिरिक्त शिष्ट ममुदायमें बोली जाने वाली सस्कृतमें भी पर्याप्त परिवर्तन हुए होंगे । शाकटायनके जामूलबुल परीक्षितने इनका पता चला है ।

इस प्रकार हमने देखा कि शाकटायन व्याकरणने सस्कृत भाषाके अध्ययनमें बहुत बड़ा सहयोग प्रदान किया है । अपने परवर्ती व्याकरणोंको प्रेरणा प्रदान की है । हेमचन्द्रने अपने व्याकरणमें शाकटायनव्याकरण के कतिपय सूत्रोंको अधिकृत गृहीत कर लिया है । तूनानुसारी व्याकरणोंमें प्रक्रिया-पद्धतिकी नोब डालने का श्रेष्ठ शाकटायनको ही है । सद्यपि अध्यायोंमें विभक्त होनेके कारण यह व्याकरण अध्यायानुसारी ही है, तथापि अध्यायोंकी व्यवस्था विषयानुसारिणी है । समानान्त सूत्रोंको तत्पुर्ववसमानके नियमोंके अनन्तर पड़ा गया है । प्रक्रियाकौमुदी के रचयिता रामचन्द्र तथा व्याकरणसिद्धान्तकौमुदीके रचयिता भट्टोजिदीक्षितने अपने ग्रन्थोंमें इसी प्रक्रियाका अनुसरण किया है । 'अन्तिकमावपात्तदमाधौ' इत्यादि सूत्रोंके उदाहरणोंकी परीक्षासे इसका और भी निश्चय हो जाता है । इतने उपयोगी व्याकरणका लोकमें भूयिष्ठ प्रचार प्राप्त न कर सकनेका कारण है—वार्शनिक पुष्टभूमिका अभाव । उससे लिए भर्तृहरि जैसे दार्शनिककी अपेक्षा थी ।



The Contribution of Karnataka To Jaina Literature & Culture

Dr K Krishnamoorthy, Dharwad

The early historians of Indian literature and culture have more often than not neglected the substantial contribution of the Jainas. Even when the contribution is surveyed, sketchily though, by scholars like M. Winternitz, no attempt is made to assess the magnitude of the contribution of the Jainas regionwise. Though many of the Jaina Tirthankaras were born in the North, it is an indisputed fact that Jainism in the historical period was patronised by kings of Karnataka in the South, more than any other region. Most of the prominent rulers of the Gaṅga, Cālukya, Rāṣṭrakūṭa, Western Cālukya, and Hoysala dynasties were active promoters of Jainism. For no less than eight centuries, (400 to 1200 A.D.) Karnataka saw the development of Jaina literature and culture not only in the medium of Sanskrit, but also Prakrit, Apabhraṃśa and old Kannada. It is no wonder then that like the colossal statue of Bahubali which makes Sravana-Belgola a holy place of pilgrimage in Karnataka to the Jainas up to date, the equally impressive achievements of eminent Jaina Ācāryas in several literary and cultural fields—like literature, grammar, religion, philosophy, poetics, lexicography, prosody, architecture, sculpture, painting, music etc. await yet to be studied closely. In the space of this short paper, what is attempted is only a very broad indication of some of the most outstanding works, especially in Sanskrit, which might be deemed as the signal contribution of Karnataka to Jaina literature and culture. Even such a short survey is rendered possible now, thanks to the new publications brought out in the last two or three decades by premier learned bodies like the Bharatiya Jnanapith.

Among the Jaina pontiffs who receive first and foremost mention by almost all Jaina writers in Karnataka is Samantabhadra who is the author of several works including *Āpta-mīmāṃsā*. His field of activity lay mainly in the South, round about Kanchi (according fifth) to legendary accounts) and his date is generally regarded as the fifth century after the Christian era. It is because of his irresistible influence that the Digambara tradition of the Jainas took deep root in Karnataka.

According to a constantly repeated epigraphic tradition, the kings of the Gaṅga dynasty starting from Mādhava held the ascetic Śiṣhanandi in the highest regard as the carver of their royal fortune. It is virtually certain that Pūjyapada or Devanandin was the religious preceptor of these kings in the period 450 to 500 A.D. He systematised for the first time the tenets of Jaina philosophy by writing his celebrated commentary, *Sarvaśāsthasiddhi* on Umasvati's *Tattvarthadhigama-sūtra*. It begins with the oft-quoted prayer to Jina,

भोजनार्थस्य भेत्तारं भेत्तारं कर्मभूमात् ।

ज्ञातारं विस्तृतत्त्वानां बन्धे तद्गुणलब्धये ॥

'I bow down to Jina, the Leader in the Pathway to salvation, The Destroyer of mountains of Karma, the Knower of all—so that I might imbibe his virtues'

He cannot be much earlier because he is seen quoting from Dinnāga, the Buddhist logician (A D 345-425) and Īśvarkṛṣṇa, the Sāṅkhya philosopher (A D, 450) Among his most celebrated works is the *Jainendra Vyākaraṇa* which successfully attempts to achieve a greater measure of brevity than Pāṇini himself in presenting methodically all the rules of Sanskrit grammar He is also credited with a gloss on the Pāṇinian grammar, termed *Śabdavātara* which has been unfortunately lost

न्यास जैनैन्द्रसङ्ग सकलबुधनुत पाणिनीयस्य भूयो

न्यास शब्दावतार मनुजतलिहित वैद्यशास्त्र च कृत्वा ।

यस्तत्त्वार्थस्य टीका व्यरचयद्विह ता मात्सलो पुण्यपाद ,

स्वामी भूपालबन्ध स्वपरहित पूर्णदुःखोघदृत् ॥

[*Epigraphia Carnatica*, Nagar Taluk, No 6]

'Puṇyapāda, the eminent pontiff, commanded reverence from kings, did good to one and all, was omniscient and led an exemplary life He wrote the extensive grammar, known as 'Jainendra' praised by all scholars as well as an extensive gloss on Pāṇini's grammar known as *Śabdavātara* Further, he composed a treatise on medicine conducive to the weal of people at large, and an authoritative commentary on the text of the 'Tattvartha'

Similarly, in the history of Indian poetics, the first ever mention of 'Prasānta' or tranquillity as 'Kāvya-rasa' or poetic sentiment is traced in the Jaina canonical text *Anuyogadvāra-sūtra* (in Ardhamāgadhī) whose date, according to its recent editors, cannot be later than 300 A D (See Muni Punyavijayaji, Dalsukh Malvania and Amritlal Mohanlal's edition, Mahavira Jaina Maha Vidyalaya, Bombay, 1968, Introduction). No doubt, we have the expression 'Vivṛpaśānta' or detachment in a general sense used by the Buddhist poet Aśvaghoṣa in his ornate epic—*Saundarananda* in the concluding portion, but it does not carry the technical sense of a poetic sentiment as understood in Loetics But here, in the *Anuyogadvāra* text 'Kāvya-rasas' are specifically enumerated as nine, including 'Pr śānta' (or śānta) and substituting 'Vṛidīnaka' ('sense of shame') in place of *bh. vanaka* ('fearful')

यव कञ्जरसा पण्यसा-वीरो सिगारो अब्बुओ अ रोहो ।

अ होइ बोइब्बो वेलणओ बीमच्छो हासो कलुणो पसन्तो अ ॥

[Op cit p 121]

The nine rasas are also illustrated with examples The example given for 'Prasānta-rasa' or tranquillity is—

सम्भावनिम्बिकारं उबसन्त-पतन्त-सोमबिहृणम् ।
हो जह युणिगो सोहति मुहकमल पीवरसिरीषम् ॥

[Op cit p 124]

Glorious is the lotus—face of the ascetic, unperturbed by any emotion, with a calm, tranquil and sweet look !

In the light of this incontestable evidence, one would not be wrong to think that the redaction in Bharata's *Natyashastra* including *śānta* as a ninth *rasa* may have been inspired by the influence of Jaina thought

The most celebrated landmark in the history of *Belles lettres* is Ravikīrti's ornate eulogy (*Prastikavya*) of the Cālukya king, Pulakēśin II, dated 634 A D He regards himself as a poet on a par with celebrities like Kālidāsa and Bhāravi. At Aihole (Taluka—Badami, Dist, Bijapur), he religiously got a temple of Jina built in hard stone —

येनाद्योजि नवेज्जमस्थिरमर्षविधौ सुमतिना जिनवेश्म ।
स जयता रविकीर्ति कविताभितकालिदासभारविकीर्ति ॥

[*Epigraphia Indica*, VI No 1]

The pun (*slesa*) and rhyming repetition (*Yamaka*) even in this single stanza is enough to show his great command over the Sanskrit tradition of ornate poetry. If his contemporary in the North viz Bāna Bhatta, the courtpoet of Emperor Harsha was singing his patron's glory in hyperbolic fashion (by writing the *alhyāyika* or biography, namely, the *Harjacarita*, Ravikīrti, the court-poet of Pulakēśin II in Karnataka could resoundingly poke fun at the defeated Northern ruler —

भयविमलितहर्षो येन जाकारि हर्ष ।

[Loc. cit]

Possibly, he was also the author of a *Karnāṭeśvara-kathā* eulogising the hero Pulakēśin, this work is alluded to in Jayakīrti's *Chandonuśāsana*, but it is unfortunately lost

To the same period belongs Raviṣeṇa, the author of the *Padmacarita* or Jaina Rāmāyana in Sanskrit consisting of 18000 verses divided into 123 *Parvans* or books based on the earlier *Paumaci* in Prakrit by Vimalasuri. Like Vālmīki, Raviṣeṇa too became a poet's poet very soon and we have a number of later Rāmāyana works in several languages following this Jaina version

Equally important in the history of Sanskrit ornate poetry is Jataśaiha-mandin's *Varaṅgacarita* which is a religious and didactic epic couched in the ornate style of the *mahākāvya*. As Dr A.N Upadhye has shown in his learned introduction to this poem edited by him. His other names were Jātula or 'Jatācārya' and a number of Jaina

poets in Sanskrit, Apabhraṃśa and old Kannada have referred to him with respect. A memorial in stone is preserved upto to this day at Koppal. It became the model for *carita-kavyas* or poems centred around religious heroes which were composed in large numbers by later Jaina poets. (For further details, see A N Upadhye's article in ABORI, XVI-2) Kavi Paramēśvara or Paramēṣṭhi is another ancient poet whose work '*Vāgarthasamgraha*' is no longer extant

The heyday of Jaina literary activity and philosophical systematisation, is reached in this period because latest researches show that Akalaṅka, the great Ācārya, must have enjoyed the patronage of the Cālukyas of Badami. Epigraphs mention that Akalaṅka was honoured at the court of king Sāhasa-tuṅga, who has been identified with Cālukya Vikramāditya I, son and successor of Pulakeśin II, who ruled from 642 to 681 A.D. (See Dr Jyoti Prasad Jain, *The Jaina Sources of the History of Ancient India*, Delhi, 1964, p. 179) The epigraphic evidence relevant here is —

राजन् साहसतुङ्ग सन्ति बहव स्वतातपत्रा नृपा, किन्तु त्वत्सदशा रणे विजयिनस्त्यागोन्नता दुर्लभा ।
तद्वत्सन्ति बुधा न सन्ति कवयो वादीश्चरा वाग्मिनो, नानाशास्त्रविचारवानुरथिय काले कलौ मद्रिधा ॥

[*Mulligēna Prasasti*, Jain Lekha Sangraha, II No 290]

'O king, Sāhasatunga ! Indeed many kings there are with royal emblems of white parasols. But rare are kings as victorious as yourself in battles and as generous as yourself in gifts. So too there are scholars galore on earth. But in this iron age, scholars are rare who, like me, can claim the highest proficiency in poetry, debate, polemical skill and expertness in discussions involving all branches of knowledge.'

Another epigraph at Sravanabelagola states that he defeated the Buddhists in a great scholastic debate in the year 643 A.D. —

विक्रमाकुशकान्दीयशतसप्तप्रमाणुषि ।
कालेऽकलङ्कयतिनोर्बोर्द्वौदो महानभूत् ॥

(R Narasimhachar, *Inscriptions at Sravanabelagola*, 2nd Ed. Introduction) According to *Mulligēna Prasasti* the court of King Himaśtīla was the place of this historic debate. This Himaśtīla has been recently identified with the *Trikaṭalingadhipati* mentioned by Hsien Tsang (Dr J P Jain, *Journal of the U P Historical Society*, Vol III (New Series), Pt 2, pp 108-125). Akalaṅka has written outstanding works on Jaina Logic and epistemology like *Tattvartha-rāja vārttika*, *Aśtaśati*, *Siddhvinivāsa* and *Pramāṇa-samgraha*, refuting the arguments of Buddhist logicians like Dharmakīrti.

Among earlier writers on Jaina metaphysics and logic, referred to by Akalaṅka are Mallavādin, author of *Nayacakra*, and Siddhasena Divākara. The latter also is the author of the popular devotional hymn (*stotra*) known as *Kalyāṇamandira-stotra* (See *Kavyamālā*, VII, Bombay, 1907, pp 10-17). Similarly, Guṇanandin's *Jainendra-prakṛtiya*, which is sometimes alluded to by later writers, appears to have been composed under the Cālukyas of Badami. The Jaina version of *Bṛhatkatha* of Guṇāḍhya

wherein the supernatural and romantic episodes of Naravāhanadatta are transferred to Vasudeva, with slight variations is *Vasudevahungī* of Sanghadāsaganī and it is ascribed again to this period. It illustrates the pithy observation of Dhanapāla that all tales in Indian literature are more or less mere variations of the original theme contained in the *Bṛhatkatha* itself —

सत्यं बहुलकथाम्बोधेभिन्दुमादाय सत्कृता ।

तेनेतरकथाकन्या प्रतिभान्ति तदन्नत ॥

This was also the period which saw the foundation of the Daviba-saṅgha by the pontiff Vajranandin at Madurai, its branches were spread over Karnataka also as evidenced by epigraphs

It is again a Jaina poet from Karnataka, viz Dhanajaya who added a new dimension to the domain of Sanskrit *Kāvya* by composing the first *Dvīsandhāna-kāvya* or equivocal poem in which the same verses yield simultaneously the story of the Rāmāyana as well as the Mahābhārata. It is indeed a rare feat exploring the inexhaustible elasticity of the Sanskrit language. The same poet has also written a lexicon-*Namamālā* and devotional hymn *Viśāpahāra-stotra*. As he is quoted by Virasena in his *Dhavalā* (completed in 780 A.D.), he might be a century earlier. In the *Namamālā*, Dhanajaya's treatment of synonyms and homonyms marks an advance over that of even Amarasinha. For example, he first enumerates twentyseven synonyms of 'earth' such as '*Bhūmi*', '*Pṛthvi*' etc. and adds crisply —

तत्पर्यायधर शैल' तत्पर्यायपतिर्नृप ।

तत्पर्यायहो वृक्ष शब्दमन्यथ योजयेत् ॥

Mathematically, we get here a record of $27 \times 3 = 81$ vocables. To each of the twentyseven names of भूमि we can add 'धर' when it would mean 'mountain', or 'पति' when it would mean 'king' or 'रह' when it would mean 'tree' —

भू + धर = भूधर = Mountain

पृथ्वी + धर = पृथ्वीधर = Mountain

भू + पति = भूपति = King

पृथ्वी + पति = पृथ्वीपति = King

भू + रह = भूरह = Tree

पृथ्वी + रह = पृथ्वीरह = Tree

Dhanajaya's *Viśāpahāra-stotra* is as lucid and charged with devotion as his *Dvīsandhāna* is difficult. Here is an example at random —

विद्यापहार मणिमीषधानि मन्त्र समुद्दिष्य रसायन च ।

ब्रह्ममन्यहो न त्वमिदं स्मरन्ति पद्मिनीनामानि तवैव तानि ॥

[*Kāvya-mālā*, VII, Bombay, 1907. P. 23, verse-14]

'People foolishly pursue the acquisition of poison-cures like gems, herbs, spells, drugs and so on because they do not know that all of them are really identical with Thy grace, though they recite all the time Thine own synonyms "

Dhananijaya's *Namamala* records in one of its concluding verses the greatness attained by three works of the masters Pūjyapāda, Akalaṅka and Dhananijaya himself because they were mentioned together by scholars as the veritable '*Ratna-traya*' or triple gems of Jainism —

प्रमाणमकलङ्कस्य पूज्यपादस्य लक्षणम् ।
धनञ्जयकवे काव्य रत्नत्रयमपवित्रम् ॥

A contemporary of Dandin and Dhananijaya seems to have been Śrīvardhadeva who wrote the glorious poem '*Cūḍamānu*' according to an inscription. He is said to have won the following tribute from the masterpoet Dandin —

जह्यो कम्बा जटाश्रेण बभार परमेस्वर ।
श्रीवर्धदेव सधत्ते जिह्वाश्रेण सरस्वतीम् ॥

[*Epigraphia Carnatica*, II, No 67]

'If Lord Śiva bore Gaṅgā on the top of his matted locks of hair, O Śrīvardhadeva, You bear Sarasvatī at the tip of your tongue "

Unfortunately, the work is no longer extant

The regime of the Rāṣṭrakūṭa kings was equally favourable to the promotion of Jaina religion. As a result we see the rise of encyclopaedic commentaries on the old canonical texts in this period. We also see the creative boom in the composition of religious poems (*Purāṇas*) eulogising all the great figures held sacred by Jains. Virasena and Jinasena II were teacher and disciple who jointly completed the gigantic project of commentaries in the *manipravāla*, or 'gem-coral' style mixing both Sanskrit and Prakrit —

प्रायः संस्कृतमारत्या क्वचित् संस्कृतमिषया ।

मणिप्रवालन्यायेन श्रोतव्यं बन्धवित्तर ॥ [टीकाकार-प्रशस्ति]

Their extent exceeds some 100,000 *ślokas*. Their only Manuscript copy in palm-leaf has been preserved up to date in the Jaina dāna-śālā-maṭha at Mudabidre in Karnatak. From the colophons of the work we learn that the *Dhavalā* of Virasena was completed in 780 A.D. and that the *Jayadhavalā* of Jinasena II was completed in 837 A.D. While the *Dhavalā* on *Śaṭkhaṇḍagama* is published by Dr. H.L. Jain from Amrovti, the *Jayadhavalā* portions (*Kaṣaya-paṇḍas*) are published by the Jnanapith, Kashi (1947). (For fuller details see J. P. Jain, 'The Predecessors of Swami Virasena, Jaina Antiquary, XII, 1-pp 1-6).

The *Harivamśa-purāṇa* by Jinasena I was completed in 783 A.D. It is also a very extensive religious poem, giving for the first time the Jaina version of *Harivamśa*

Jinasena II was also a great poet who wrote the magnificent *Ādipurāṇa* dealing mainly with the epic story of Bharata and Bahubali. It is as much a refined poem as a religious scripture. The work, though very voluminous, remained incomplete till it was completed by his gifted pupil Gunabhadra whose supplementary work is known as *Uttarapurāṇa*. The importance of these works will be realised only if we see how Jinasena's work set the tradition to be followed by all old Kannada *campū*-writers for several centuries. Gunabhadra states that this Jinasena was the *guru* of king Amoghavarṣa-I.—

यस्य प्राचुरसाधुपालविसरद्वारान्तराविर्भवत्पादाम्भोजरज - पिण्डं मुकुटप्रत्यग्ररत्नवृत्ति ।

सम्मर्ता स्वममोचवर्चनृपति वृत्तोऽहमद्येत्यल स श्रीमान् जिनसेन-पूज्यमगवरपादो जगन्मङ्गलम् ॥

Another literary work of this Jinasena is equally significant because it sketches the life-history of Paśvaṇātha-tīrthāṅkara by a very ingenious device of *Samasya-pūṇa* (a part of a stanza added to another to complete the sense in a different way) and incidentally incorporates the entire text of Kālidāsa's *Meghadūta*. In the *Paśvaṇāthyūdaya* Jinasena adds to every single or double line of Kālidāsa three or two lines of his own and achieves the intended meaning referring to Paśvaṇātha. This work has proved most useful in deciding Kālidāsa's original text and readings. In the colophon of this poem too, we are told that Jinasena was the esteemed preceptor of king Amoghavarṣa I.—

इत्यमोचवर्चपरमेस्वरपरमगुरु-जीजिनसेनाचार्यविरचितमेवदूतवेष्टिते पाश्वर्काम्युदये....।

This King himself has written the short and beautiful string of epigrams in question and answer form known as *Praśnottigra-ṛatnamālīkā*. Though some of the published versions of this poem assign it sometimes to Vimala and sometimes to Śaṅkarācārya, the early Tibetan translation as well as Karnataka commentarial tradition of the Jainas testify to its composition by Amoghavarṣa himself. The twenty and odd verses in the *āryā* metre are at once pithy and profound. One example may be cited here —

किं जीवितमनवच्च किं जाड्य पाटवेऽप्यनभ्यास ।

को जागर्ति विवेकी का निद्रा मूढता जन्तो ॥

[Verse II, Kavyamāla edn VII, Bombay, 1907, p 122]

Q 'What is life?' Ans 'Only that which is impeccable'

Q 'What is dullness?' Ans 'Avoidance of study even when there is intelligence'

Q 'Who is awake?' Ans 'A wise man'

Q 'What is sleep?' Ans 'One's foolishness!'

It is recently established that even Haribhadra, the compiler of the very popular philosophical treatise, *Saddarśana-samuccaya* belongs to this period because a citation from the Hindu logician Jayantabhatta's *Nyāyamañjarī* (9th century A.D.) has been traced therein (Cf. *गम्भीरवर्जितारम्भ* . etc.) as well as another citation from the Buddhist Śāntarakṣita's *Tattvasaṅgraha* (C.800 A.D.).

One of the epigraphs of this period mentions Kaumāra or Katantra system of grammar in which specialists were available. The famous gloss (*Vṛtti*) on the *Katantra-sūtras* was written by Durgasūbha belonging to this period. Similarly, a Jaina grammarian Śākatīyana (or Pūjyakṛti) in the court of Amoghavarṇa-I founded, like Pūjyapāda, another new system of grammar known as the Śākatīyana school. He not only subjects Pāṇini and Pūjyapāda to a further compression, but also anticipates in his arrangement the example followed later by authors of *Kaumudī*-texts. The *sūtras* or aphorisms are arranged topic-wise and make for easy comprehension. Besides being the author of *vārtas*, entitled *Śabdamañisana*, Śākatīyana himself has also added an auto-commentary thereon, called *Amoghavṛtti* in honour of his patron-king.

Agam, the Jaina mathematician Mahāvīracārya who wrote the *Gaṇita-sāra-saṅgraha* was a protege of king Amoghavarṇa.

The patronage of the Gaṅgas of Talkad, further South, to Jaina writers continued unabated throughout this period and later also. Perhaps the last great creative thinker in Syādvāda is Vidyānanda (Vidyānandin) who mentions the Gaṅga kings Śivamañra (785-800 A.D.) and Rācamalla Satyavākya I (815-850 A.D.). His monumental works are *Ś'kīya itika*, *Ṣaṣṭa-saṅgraha*, *Yuktiyanuśāsana*, *Āpta-parīkṣā*, *Pramāṇa-parīkṣā* etc. His place in Jaina metaphysics is comparable to that of Dharmakīrti in Buddhist thought. Karnataka also saw the rise of well-known commentators on philosophical texts like Prabhācandra (980-1065 A.D.) and Anantavīrya (850 A.D.). Judging by the fact that Cāmundarāja, the minister of the Gaṅga king Rācamalla IV was erecting the colossal image of Bāhubali in the 10th century, we can imagine a similar spurt in the all-round literary activity of the Jainas of that period. Thus we see a Jaina writer Jayakīrti composing an authoritative work on Sanskrit and Kannada prosody called *Chandranaṁśāsana* (1000 A.D.). This has been critically edited by H.D. Velankar (*Jiyadaman*, Bombay, 1949, p. 37 f.). It is composed throughout in verse and refers to less known Jaina poets like Asaga, the author of the *Vardhamānapurāṇa*. The seventh chapter is specially interesting as it throws sidelights on indigenous Kannada metres. It is called ಕರ್ನಾಟಕವಿಜಯಾತ್ಮಕವಿಕಾರ and sums up the indigenous Kannada metres in one verse as follows —

ಕಲ್ಯಾಣರತ್ನಪದ್ಮಲಾಸರಿಕಾಪದ್ಮವಿಜಯವಿದಿಕಾ ।

ಕಂದೋಜತಸಸಜ್ಞಾ ಮದನಬಲಿಗೌತಮಿಕಾದಿವಿಜಯವಿದಿಕಾ ॥

[Ibid VII 1]

Both Puṣpadanta, author of *Mahāpurāṇa* and Somadevasūri, author of the celebrated *campū* work *Yāśasīlaka*, were patronised by the Rāṣṭrakūṭa king Kṛṣṇarāja III. The colophon of the *Yāśasīlaka* states —

ಪಾಂಡುಸಿಂಹಲೋಲವರಮಮೃತೀನ್ ಮಹೀಪತೀನ್ ಪ್ರಸಾಹ್ಯ ಮಲ್ಯಾಡಿಪ್ರವರ್ಧಮಾನರಾಜ್ಯಪ್ರಭಾವೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರಾಜದೇವೇ
ವಕ್ರಚಾರಾಪಾ

and the *Prabasti* of the *Mahapurāṇa* reads —

दीनानाथवनं सदा बहुजन प्रोत्कुलवल्लीवन
मान्याखेटपुर पुरपरपुरीलीकाहर सुन्दरम् ।
धारानाथनरेन्द्रकोपशिखिना दम्ब विदम्बप्रियम्,
स्वेदानी वसति करिष्यति पुन वीपुष्वदन्त कविः ॥

It speaks of the lovely capital Manyakheta of Raṣṭrākūṭas ravaged by the king of Dhārā. The *Yasodharā* represents a lively picture of India a time when the Buddhist, Jaina and Brahmanical religions were still engaged in a contest that drew towards it the attention, and well-nigh absorbed the intellectual energies of all thinking men'. The story is of Yaśodhara's different births and sufferings, popular among Jains, but in the treatment of the same, Somadeva has shown such an encyclopaedic genius that a scholar today (like Dr Handiqui) could reconstruct all shades of Vedic, Agamic, Tantric, and popular wisdom current at the time by research in this single work. He could truly say —

मया वाग्वर्षभारे मुक्ते सारस्वते रसे ।
कवयोऽप्ये भविष्यन्ति नूनमुच्छिष्टभोजना ॥

"As I have sumptuously quaffed the nectar essence of all literary ingredients, the poets hereafter to come will have to content themselves with only my leavings'.

Somadeva's second work which compels attention is his treatise on politics, viz the *Nītiśāstram*. It is modelled on Kautilya's *Arthashastra* in concise style as well as content and has been recently translated into Italian. It is one of the very few books on the subject and has 32 chapters dealing, among other things, with the value of life, the sciences, the minister, preceptor, general, envoy, spy, *saptāṅgas* of state, judiciary, diplomacy, war and peace.

The patronage extended to Sanskrit writers by the Western Calukya kings of Kalyāṇa was almost unprecedented in the history of Karnatak. It appears as if there were a healthy competition between Bhoja of Dhārā and these kings in respect of patronage to poets. The Jaina Vādirāja in the court of Jayasīrha II [Jagadekamalla (1015-1042 A.D.)] was indeed a star deserving a place in the company of Samantabhadra and Akalaṅka. *Mallikena-prabasti* (E I, III, P. 18) speaks of him in hyperbolic terms —

त्रैलोक्यदीपिका वाणी द्वाभ्यामेवोदजायत ।
जिनराजत एवमादपरस्माद्वादि राजत ॥

"A speech which illumined the three worlds has issued only from two persons on earth — one (was) the king of Jinas, the other-Vādirāja.

The present writer has given an exhaustive study of Vādirāja's *Yaśodharacarita* in his edition of that work published with the commentary of Lakṣmaṇa by the Karnatak University, Dharwar in 1963. It need not be repeated here. He philoso-

phical work *Siddhivinīṭṭaya* published by the Bharatiya Jnanapīṭh, is equally outstanding. A careful study of it will show how Vādirāja eminently deserved such high titles as '*śat-tarka—Śaṣṭmukha*', '*Syādvāda-vidyāpīṭh*' and '*Jagadeka-mallīrāḍin*'. He gives here elaborate critiques of all the systems of Indian philosophy from the Jaina perspective, refuting the arguments of masters of rival schools like the Buddhist Dharmakīrti as interpreted by Arcata and Dharmottara, Mīmāṃsaka Kumāṛila Bhatta and Vedāntin Śaṅkarācārya. Another religious poem by Vādirāja is *Parīṇanāthī carita*, and his popular devotional hymn-*Ekibhūastotra*. Dayāpāla, a fellow-student of Vādirāja wrote *Rūpāśīdhī*, a revised commentary on *Śakaṭayana-vyākaraṇa*. A protege of King Someśvara III (1127-1138 A.D.) was Parīśadeva who wrote a work on musicology, named *Saṅgītasamayasāra*. It is a very important work to understand the evolution of Indian music. Mention should also be made here of Vāḍibhasimha who wrote the *Gadyacintāmaṇi* in ornate prose and *Kṣātracūdāmaṇi* in lucid verse. He is said to have been a pupil of Somadeva. But since the present writer has given a detailed study of these else where (Journal of the Karnataka University, Humanities, 1978), they are not elaborated here. So also a detailed study of Ajitasena's *Alaṅkāra-cintāmaṇi* has been made in the present writer's *Essays in Sanskrit Criticism* (2nd Edn. Karnatak University, Dharwar, 1976).



लेखसार

कर्नाटकका जैन साहित्य और संस्कृतिके क्षेत्रमें योगदान

डॉ० के० कृष्णमूर्ति, संस्कृत विभाग, वाराणसी

कर्नाटक ४००-१२०० के बीच आठ सौ वर्षों तक संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश एवं कन्नडके माध्यमसे जैन साहित्य एवं संस्कृतिके विकासमें योगदान करता है। यह योगदान बाहुबलीकी प्रतिमाके समान ही महत्त्वपूर्ण माना जाता है। इस लेखमें कर्नाटकने संस्कृतके माध्यमसे इस दिशामें जो काम किया है, उसका संक्षिप्त वर्णन किया गया है।

इसी क्षेत्रमें पाँचवीं सदीके लगभग समन्तभद्र और पूज्यपाद द्वारा जिन्होंने अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रंथोंके निर्माण द्वारा जैन सिद्धान्तोंको इस क्षेत्रसे प्रतिष्ठित किया। संभवतः तीसरी सदीमें रचित अनुयोगद्वारा-सूत्रमें ही सर्वप्रथम काव्यके क्षेत्रमें वर्णित नव रसोंमें प्रशान्त रसका समाहरण हुआ और भयानक रसके बदले, 'वृदानक' रसका नामोल्लेख हुआ। संभवतः भरतके नाट्यशास्त्र में 'शान्त रस' के रूपमें नवमें रसका उल्लेख इसी से प्रभावित है।

प्रशस्त-काव्योंके क्षेत्रमें सन् ७३४ में शासन करने वाले बालुवराज पुलकेशी द्वितीयका रविकीर्ति द्वारा लिखित प्रशस्तिकाव्य काव्यकी कौटिका उत्तम उदाहरण है। इन्होंने कर्नाटदेश्वर कथा भी लिखी थी। इसका उल्लेख जयकीर्तिके 'छन्दोनुशासन' में पाया जाता है। इसी समय रविवर्णने भी जैन रामायण के रूपमें पद्यपरित लिखा जो पूर्ववर्ती विमलसूरि लिखित 'पद्मचरित' पर आधारित है। जयसिंहनन्दिका

‘वराहचरित’ तथा परमेश्वर का ‘वाग्वसतग्रह’ भी अतुलनीय रचनाएँ हैं। इसी प्रकार अकलंक, मल्लबादी, सिद्धसेन दिवाकर, गुणनन्दि, गुणाध्व आदिने भी वर्ण तथा साहित्यिक श्रवणोंका निर्माण कर अपनी यशोष्मिता फहरायी।

संस्कृत काव्योंमें सर्वप्रथम द्विसप्तान-कोटिका काव्य कर्नाटकके धनजयने ही रचा जिन्होंने नाममाला नामक शब्दकोश भी बनाया। इन्हींके समकालीन श्रीवर्धदेव ने ‘चूडामणि’ काव्य भी लिखा।

राष्ट्रकूट युग भी जैनधर्मके सर्वधर्मके लिये महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुआ। इस युगमें आगमग्रन्थों पर बृहत् टीकाएँ लिखी गईं, पुराण लिखे गये। धवला, जयधवला, हरिवंशपुराण आदि इसी काल की रचनाएँ हैं। जिनसेनके आदिपुराण और पार्श्वाम्युदयको कौन भूल सकता है? ये अमोघवर्षके राज्यकालमें हुए हैं जिनकी ‘प्रश्नोत्तर-रत्नमालिका’ प्रसिद्ध है। इसी युगमें कातव्याकरणके रचयिता कौमार, शाकटायनव्याकरणके रचयिता पाल्यकीर्ति और गणितसारसंग्रहके रचयिता महावीराचार्य भी हुए। उत्तरवर्ती गंगराज शिवमार के समयमें प्रसिद्ध ताकिक विद्यानन्द हुए जिन्होंने तत्त्वार्थश्लोकावार्तिकके समान अनेक ग्रन्थोंकी रचना की। कर्नाटकमें आगे चलकर प्रभाचन्द्र और अनंतवीर्यके समान उत्कट जैन दार्शनिक हुए। यही राष्ट्रकूट-राज कृष्णराज तृतीयने पुष्पदन्त और सोमदेवसूरिका सबर्धन किया। सोमदेवने यशस्तिलकचम्पूके अतिरिक्त राजनीति-विषयक नीतिवाक्यामृत भी लिखा जा कौटिल्यके अर्थशास्त्रका सक्षिप्त रूप है। इसका इतालवी भाषामें अनुवाद किया गया है।

कर्नाटकके इतिहासकी देखनेमें ऐसा प्रतीत होता है कि धाराके भोज और कर्नाटकके बालुक्यराजाओं में कवियोंके सरक्षणके लिए प्रतिस्पर्धा रही हो। जयमिह द्वितीयके शासन कालमें यशोधरचरित तथा सिद्धिविनिश्चयके रचयिता वाविराज निश्चय ही अत्यन्त प्रशसनीय आचार्य हुए हैं। इन्होंने चरित और स्तोत्रके अतिरिक्त ‘रूपसिद्धि’ नामक व्याकरण ग्रन्थ भी लिखा है। बारहवीं सदीके जैन लेखकोंमें सगीत-समयसार के रचयिता पर्वदव, गद्यचिन्तामणि के रचयिता वादीभ सिंह तथा अलंकारचिन्तामणि के रचयिता अजितसेनके नाम प्रमुख हैं। इन पर लेखकने विस्तृत अध्ययन कर टिप्पण लिखे हैं।



Kannada and Jaināgama Sāhitya

Prof M D Vasantharaj, Mysore University Mysore

Whenever the subject of contribution of Jains to Kannada is spoken of, usually the poetry aspect of the contribution is taken note of and the other aspects are ignored, if not unnoticed. The fact is, that by Jaina, contributions to Kannada have been ranked to the level of Prakṛta and Saṁskṛta.

Available evidences point out, that just as Prakṛta and Saṁskṛta languages, Kannada also was used for the cultivation of Jaināgama literature and again in time factor it is equally coextensive with that of Sanskrit, if not more. The History of the composition of Śatkhandaḡama and its commentaries reveals that Kannada was used along with Prakṛta with equal propensity. Unless there should be some strong reason or urge an adoption of Kannada in composing commentaries on revered Siddhānta work shall not have taken place. In this regard we are to take note of some of the factors related to the composition of Śatkhandaḡama. It is well known that the scheme of the composition of Śatkhandaḡama was planned and also was initiated by PuṣpadantaĀcārya, who had definitely a regional affinity for Karnaṭaka, and in particular to the region around Banavāsi. It is here at Banavāsi that PuṣpadantaĀcārya initiated the composition of Śatkhandaḡama which has been looked upon with great veneration being considered as the essence of the entire angaśruta.¹ In fact it shall not be out of tune if it should be said here that for Digambara Jains Banavāsi is an Atiśayakṣetra being the 'Śrūtapravartana Tīrthasthāna'—The first commentary on this Siddhānta grantha Rāja was composed by Ācārya Kunda who is looked upon as one of saviours of the Jaina Digambara sect. Next to his commentary, is by Śyāmakunda, commentary of the type of 'Paddhati' where in Kannada had its place in addition to Prakṛta and Saṁskṛta.² The commentary 'Cūḍāmaḡa' mentioned next to that of Śyāmakunda is by Tumbulūru Ācārya. This commentary on the first five Khaṇḍas of Śatkhandaḡama was of the extent of eighty four thousand granthas was composed in Karnaṭa Bhāṣā i.e., Kannada alone. In addition to this a Pañcika type of commentary on the sixth Khaṇḍa is said to have been composed by this same Ācārya.³ But the name of the language, in which this was composed, is not mentioned. Any how this statement appears as though it is a continuity of the preceding one and so even this commentary probably must have been composed in Kannada. Depending on the authenticity of the available traditional accounts it can be said confidently that the commentary 'Cūḍāmaḡa' happens to be the earliest independent literary composition in Kannada. The date of composition of this work cannot be later than 5th century A.D. as Samantabhadra whose date is decided to be the

later part of 5th century A. D., is mentioned to be the next to that of Tumbuturu Ācārya. There must have been some kind of strong urge for the adoption of Kannada for composing the commentary on a work of Siddhānta or Āgama type, the grasp of which was limited to only a very few, and one such probable urge must have been there because of the need for easy and correct grasping of the Siddhānta by the Muni who came from Karnāṭaka area and were in good number in the Munisaṅgha. Any how those commentaries composed in Kannada have not come down to us and even then the authenticity of the tradition cannot be doubted because the authenticity of other statements of Śrūtāvatāra has been proved beyond any doubt.

Since the day of the completion of Śatkhaṇḍāgama an account of the history of its composition and of its commentaries as they were composed was handed down and this incidentally we have the account of the composition of 'Cūḍamaṇi' commentary in Kannada. With the exception of this traditional account we have nothing else as evidence to say whether, such of the commentaries or any other type of literary compositions were composed or not. But any how it shall not be irrational if we should say that works in Kannada used to be composed and they are lost just as many Sanskrit and Prakrit works, composed by such eminent Ācāryas Samantabhadra Swāmī and Pādalīpta Sūri, are lost.

In the field of Kāvya literature, the available earliest Kāvya are Jain Kāvya. Just as Kālidāsa, Bhāravi, Māgha, Śrī Harsa are the well known and venerated names in Sanskrit literature, Pampa, Ranna, Ponna, Janna, Abhinava Pampa-Nāgacandra are the well known venerated names in the Kannada literature and it is needless to say that all the later are the names of Jain Poets. Usually these poets have chosen Purāṇic story for the theme of their Kāvya and there in they have invariably incorporated the elements of Jain metaphysics and ethics.

It appears that during the period of the rule of Śātavāhanas and of their feudatories and their successors, in the major part of Karnāṭaka, Prakṛta and Kannada had a place of estimation being favoured by the rulers and elites as well. But with the commencement of the rule of Kadambas of Brahmanical lineage Sanskrit could gain the favour of the rulers. More over it is at this same period that under the rule of the Guptas revival of Sanskrit took place and its sway extended through out the North India, and also South India could not remain free from its impact and influence. Thus with these favourable conditions Sanskrit gained supremacy and held its dominance upto 10th century A. D. in Karnataka.

Thus because of this domination of Sanskrit, Kannada had a severe set back with the result that no Kannada literary work of this period has survived to reach us. Not that literary activity was completely a blank, but that as said earlier no work of this period has survived to reach us. Any how available materials clearly point out that there was cultivation of Kannada literature throughout this period.

Tenth Century happens to be a golden period in the history of Kannada literature not only from the view point of highly elegant Kāvya's but also from the view point of the ascertaining of Kannada of its due place of honour in its homeland. Innumerable works pertaining to Jaina Āgama which are composed from 11th Century on words are lying in our Bhaṇḍārs. Some of them are independent—Original works and others are commentaries on Prākṛta and Saṁskṛta works. The study of these works is a desideratum, very often they reveal such facts which are very important and are not found in other sources of Prākṛta or Saṁskṛta.

In this regard independent-original works 'Śrāvakācāras' in good number are worth mentioning. In fact some of them had gained local popularity and influenced very much the lay man's life. These works in addition to the normal duties and vows of a Śrāvaka expound the importance and essentiality of Jina Pūjā and etc., which are not found in some of the well known works like Ratnakaraṇḍaka Śrāvakācāra. 'Suvicāra Carita' is one such work which appears to have been very popular. There are a good number of original independent works on other branches of Āgama literature such as on the theory of Karma, tattva, loka and etc., some of which are worthy of being brought to light.

There are innumerable works of the type of commentaries which are lying hidden and uncared for in the Bhaṇḍārs. Particularly commentaries or tīkā's on the works of such eminent Ācāryas as Kundakunda and others are very useful in many respects. If not the publication of all the works at least a descriptive catalogue pertaining to their works is very essential.

Writing of either the original independent works or of translation type of works is not 'A Past'. Many works with discussions, on modern lines, touching the subject of Āgama particularly pertaining to the field of Philosophy have been published. Translations of Ratnakaraṇḍaka Śrāvakācāra, Dravya Saṁgraha, Anyayoga Vyavachhedikā, Sāmaya Sara and many others have been published. This translation is not limited to the Sanskrit or Prakṛit works alone.

Translations of the works in Hindi and other languages also have been published and one such work worth mentioning here, being very popular, is Pandit Kailāsa-candra Śāstrī's 'Jaina Dharma'. Likewise it is very much necessary to have the selected Kannada works translated into Hindi and thus maintain good conduct between North and South.

References :

1. 'Śrūtāvatāra' of Indranandī - Stzs 147.
2. Ibid Stzn 162-164
3. Ibid Stzn 165-167

कन्नड और जैनागम साहित्य

प्रो० एम-डी० बलन्तराज, मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर

जब भी कभी जैनोंके कन्नड भाषाके विकासमें योगदानकी चर्चा होती है, तब प्रायः इसे काव्य या कविताके क्षेत्रमें प्रधानतः सीमित मान लिया जाता है। लेकिन सत्य यह है कि कन्नड भाषाके लिए जैनोंका योगदान संस्कृत और प्राकृत भाषाके समकक्ष ही माना गया है।

संस्कृत और प्राकृतके समान कन्नड भाषाको भी जैनागम साहित्यके विकासके लिए प्रयुक्त किया गया है। वट्खडागम और उसकी टीकाओंके लिए कन्नडके उपयोगसे यह भलीभाँति ध्वनित होता है कि कन्नडमें कोई-न-कोई विशेषता है जिससे इसका उपयोग आगम साहित्य निर्माणके लिए किया गया। अश्व-धृतके सारभूत वट्खडागमके रचयिता पुष्पदन्ताचार्य कन्नडवासी ही थे। यहाँके वनवासी स्थानको हम धृत प्रवर्तनका अतिशय क्षेत्र मान सकते हैं। इसपर कुन्दकुन्द, श्यामकुन्द, तुम्बुलु आचार्यने इसपर टीकाएँ लिखी हैं। तुम्बुलु आचार्यने वट्खडागमके पाँच खण्डों पर ८४००० शब्दा-प्रमाण चूडामणि नामक कन्नड टीका लिखी है। इसके छोटे अण्डपर इन्होंने पचिका कोटिकी टीका भी सम्भवतः कन्नडमें लिखी। यह ममन्तभद्रकी पूर्ववर्ती टीका है जो सम्भवतः पाँचवीं सदीमें लिखी गयी थी। इसके अतिरिक्त भी अन्य आगम टीकाएँ कन्नडमें लिखी गईं, इस विषयमें अनुसंधानकी आवश्यकता है।

साहित्यके क्षेत्रमें भी पप, रत्न, पोन्न, जन्न, अभिन्न पप—माधवचन्द्रने कन्नड भाषामें अनेक काव्य लिखे हैं। इन कवियोंने पौराणिक कथाओंके माध्यमसे जैननीतिशास्त्र और अध्यात्मविद्याका भी वर्णन किया है। ऐसा प्रतीत होता है कि सातवाहन और उनके उत्तराधिकारियोंके युगमें कर्नाटकमें संस्कृत और कन्नड दोनों भाषाओंमें साहित्य लिखा गया। पर कदम्बोंके युगमें संस्कृत लेखनकी प्रधानता रही। गुप्त साम्राज्यके प्राधान्यमें संस्कृतकी यह स्थिति दशवीं शताब्दीके पूर्व तक कर्नाटकमें बनी रही। इसी कारण इस युगका कोई महत्वपूर्ण कन्नड साहित्य हमें उपलब्ध नहीं होता।

दसवीं शताब्दी कन्नड साहित्यके निर्माणका स्वर्णयुग कही जा सकती है। इस समयके रचित अनेक जनागम कन्नड ग्रन्थ भडारोमें प्राप्त होते हैं, जिनमें कुछ मौलिक हैं और कुछ टीका ग्रन्थ हैं। इस दिशामें श्रावकाचारोपर लिखित ग्रन्थ महत्वपूर्ण हैं। 'सुविचारचरित' इसी कोटिका एक उत्तम ग्रन्थ है। इसी प्रकार कर्म, तत्त्व, लोक आदि अनेक सैद्धान्तिक विषयोपर भी कन्नड ग्रन्थ लिखे गये। कुन्दकुन्दके ग्रन्थो-पर कन्नडमें लिखे अनेक टीका ग्रन्थ भी भडारोमें पाये जाते हैं। यदि इनका प्रकाशन सम्भव न हो, तो भी वर्णनात्मक ग्रन्थ सूचीका प्रकाशन अत्यन्त आवश्यक है।

कन्नडमें जैनागम और साहित्य लेखनकी प्रक्रिया आज भी चालू है। रत्नकरण्डश्रावकाचार, द्रव्य-संग्रह, अनुयोगव्यवच्छेदिका, समयसार तथा अन्य संस्कृत-प्राकृत ग्रन्थोंके कन्नड अनुवाद किये गये हैं। इस कोटिकी हिन्दी भाषाकी पुस्तकें भी कन्नडमें अनूदित हुई हैं, जिनमें कैलासचन्द्र शास्त्रीकी जैनधर्म नामक पुस्तक प्रमुख है। उत्तर और दक्षिणके मध्य सांस्कृतिक सेतुबन्धकी दृढ़ताके लिए यह आवश्यक है कि कन्नडके ग्रन्थोंका भी हिन्दी भाषामें अनुवाद किया जाए।

अथब्रह्मसूक्तयः

वादीर्भासिहसूरिकी संस्कृता गद्यपद्यमें समान गति श्री । वे सुभाषणीं अत्रतिम सुधी ये । गद्यसंसारमें उनका गद्य चिन्तामणि प्रख्यात है । वहाँ उनके काव्यग्रन्थ अथब्रह्मसूक्तयोंके अमूल निस्पन्दबिन्दु परिवेष्टित हैं—

विषयासक्तचित्तानां गुणः को वा न गम्यति ।

न वैदुष्यं न मानुष्यं नाभिजात्यं न सत्यवाक् ॥

परस्परविरोधेन त्रिवर्गो यदि सेव्यते ।

अनर्गलमतः सौख्यमपवर्गोऽयमुक्तमात् ॥

पुत्रमित्रकलत्रादौ सत्यामपि च सपदि ।

आत्मीयापायशङ्का हि शङ्का प्राणमृता हृदि ॥

विपद परिहाराय शोक किं कल्पते गुणाम् ।

पावके नहि पातः स्यादातपक्लेशशान्तये ॥

जीवितात् पराधीनाज्जीवानां भरणं वरम् ।

मृगेन्द्रस्य मृगेन्द्रत्वं वितीर्णं केन कानने ।

कोऽहं कीदृशगुणं कृत्यं किंप्राप्य किंनिमित्तकं ।

इत्पुहं प्रत्यहं नो चेदस्थाने हि मतिर्भवेत् ॥

धार्मिकाणां धारण्यं हि धार्मिका एव नापरे ।

अहेर्नकुलवत्संवा प्रकृत्याप्ये हि विद्विष ॥

गुरुद्रुहो न हि वचापि विश्वास्यो विश्वघातिनः ।

अविम्यता गुरुद्रोहादन्यद्रोहात्कुतो भयम् ॥

धीमनः सत्त्वमैश्वर्यमैकैकं च विकारवत् ।

समवायो न किं कुर्यादविकारोऽस्तु तैरपि ॥

दारिद्र्यादपरं नास्ति जन्तूनामप्यकन्तुदम् ।

अत्यक्तं मरणं प्राणैः प्राणिना हि दरिद्रता ॥

गुणाधिक्यं च जीवानामाधेरेव हि कारणम् ।

नीचत्वं नाम किं नु स्यादस्ति चेद्गुणरागिता ॥

उपकारोऽपि नीचानामपकाराय कल्पते ।

पन्नमेन पयं पीतं विशत्यैव हि वर्धनम् ॥

धर्मो नाम कृपामूलः सा तु जीवानुकम्पनम् ।

अशरण्यशरण्यत्वमतो धार्मिककलक्षणम् ॥

ईदृतेनापि पूज्यन्ते धार्मिका किं पुनः परैः ।

अतो धर्मरता सन्तु धर्मजे स्पृहयालवः ॥



खण्ड ३ :: Section 4

**इतिहास और पुरातत्त्व
History & Archeology**

जैन साहित्य सम्बर्द्धनमें राष्ट्रकूटयुगका योगदान

डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, लखनऊ

देश कालकी राजनीतिक परिस्थिति पर तत्सद सांस्कृतिक एवं साहित्यिक प्रगति एक बहुत बड़ी सीमा तक निर्भर करती है। यदि किसी पर्याप्त विस्तृत भूखण्ड पर किसी एक शक्तिशाली राज्यसत्ताका मुख्य-स्थित शासन लगभग एक सौ वर्ष पर्यन्त भी निरन्तर चलता रहता है, तो उसकी जनता सुख, शान्ति और समृद्धिका प्रभूत उपभोग करती है। ऐसी स्थितिमें धार्मिक भावनाओं, सांस्कृतिक प्रवृत्तियों और साहित्यिक एवं कलाके सृजनको भी विशेष प्रेरणा मिलती है। यदि शासनवर्ग नीतिपरायण, प्रबुद्ध, विचारमय और कलाप्रेमी भी हुआ, तो सोनेमें सुगन्धकी उक्ति चरितार्थ होती है। सामान्यतया जन साधारण भी राजन्य-वर्ग तथा नेताओंका ही अनुसरण करते हैं। अब यदि शासनवर्ग किसी एक धर्म, परम्परा या सम्प्रदायका ही विशेष अथवा एकान्त पक्षपाती हुआ, तब उसी परम्परामें सम्बन्धित साहित्यिक एवं कलाका विशेष उत्कर्ष होता है। किन्तु वह उदार, महिष्णु एवं सर्व-धर्म-समभावी हुआ, तो राज्यमें प्रचलित प्रायः सभी सांस्कृतिक परम्परायें अपनी-अपनी प्राणवत्ता एवं क्षमताओं के अनुरूप फूलती फूलती हैं और विभिन्न परम्पराओंके अनुयायियोंमें परस्पर आदान-प्रदान, सहयोग और सदभाव भी बना रहता है। विवक्षित राष्ट्रके सर्वतोमुखी उत्कर्षकी यह सुखद भूमिका होती है।

यही कारण है कि गुप्तकाल ब्राह्मण संस्कृत साहित्य एवं कलाका स्वर्णयुग कहलाया, बंगाल-बिहारके पालयुगमें बौद्ध संस्कृतिका उत्कर्ष देखा, गुजरातके सोलंकियों (चोलुक्यों) के शासनकालमें श्वेताम्बर परम्पराके जैन साहित्यका सर्वश्रेष्ठ एवं सर्वाधिक भाग रचा गया, विद्याप्रेमी परमारोंके मालवामें विपुल जैन तथा ब्राह्मणयुग साहित्यका सृजन हुआ और दक्षिणापथके राष्ट्रकूटयुगमें दिगम्बर-परम्पराके विविध विषयक जैन साहित्यके सर्वश्रेष्ठ बहुसंख्यक ग्रन्थोंका प्रणयन हुआ। आगे, मध्यकालमें भी विजयनगर और मुगल साम्राज्योंके स्वर्णयुग उनकी कला और साहित्यके भी स्वर्णयुग रहें हैं। विश्वके प्रायः देशोंके इतिहासमें यही स्थिति दृष्टिगोचर होता है।

यह एक सुखद संयोग रहा कि दक्षिणापथके जिस भूभागको केन्द्र बनाकर आठवीं शती ई० में राष्ट्रकूटोंका अम्बुदय हुआ, वही दूसरीसे पाचवीं शती पर्यन्त वनवासी (वज्रयन्त्री)के कटुम्ब नरेशोंकी सत्ता बनी रही और उसके प्रारम्भकालमें ही कदम्बनरेश शिवकोटिके परमगुरु (वामिसमन्तभद्र (ल० १२०-१८५ ई०)) जैसे दिग्गज दार्शनिक साहित्यकार एवं महान् प्रभावक दिगम्बराचार्य हुए थे। यों, उसके पूर्व भी, प्रथम शताब्दी ई० में ही भगवान् कुन्दकुन्द, पुण्ड्रक, भूतवल प्रभृति कई शीर्षस्थानीय आचार्यपुणव अपने व्यक्तित्व एवं कृतित्व द्वारा सम्पूर्ण दक्षिण भारतको भली-भाँति अनुप्राणित कर चुके थे।^१ कदम्बोंके समसामयिक उदयमें आने वाले गणवाहिके जन्मिणी जिननीय भगवायकी सर्वोत्तम देन गणनरेश दुर्वाजितके गुरु आचार्य पूज्यपाद देवनन्दि (४६४-५२४ ई०) थे।^२ इसी प्रकार उक्त कदम्बोंके उत्तराधिकारी, वातापीके

१ ज्योतिप्रसाद जैन, जैनसोर्गेज आफ दि हिस्ट्री आफ ग्वान्ट इण्डिया, पृ० १४३-१८९।

२. वही, पृ० १०७-१२८।

३. वही, पृ० १५३-१६०।

पवित्री चालुक्य (५वीं—८वीं शती ई०) साम्राज्यकी अद्वितीय देन पूज्यपाद भट्टकल्लवदेव (स० ६४०—७२० ई०) थे।^१ इस बीच दक्षिण देशमें अन्य भी कई छोटे-बड़े जैन साहित्यकार हुए।

७२०—२५ ई० के लगभग राष्ट्रकूटोंकी लट्टलूर शाखाके इन्द्र द्वितीयके पुत्र दन्तिदुर्ग सण्ढावलोक वरमेघने जो एक चालुक्य राष्ट्रकुमारीसे उत्पन्न था, एलहूर (एलोरा) प्रदेशमें अपने पैर जमाये, ७३३ में स्वयं को स्वतन्त्र राजा घोषित किया, ७४२ ई० में एलहूरको विजयत् राजधानी बना लिया और ७५२ ई० में अन्तिम चालुक्य नरेश कीर्तिवर्मनको पूर्णतया पराजित करके वह महाराजाधिराज बन गया।^२ उसके उत्तराधिकारी कृष्ण प्रथम शुभतुग (७५७—७३ ई०) ने राज्यकी सीमाओं और शक्तिका और अधिक विस्तार किया। उसने गजनरेश श्रीपुरुष मुत्तरस 'शत्रुभयकर' के गुरु विमलचन्द्राचार्यके प्रशिष्य महान् ताकिक परवादिमल्लको अपनी राजसभामें सम्मानित किया था। एलोराके विस्वप्रसिद्ध कलापूर्ण शिव एवं जैन गुहामन्दिरोंका उत्खनन भी इसी नरेशके समयमें प्रारम्भ हुआ। उसका ज्येष्ठ पुत्र गोविन्द द्वि० (७७३—७९ ई०) अमोघ्य था किन्तु कनिष्ठ पुत्र भ्रुव बारावर्ष निरुपम बल्लभराय बल्लभ (७७९—९३ ई०) बड़ा पराक्रमी, विजेता एवं विद्वानोका प्रश्रयदाता था। वस्तुतः राष्ट्रकूटोंने अपने पूर्ववर्ती, कदम्बों और चालुक्यों की ही सर्वश्रेष्ठसमभावों उदार नीतिका अनुसरण किया, फलस्वरूप उनके प्रश्रयमें अनेक जैनाचार्योंने भारती के भण्डारको अमूल्य ग्रन्थरत्नोंसे अलंकृत किया।

पद्मस्तूपान्वयी चण्डसेनाचार्यके प्रशिष्य और आर्यनन्दिगुरुके शिष्य, लक्षाधिक श्लोक परिमाण शास्त्रके रचयिता, सर्वमहान् आगमिक टीकाकार स्वामी वीरसेन (७५०—७९० ई०) ने अपनी जन्मभूमि चित्रकूटपुर (चितीड) से विद्यागुरु एलाचार्यके सान्निध्यमें मिश्रान्तोका गहन अध्ययन करनेके उपरान्त, राष्ट्रकूट नरेश दन्तिदुर्गके शासन कालमें ही उसके राज्यके केन्द्रमें नातिदूर, नासिक देशके वाटग्रामपुरमें अपना केन्द्र स्थापित कर लिया था, जहाँ वह निर्द्वन्द्व होकर साहित्य-साधनामें जुट गये। इस ज्ञानपीठमें उन्होंने एक विशाल ग्रन्थालय बना लिया, अनेक विद्वान शिष्योंका समुदाय प्राप्त कर लिया और उसे एक विश्वविद्यालयका रूप दे दिया जो लगभग डेढ़ सौ वर्ष तक फलता-फूलता रहा। स्वामी वीरसेनके शिष्योंमें प्रमुख थे—वशरचगुरु, विनयसेन, पद्मसेन, कुमारसेन, देवसेन और जिनसेन स्वामी और ममकालीन वज्रिणात्य जैन साहित्यकारों एवं प्रभावक आचार्योंमें विमलचन्द्र, प्रभाचन्द्र, बृहद्गन्दर्वीय, परवादिमल्ल, अनन्तकीर्ति, बुद्धकुमारसेन, स्वामी विद्यानन्द, जिनसेन सूर (पुन्नाट्सवी), अपभ्रंश महाकवि स्वयम्भू आदि प्रसिद्ध हैं।

भ्रुव बारावर्षके प्रतापी पुत्र एवं उत्तराधिकारी गोविन्द तृतीय जगत्तुग प्रभूतवर्ष (७९३—८१४ ई०) के समयमें साम्राज्यके विस्तार वैभव एवं शक्तिमें और अधिक वृद्धि हुई तथा राजधानीके रूपमें मनोरम मान्यखेट महानगरीका निर्माण हुआ। उनके समयमें स्वामि वीरसेनके पट्टशिष्य स्वामि जिनसेन व उनके सभामंडलों तथा श्रीपाल मुनि, एलाचार्य, बर्द्धमानगुरु, विजयकीर्ति, अर्ककीर्ति, कवि त्रिभुवन स्वयम्भू (स्वयम्भूके पुत्र) आदि सन्तोंने साहित्य-साधना और धर्मप्रभावना की।

गोविन्द तृतीयका पुत्र एवं उत्तराधिकारी नृपतुग-शर्ववर्म-श्रीवल्लभ-महाराजशण्ड-अतिशय-बल-वीरनारायण-बल्लभराज आदि विरूढवारी सम्राट् अमोघवर्ष प्रथम (८१५—८७६ ई०) तत्कालीन भारतवर्षके

१. वही, पृ० १७१-१८०।

२. राष्ट्रकूट इतिहास के लिए देखें—एस० एस० आल्तेकर कृत राष्ट्रकूटराज एण्ड देयर टाइम्स तथा ज्योतिप्रसाद जैन कृत भारतीय इतिहास, एकदृष्टि, द्वितीय स०, पृ० २९२-३१०।

सर्वाधिक विस्तृत, शक्तिशाली एवं समृद्ध साम्राज्यका एकच्छत्र स्वामी था। देशमें सुख, शान्ति और सुख्यवस्था थी। उसके पूर्वज जैनधर्मके अनुयायी नहीं थे, किन्तु उसके प्रति पूर्णतः सहिष्णु और उसके अन्धे प्रशयदाता थे। अमोघवर्ष सुनिश्चित रूपसे जैनधर्मका अनुयायी था, स्वामी जिनसेन उसके विद्यागुरु, धर्मगुरु एवं राजगुरु थे, राज्य परिवारके कई अन्य स्त्री-पुरुष सदाय तत्त्वा वीर बकेयरस प्रभृति अनेक सामन्त सरदार जिनधर्म अन्त थे। साम्राज्यमें दर्जनों जैन सांस्कृतिक संस्थान एवं ज्ञानकेन्द्र भली प्रकार फल-फूल रहे थे। इसी नरेशके शासन-कालमें स्वामी विद्यानन्दने अपने अन्तिम ग्रन्थ रचे, कवि त्रिभुवन स्वयम्भूने अपने पिता महाकवि स्वयम्भूके महाकाव्योंका सवर्द्धन-सम्पादन किया, कल्याणकारकके रचयिता उग्रविद्याचार्यने सम्राट् की प्रेरणा पर अपने ग्रन्थके परिशिष्टके रूपमें भास-निषेध प्रकरण या हिताहिताध्याय रचा, महावीरचार्यने गणितसार-संग्रह आदि रचे, शाकटायन पात्यकीर्तिने शब्दानुशासन एवं उसकी स्वोपज्ञ अमोघवृत्तिका प्रणयन किया, महाकवि असगने महावीरचरित्र आदि कई पौराणिक चरित्र रचे और स्वामी जिनसेनने गुरुकी अधूरी टीका जयधवलको पूर्ण किया, पार्श्वाम्युदय जैसा अप्रतिम काव्य रचा और महापुराण का प्रारम्भ किया, जिसे उनके शिष्य गुणभद्राचार्यने आदिपुराणके अवशिष्ट भाग तथा उत्तरपुराणकी रचना करके पूर्ण किया। गुणभद्रकी अन्य कई रचनाएँ हैं वह युवराज कृष्ण द्वितीयके विद्यागुरु भी थे। स्वयं सम्राट् श्रेष्ठ विद्वान्, विविध भाषाविज्ञ, कवि और लेखक था। कविराजमार्ग और प्रज्ञोत्तर रत्न-मलिका उसकी कृतियाँ हैं। अन्य भी साहित्य प्रणयन उस युगमें हुआ तथा नैकान्ययोमी, देवेन्द्र मुनीश्वर, नागविन्द, देवसेन, कुमारसेन आदि अनेक प्रभावक आचार्य हुए। सुप्रसिद्ध विद्वान् डॉ० रामकृष्ण गोपाल भण्डारकरके शब्दोंमें “राष्ट्रकूट नरेशोंने अमोघवर्ष जैनधर्मका सर्वमहान् सरलक था। यह बात सत्य प्रतीत होती है कि उसने स्वयं जैनधर्म धारण कर लिया था”।

अमोघवर्षके पुत्र एवं उत्तराधिकारी कृष्ण द्वितीय शुभतुंग अकालवर्ष (८७८-९१४ ई०) के गुण-भद्राचार्य तो गुरु ही थे, उनके शिष्य लोकसेन, हुमन्वके मीनी सिद्धान्त भट्टारक, पेरियकुडिके अशिष्ट नेमिभट्टारक, कोप्पणतीर्थके चट्टगुभट्टारक व उनके शिष्य सर्वनन्द, चन्दिकावाटके वीरसेन एवं कनकसेन मुनि आदि अनेक विगम्भराचार्य साम्राज्यमें विचरते थे। कन्नड एवं संस्कृतमें साहित्यसृजन भी हुआ। कृष्ण द्वि०के पौत्र एवं उत्तराधिकारी इन्द्र तु० (९१४-९२२ ई०) ने भी लोक भद्र आदि गुरुओंका सम्मान किया, जिनालय निर्माण कराए, बसदियो आदिको पुष्कल दान दिये। उसके उपरान्त, अमोघवर्ष द्वि० (९२२-२५ ई०), गोविन्द चतुर्थ (९२५-३६ ई०) और अमोघवर्ष तृतीय वह्मिग (९३६-९३९ ई०) क्रमशः राष्ट्रकूट सिंहासन पर बैठे, जो अपेक्षाकृत निर्बल एवं साधारण नरेश थे, किन्तु जैनधर्मके लिए राज्याश्रय पूर्ववत् बना रहा।

तदनन्तर, कृष्णराज तु० अकालवर्ष (९३९-९६७ ई०) राष्ट्रकूट वंशका अन्तिम महान् सम्राट् था, जो बड़ा प्रतापी एवं उदार भी था और जिसके समयमें भी जिनधर्मने प्रभूत उत्कर्ष प्राप्त किया तथा विपुल जैन साहित्य रचा गया। नन्न और भरत जैसे जैन महात्मनी, भारसिंह और राजमल्ल जैसे साम्राज्यके स्तम्भ जिनधर्म गगनरेश, और केसरी चालुक्य जैसे सामन्त, वीर मारण्ड चामुण्डराय जैसे प्रचण्ड जैन सेनानी, महाकवि पुण्यदत्त, पद्म, सोमदेवसूरि, इन्द्रनन्दि, वीरनन्दि, कनकनन्दि, अजित सेनाचार्य, नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती प्रभृति अनेक कवि, साहित्यकार एवं प्रभावक आचार्य उस युगमें दक्षिण भारतमें हुए।

१. दि हिस्ट्री आफ् डेकन-अमोघवर्ष व उसके सामन्त वीर बकेय आदि की विस्तृत जानकारीके लिए, देखिए ज्योतिप्रसाद जैन कृत “प्रमुख जैन ऐतिहासिक पुरुष और महिलाएँ”, पृ० १०१-१०६।

कृष्ण १० कै. शकवास राष्ट्रकूट शासिका ह्रास दुतवेगसे प्रारम्भ हो गया, जिसका निवारण करनेमें उसके उत्ताधिकारी क्षौद्रिम नित्यवर्ष (९६५-७२ ई०), कर्क द्वि० (९७२-७३ ई०) और इन्द्र चतुर्थ (९७३-८२ ई०) सर्वथा असमर्थ रहे। सन् ९७२ में सीमक परमारने राजधानी मान्यसेटको जी भरकर लूटा और उसके दो वर्षके भीतर ही तेलपदेव बालुक्यने राष्ट्रकूटकी सत्ता हस्तगत करके कल्याणीके पश्चिमी बालुक्य साम्राज्यकी नींव रख दी। धीरे इन्द्र चतुर्थ ७-८ वर्ष अपने राज्यके लिए भीषण संघर्ष, एवं यत्न करता रहा। अन्ततः वह सत्तारसे विरक्त हो गया और ९०२ ई० में उसने सल्लेखनापूर्वक देहल्याग कर दिया। इसके एक वर्ष पूर्व ही ९८१ ई० में श्रवणबेलगोलकी विन्ध्यगिरि पर विश्वविभूत गोम्भटेश बाहुबलिकी महाकाय प्रतिमा प्रतिष्ठित हो चुकी थी।

इस प्रकार लगभग अर्द्ध शताब्दी व्यापी राष्ट्रकूट युगमें जैनधर्म दक्षिणापथका सर्वप्रधान धर्म था, साम्राज्यकी लगभग दो तिहाई जनता, कई सम्राट अनेक राजपुरुष, रानियाँ, राजकुमार, राजकुमारियाँ, अधीनस्थ राजे, सामन्त सरदार, सेठ-महाजन, शिन्धी-कर्मकार, सभी वर्गों एवं वर्णोंमें जैनधर्मकी प्रवृत्ति थी। लोकशिक्षा भी जैन गुरुओं, जैन बसिंदवों एवं विद्यापीठोंके माध्यमसे संचालित थी। विभिन्न धर्मोंमें पारस्परिक सद्भावना थी। अपने इस उत्कर्षकालमें जैन सन्कृतिने भारतीय सस्कृतिका सर्वतोमुखी विकास किया, जैन कालाकारोंने मनोरम कलाकृतियोंसे देशको अलंकृत किया और जैन कवियों एवं साहित्यकारोंने भारतीमें अमूल्य अर्थव्यय प्रस्तुत किया।

राष्ट्रकूट नरेशोंकी छत्रछायामें उक्त राष्ट्रकूट युगमें लगभग एक ही जैन ग्रन्थकारों द्वारा, जो प्रायः सब ही विगम्भर अम्नायसे सम्बन्धित रहे, लगभग दो सौ ग्रन्थरत्नोंके रचे जानेका पता चलता है। इन रचनाओंमें लगभग ११० सस्कृत, ३५ प्राकृत, २० कन्नड, १५ अपभ्रंस और ६ तमिल भाषाकी है। धवल-जयधवल जैसी अतिविशालकाय आगामिक टीकाओंके अतिरिक्त, वैदिक, तात्त्विक, आध्यात्मिक, दार्शनिक नैय्यायिक, तार्किक, वीरान्तिक, कथा साहित्य, आचारशास्त्र, भक्तिस्तोत्रादि, मन्त्रशास्त्र इत्यादि जैन धार्मिक साहित्यके इत्यानुयोग-करणानुयोग-चरणानुयोग-प्रथमानुयोग, चारों ही अनुयोगोंके प्रायः सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण तथा बहुधा आधारभूत साहित्यका सर्जन हुआ। इसके अतिरिक्त, व्याकरण, कोष, छन्द, अलंकार, गणित, ज्योतिष, आयुर्वेद, चिकित्साशास्त्र, प्राणिविज्ञान, राजनीति आदि ज्ञान-विज्ञान विषयक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थोंका भी प्रणयन हुआ। इस अद्भुत साहित्यिक उपलब्धिका श्रेय उक्त देगकालकी अनुकूल परिस्थितियोंकी ही है।

इसी युगमें अन्यत्र, राष्ट्रकूट साम्राज्यके बाहर, राजस्वान आदिमें भी आचार्य सिद्धसेन (भाष्यकार), हरिसिद्धसूरि, सिद्धसेनगणी, उद्योतनसूरि, जयसिद्धसूरि, शीलानाथ, शिलाकदेव, सिद्धार्थ विजयसिद्धसूरि, महेश्वरसूरि, शोभक धनपाल जैसे लगभग एक दर्जन स्वतन्त्रराजाध्यायोंमें भी विपुल एवं महत्त्वपूर्ण साहित्यकी सस्कृत एवं प्राकृतम रचना की। किन्तु उनके कृतित्वमें राष्ट्रकूटोंका कोई योगदान प्रतीत नहीं होता।

विभिन्न स्रोतोंसे ज्ञात राष्ट्रकूट युगके पूर्वोक्त ग्रन्थकारों तथा उनकी ज्ञात रचनाओंकी एक सूची नीचे सारणीमें दी जा रही है। सूचीगत कई रचनायें ऐसी भी हैं जो अधुना अनुपलब्ध हैं, कुछ-एकके विषयमें अनिश्चित्य भी हो सकता है। ग्रन्थकारके नामके सामने कोष्ठकमें उसका निश्चित या अनुमानित समय ईस्वी सन्में दिया है, रचनाके सामने भाषा (स-सस्कृत, प्रा०-प्राकृत, अप-अपभ्रंस, क-कन्नड,

त—तमिल) का सूचन है, जहाँ सम्भव हुआ, ग्रन्थ परिभाषा (श्लोक सङ्ग्रह) का संकेत कर दिया गया है । यदि किसी ग्रन्थकी रचनातिथि सुनिश्चित ज्ञात है, तो वह भी विक्रम-सम्बत् (वि० सं०) या शक-सम्बत् (शक) में दी गई है ल अक्षर लगभगका सूचक है ।

सारणी—राष्ट्रकूटयुगके जैन ग्रन्थकार और उनके ग्रन्थ

बृहद् अनन्तवीर्य (ल० ७२५ ई०)—

भवनन्दि "
बादि सिंह (ल० ७२५-७५० ई०)
अज्ञात "
वीरसेन स्वामी (ल० ७२५-७९०)

प्रभाषनद्रकवि (ल० ७५० ई०)

सगुणचन्द्र "

अनन्तकीर्ति प्र० "

मास्तदेव "

इन्द्रनन्दि योगी "

परवादिमल्ल (ल० ७७०-८००)

कुमारसेन "

विद्यानन्द स्वामि (ल० ७७५-८२५ ई०)

दशरथगुह (ल० ७७५-८३५ ई०)

उद्गादित्याचार्य "

शिवमार सगीत गगनरेख (७७७-८०० ई०)

स्वयंभूमहाकवि (ल० ७८०-७९६)

अकलकके सर्वप्रथम टीकाकार

सम्भवतया सिद्धिविनिर्णयकी टीका (स०)

नन्जुल (त० व्याकरण)

आप्तमीमासालकार (स०) प्रमाणनीका (स०)

तर्कदीपिका (स०) बर्द्धमानपुराण (स०)

षट्खण्डागम सिद्धान्तकी ध्वला टीका (प्रा० स० ७२०००)

(वि० म० ८३८-७८१ ई०), कसायपाहुडकी जयधवल टीका

(प्रा० स०, २००००, अपूर्ण), महाधवल (महाबन्ध) (प्रा०,

४००००) (स०) सिद्धभूषणति (स० गणित विषयक),

तिलोयपण्णतिका सत्कार (सम्पादन)

चन्द्रोदय काव्य (स०)

अकलकके ग्रन्थकी टीका (?)

प्रामाण्य भग (स०)

अपभ्रंश काव्य (?)

छेदपिण्ड—प्रायश्चित्तशास्त्र (प्रा०, ३३३)

धर्मकीर्तिके न्यायविन्दुकी धर्मोत्तरकृत टीकाका टिप्पण (स०)

वैद्यक शास्त्र (स०), कर्मप्राप्त (स०) विद्यानन्दि' अष्ट-

सहस्रीमें योगदान ।

तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, अष्टसहस्री, युक्त्यानुशासनालकार,

विद्यानन्द महोदय, आप्तपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा,

तर्कपरीक्षा, सरयशासनपरीक्षा, नयविवरणम्, प्रमाणमीमासा,

प्रमाणनिर्णय, श्रीपुरपावर्चनाष्टस्तोत्र (सब स०), अस्तित्वके

अतिरिक्त सब दार्शनिक, प्रथम तीन टीकायें हैं, शेष

भौतिक हैं ।

कायचिकित्सा (स०)

कल्याणकारक (स०, ५०००, वैद्यक) हिताहिताध्याय (स०,

मांसनिराकरण प्रकरण) ।

गजशास्त्र या हस्त्यायुर्वेद, गजाष्टक, शिवमारत—तीनों क०

पञ्चमचरित या रामायण (१२०००), रिट्टुमेमिचरित या

हरिवंशपुराण, पञ्चमी चरियत् (नागकुमारचरित), स्वयम्भू-

छन्द (सब—अप०)

जिनसेनसूरि पुस्तक—(७८३ ई०)
जिनसेन स्वामि (७९०-८५०)

श्रीधराचार्य (७९९ ई०)
श्रीपाल (८०० ई०)
हेलाचार्य "
कोट्याचार्य "
पेराशिरियर "
मुण्ण्सेय्यार अरियनार (८०० ई०)
इन्द्रनन्दि "
आयदेव "
कन्नमय्य "
पद्मसेन "
विभुवन स्वयम् (८००-८२०)
अनन्तवीर्य (रविमित्रशिष्य) (८००-८४०)
अमोघवर्ष मुपतुग (८१५-७६ ई०)
गुणनन्दि (८२५-५० ई०)
चन्द्रकीर्ति "
अनन्सकीर्ति (८५० ई०)
देवसेन (वीरसेन शिष्य) (८५० ई०)
विजया (बकेय पत्नी) "
महावीराचार्य (८५०-७५ ई०)
झाकटायन पात्यकीर्ति "
गुणमन्नाचार्य (८५०-८५ ई०)
वीरपण्डित (वीराचार्य) "
असगव (८५३ ई०)
कीमारसेन (७९१ ई०)
सिंहसूरि मुनि (८७५ ई०)
गुणवर्म (८८६-९१३ ई०)
लोकसेन (८९८ ई०)

हरिचंशपुराण (सं०, १०००० शक ७०५)
वयवबलटीका (प्रा० सं० शेष, ४०००० शक ७५९),
लोकानुयोग (सं०), पाश्चात्त्यिककाव्य (सं०), आदिपुराण
(सं०, १०३८०) अपूर्ण ।
ज्योतिर्ज्ञानविधि (सं०), गाणितसार (सं०)
वयवबलका सपालन-सम्पादन
ज्वालनीकल्प (प्रा०)
बड्डारादने (बृहत् आराधनाकथा (क०)
तोलकपियम व्याकरणकी टीका (सं०)
पलमोलि (सं०) सुनितसग्रह
सहिता (प्रा०), प्रजाविधि (प्रा०)
राक्षान्त (सं०)
मालतिमाधवकाव्य (क०)
पाश्चर्यचरित्र (सं०)
स्वयम्भूके काव्योका सम्बर्द्धन-सम्पादन
सिद्धिविनिश्चयटीका (सं०), प्रमाणसग्रह टीका (सं०)
प्रश्नोत्तररत्नमालिका (सं०), कविराजमार्ग (क०)
जैनेन्द्रका शब्दार्थ सूत्रपाठ (सं०)
श्रुतविन्दु (सं०)
बृहत्सर्वज्ञसिद्धि, (धर्मसिद्धि), जीवसिद्धि, प्रमाणनिर्णय, (सब सं०)
धर्मसग्रह (प्रा०)
काव्य (सं० ?)
गणितसारसग्रह, अत्रगणित, ज्योतिषपटल, छतीसपूर्वा प्रति-
उत्तर प्रतिसह, (सब सं०) ।
शब्दानुशासन, स्वपञ्च, अमोघवृत्तिसहित, स्त्रीमुक्तिप्रकरण—
(सब सं०)
जिनसेनीय आदिपुराणका शेष भाग, उत्तर पुराण, जिनबल-
चरित, आत्मानुशासन, (सब सं०)
प्रतिष्ठापाठ (सं०), शकुनदीपक (सं०)
वर्द्धमान या सम्मतिचरित (सं०, वि० सं० ९१०), शान्ति-
पुराण (सं०), चन्द्रप्रभपुराण (सं०) आदि, कई कम्पनग्रन्थ
भी बताये जाते हैं ।
अर्हतत्वप्रतिष्ठासार (सं०)
बट्टाराधनकथाकोश (प्रा०, ४०००)
हरिचंश या नेमिनाथपुराण (क०), शूद्रकपद्य (क०)
गुणमन्नीय महापुराणका सम्पादन-विमोचन (पूरक ८२०)

भरत सेन (ल० १०० ई०)

पथनन्दिमुनि ,,

दिनकरसेन ,,

गोविन्दकवि ,,

सेतुकवि ,,

कुम्भकुम्भमणि ,,

वप्पनन्दि ,,

जयराम ,,

जमितगति बीतराम (ल० १०० ई०)

जज्ञात ,,

हरिचन्द्रकवि ,,

अमृतचन्द्राचार्य (ल० १०५-१४० ई०)

अभयनन्दि (१०५-१४० ई०)

हरिवेण (१३२ ई०)

हन्द्रनन्दि योगीन्द्र (१३९ ई०)

पप (आदिपप) (१४१ ई०)

श्रीचन्द्रमुनि (१४१-८६६ ई०)

श्रीचन्द्रमुनि (१४१-८६ ई०)

सोमदेवसूरि (१४५-१७५ ई०)

देवेन्द्र (ल० १५० ई०)

माहल्ल धवल ,,

शुभचक्र ,,

जयनन्दि ,,

वसुनन्दियोगी (ल० १५० ई०)

वीरजन्दि आचार्य ,,

कनकनन्दि ,,

काव्य ग्रन्थ स० (?)

वम्भरसावणम् (प्रा०, १९३) चरणसार (प्रा०)

कन्दर्पचरित्र (स०)

कषारत्नसमुद्र (क० ?)

पञ्चमचरित्र (अप०)

सुलोचनाचरित्र (प्रा०), वैद्यशाहा (प्रा०, ४०००)

वृषभनाथपुराण (स०)

धर्मपरीक्षा (प्रा०)

योगसार प्रामृत (स०)

अकलक चरित्र (स०)

धर्मशर्मामुदय (स०), जीवन्मरणम् (स०)

समयसारकी आत्मव्यापि टीका तथा कलश, प्रवचनसार की तत्त्वदीपिका टीका, पञ्चास्तिकाय टीका, तत्त्वार्थसार, पुरुषार्थ-सिद्धिपुपाय, (सब स०) छात्रसीमाया (प्रा०), आचकाचार (प्रा०)

जैनेन्द्रकी महानृत्ति-मूल सूत्रपाठ पर (स०, १२०००)

बृहत्कथाकोश (स०, १५७ कथाएँ) बि० स० १८९

ज्वालामालिनीकल्प (स०, शक ८६१), वज्रपञ्चराधना (स०),

श्रुतावतारकथा (स०)

आदिपुराण चम्पू (क०, शक ८६३) विक्रमार्जुनविजय या पपभारत (क०)

विक्रमार्जुनविजय या पपभारत (क०)

प्राकृत कथाकीमुवी (प्रा०)

यशस्तिलकचम्पू (स०, शक ८८८२), उपासकाभ्ययन (स०), पार्वतीनाथचरित्र, अभ्यात्मतरंगिणी या योगप्रदीप, योगमार्ग, ध्यानपद्धति, (४०) स्वाध्यायोपनिषद्, युक्तिचिन्तामणि, न्याय-विनिश्चयटीका, यणवतिप्रकरण, नीतिवाक्यामृत, त्रिवर्ग-महेन्द्र-व्यातलि सजल्प, सुभाषितसंग्रह, (सब स०) ।

योगीन्द्रभाषा (प्रा०, २०५)

ब्रह्मस्वभावप्रकाश नयचक्र (प्रा०, ४२३)

बह्दशन प्रमाण-प्रमेयानुप्रवेश (स०)

मूलाराधना टिप्पण (स०)

तत्त्वविचार (प्रा०, १५)

चन्द्रप्रभाचरित्र काव्य (स०)

सत्त्वस्थान (विस्तर सत्त्वविमयी या विशेष सत्ता विमयी (प्रा०, ४१), कर्मप्रकृति (प्रा०, ३७), पञ्चपरुषणा (प्रा०, ३७)

बृषभनन्दि (स० १५०-७५ ई०)

गुणभद्र " "

सिद्धसेन " "

सिंहनन्दि " "

वीरभद्र (६५२ ई०)

नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती (१५५-८५ ई०)

चामुण्डराय वीरभार्तृण्ड " "

पुष्पकन्त महाकवि (१५९-७४ ई०)

१

२

पोन्न (१६०-९० ई०)

रत्न (१६०-९५ ई०)

पार्श्वकन्यनन्दि महापण्डित (१६५-१००० ई०)

जयदेव (१६८ ई०)

३

वनपाल चम्पक (स० १७० ई०)

वीरनन्दि (स० १७५ ई०)

सतिशाधार " "

भूतार्ककवि गोत्लाचार्य (स० १७५ ई०)

सिद्धसेन मुनि " "

भाषसेन वैविद्य " "

-

माधवचन्द्र नैविद्य (स० १७५-१००० ई०)

नैगवर्म " "

कणिभेदव्यास " "

अमृतसागर " "

कर्मप्रकृति (प्रा०), कर्मस्तवण (स०), कर्मस्वरूप वर्णन (क०)

बुक्कभद्रसहिता (स०)

मीमांसारपुराण (स०, १५६३०)

बनुप्रेता कथा (अप०) आत्मसम्बोधन (प्रा०)

आराधना पताका (प्रा० १९०, वि० स० १००८)

गोम्भटसार जीवकाण्ड (७३३), कर्मकाण्ड (१७२), लब्धिसार,

त्रिलोकसार, कर्मप्रकृति, आत्मवर्तिभगी, उदम्यवर्तिभगी, भाव-

वर्तिभगी, प्रकृतिसमुत्कीर्तन, पञ्चसार (सब-प्रा०)

गोम्भटसारकी वीरभार्तृण्डी टीका (क०), त्रिषष्टिलक्षण

महापुराण या चामुण्डरायपुराण (क०), चारित्रसार (स०),

भावनासारसंग्रह (स०)

तिसष्टिमहापुरिमु, जालकाल-महापुराण (अप०, २००००),

नामकुमारचरित्र (अप०), जसहरचरित्र (अप०) कथामकरद

(अप०) कोशग्रन्थ (?), शिवमहिम्नस्तोत्र (स०)

शान्तिनाथपुराण (क०) जिनाक्षरमाले (क०)

अजितनाथपुराण या पुराणतिलक (क०), साहसमीमविजय

या गदायुद्ध (क०)

परीक्षामुलसूत्रम् (स०)

नामकुमारकथा छन्दशास्त्र चन्द्रलोकालकार (१६२४),

सब स० ।

अविसयत्तकथा (अप०)

मुकुमालचरित्र (प्रा०)

विद्यानुवाद मन्त्रशास्त्र (स०)

भूपालचतुर्विधतिस्तोत्र (म०)

बोबीम (तीर्थकर) ठाणा (प्रा०)

शाकटायन शब्दानुशासनकी टीका कातन्त्ररूपमाला या कातन्त्र,

लघुवृत्ति (३०००) विषयतत्त्व प्रकाश प्रमाप्रमेय—सब स०

त्रिलोकसारकी टीका (स०), अपणासार (स०)

कर्णाटक कादम्बरी नायवर्मनिधण्डु या अग्निधनरत्नमाला,

भाषाभूषण छन्दाम्बुवि (सक ११२), (सब क०)

एलाति (स० नीतिकाव्य) निर्णयमालेनूरैम्बुतु (स०, भृगुराकाव्य)

याप्परगलकारिकै-वत्तिसहित छन्दशास्त्र (स०) ,

बिहारमें जैनधर्म

डा० उपेन्द्र ठाकुर, बोधगया

यह ठीक ही कहा गया है कि जैनधर्म कभी किसी सकुचित दृष्टिका शिकार नहीं बना और उसका दृष्टिकोणशब्दके सहो अर्थमें उदार और उदात्त रहा है। साथ ही, जैनियोंने देशके किसी एक भाग तक ही अपने कार्यकलापोंको सीमित नहीं रखा, प्रायः देशके प्रत्येक कोनेमें वे फैले हुए हैं। उनके अंतिम तीर्थंकर यदि उत्तर बिहार (विदेह अथवा मिथिला) में उत्पन्न हुए थे, तो उन्हें भगव (दक्षिण बिहार) में निर्वाण प्राप्त हुआ, जो मुख्यतया उनका कार्यक्षेत्र भी रहा था। उनके पहले पार्श्वनाथ यद्यपि वाराणसीमें उत्पन्न हुए थे फिर भी तपस्या करने वह भगवके सम्प्रेद शिलार (पार्श्वनाथ पर्वत) पर ही आये। उनसे भी पूर्वके तीर्थंकर नेमिनाथने भारतके पश्चिमी ओर काठियावाड़को अपनी तपस्या, उपदेश एवं निर्वाणका क्षेत्र बनाया था। प्रथम तीर्थंकर आदिनाथने अयोध्यामें जन्म लेकर भी कैलाश पर्वत पर तपस्या की। तात्पर्य यह है कि उत्तरमें हिमालयसे लेकर पूर्वमें भगव और पश्चिममें काठियावाड़ तक इन जैन मुनियों एवं आचार्योंका कार्यक्षेत्र था जो इनकी निरन्तर साधना एवं निर्वाणसे दिग्दिगन्तमें मुखर हो चुका था।

[१]

बौद्धोंकी भाँति जैनधर्मके इतिहासमें भी बिहारकी एक महत्वपूर्ण भूमिका रही है। अन्य क्षेत्रोंकी अपेक्षा बौद्ध धर्म तथा जैनधर्मके विकास एवं प्रचारमें बिहारका अधिक योगदान रहा है। भगवान् महावीर-का जन्म वैशालीमें हुआ था जहाँ उन्होंने बाल्यावस्था तथा जीवनका प्रारम्भिक समय व्यतीत किया था। इस तरह वैशालीकी महत्ता जैनियोंके लिए बड़ी है जो सारनाथ तथा अन्य बौद्ध स्थानोंको चीन, बर्मा तथा अन्य बौद्ध देशोंके लिए है। किन्तु, सबसे बुद्ध बात तो यह है कि ब्राह्मण-ग्रन्थोंमें वैशाली एवं उससे सभी कार्य-कलापोंकी ओर उपेक्षा की गयी है। ७ वीं सदीमें जब ह्वेनसांगने इस भूभागकी यात्रा की तो एक ओर हिंदू देवी-देवताओंके मन्दिर मिले, वही दूसरी ओर अधिकांश बौद्ध-विहारके मात्र भग्नावशेष। कुछ जैन मंदिर अवश्य थे जहाँ काफी सख्यामें निर्ग्रन्थ मुनि वास कर रहे थे। किन्तु, पटना जिला-स्थित पावापुरी (जहाँ महावीरको निर्वाण प्राप्त हुआ था) तथा चम्पापुरी (भागलपुर) की भाँति जैनियोंकी दृष्टिमें भी इस स्थानका वह महत्त्व अभी हाल तक नहीं था और न ही इस भूभागमें किसीने जैन अवशेषोंकी खोजका प्रयास किया। कुछ वर्ष पूर्व इस ओर विद्वानोंका ध्यान आकर्षित हुआ है जिसके फलस्वरूप एक-बार नये मिररेसे इसके सम्बन्धमें गवेषणा-कार्य प्रारम्भ हुए हैं।

भगवान् महावीरके पिता वैशालीके नागरिक थे और माता विदेह अथवा मिथिलाकी कन्या। महावीरके ओजस्वी व्यक्तित्व एवं उपदेशोंके फलस्वरूप वैशाली उस समय जैनमतका सर्वाधिक महत्वपूर्ण केन्द्र बन गयी थी जहाँ देशके कोने-कोनेसे भ्रमणमुनि जाकर साधना करते थे। बारहवें तीर्थंकर वसुपूज्यको चम्पापुर (भागलपुर) में निर्वाण प्राप्त हुआ था और इसीसर्व तीर्थंकर नेमिनाथका जन्म मिथिलामें ही हुआ था। स्वयं महावीरने भी वैशालीमें बारह तथा मिथिलामें ६ वर्षांशुएँ बितायी थी।

१ विस्तृत विवरणके लिये देखिये, लेखककी पुस्तक "स्टडीज इन जैनियज एण्ड बुद्धियज इन मिथिला", अध्याय ३।

जैन ग्रन्थों एवं तत्कालीन अन्य साक्ष्योंके आधार पर यह स्पष्ट है कि जग (भागलपुर), मगध, बज्जि, लिच्छवि क्षेत्र (जिसमें बिदेह भी सम्मिलित था) तथा काशी-कोसल साम्राज्य महावीर के कार्य-क्षेत्र थे जहाँ निर्यन्त्र अनुयायी भगवान् के उपदेशोंके प्रचार-प्रसारमें लगे थे। बौद्ध-ग्रन्थोंसे ज्ञात होता है कि राजवीर, नालम्बा, वैशाली, पाषापुरी तथा सावस्ती (आवस्ती) में ही महावीर तथा उनके अनुयायियोंकी धार्मिक गतिविधि अधिकतम सीमित थी और लिच्छवियों तथा बिदेह-निवासियोंका एक बहुत बड़ा समूह उनका कट्टर अनुयायी बन चुका था। उनके कुछ समर्थकोंका तो तत्कालीन समाजमें बहुत महत्वपूर्ण स्थान था जैसे लिच्छवि सेनाध्यक्ष सिंह अथवा सिंह, सच्चक^२ आदिका। तात्पर्य यह कि अपने युगमें वैशाली तथा बिदेहमें समाजके सभी वर्गों—छोटे अथवा बड़े—पर उनका अद्भुत प्रभाव था जिसके फलस्वरूप जैन 'आर्य देशों'में मिथिला अथवा बिदेहकी भी गणना होती थी। इस प्रकार भारतीय सस्कृतिके उच्च कालमें ही वैशाली और बिदेहकी धर्म तथा दर्शनके क्षेत्रमें पर्याप्त क्वालिटी प्राप्त हो चुकी थी और वहाँके धर्मोपदेशक भगवान् महावीर द्वारा निर्देशित धर्म-मार्ग पर चलनेके फलस्वरूप बौद्धधर्मके अम्युदयके पूर्व ही समस्त देशमें अपना एक विशेष स्थान बना चुके थे।

[२]

अधिकांश विद्वानोंका ऐसा मत है कि बौद्धधर्मकी आंति जैन मत भी ब्राह्मण धर्मके विरुद्ध प्रतिक्रिया एवं असंतोषका परिणाम था, किन्तु तत्कालीन साक्ष्योंका अनुशीलन करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि सामान्यतः ब्राह्मण दार्शनिक जैनियों अथवा जैनमतसे उतनी ईर्ष्या नहीं रखत थे जितनी बौद्धोंसे। यह सही है कि जैनधर्म तथा दर्शनका जो वर्तमान स्वरूप है उसके खण्डा एवं प्रवर्तक भगवान् महावीर थे, किन्तु यह मत उनके अम्युदयके पूर्व भी मौजूद था और उनसे पहले २३ तीर्थंकर हो चुके थे। ब्राह्मण धार्मिक इन तीर्थंकरोंके उपदेशोंसे परिचित थे और बहुधा आपसमें उन लोगोंमें विचारोका आदान-प्रदान भी होता रहता था। इसलिये, शब्दके वास्तविक अर्थमें यह नहीं कहा जा सकता कि जैनमत ब्राह्मण धर्मके विरुद्ध एक विद्रोहके रूपमें पुष्पित एवं फलवित हुआ। जैनमतका बीजारोपण तो बहुत पहले ही हो चुका था, किन्तु महावीरके अम्युदयके बाद इसका पर्याप्त विकास हुआ। यह सही है कि ब्राह्मण दार्शनिकोंने जैन सिद्धान्तोंकी आलोचना की किन्तु उस उग्रता एवं कटुतासे नहीं जो उनके द्वारा की गयी बौद्धमतकी आलोचनामें लक्षित होती है। साथ ही महावीरने भी वेदोंकी सत्ताकी आलोचना अवश्य की थी किन्तु उस रूपमें नहीं जिस तरह बुद्धने की थी। तात्पर्य यह है कि बुद्धोंने धर्मके नाम पर जो आक्रामक नीति अपनायी थी, जैनी उससे अलग रहे। वास्तविकता तो यह है कि 'त्रिवर्ण'—ब्राह्मण, क्षत्रिय तथा वैश्य—को मान्यता प्रदान कर महावीरने अपरोक्ष रूपसे समाजमें परम्परागत जाति-व्यवस्थाको स्वीकार कर ब्राह्मण दार्शनिकोंकी वाग्धारका कुठित कर दिया था।

महावीर एवं बुद्धके समय समस्त उत्तर भारतमें एक ही तरहकी आधिक-धार्मिक स्थिति थी। जाति-व्यवस्था एवं तज्जन्य कुरीतियाँसे तत्कालीन समाजग्रस्त था। पुरोहितवाद समाजके डाँकेको खोलला किये जा रहा था। अपनेको 'भूदेव' कहने वाले ब्राह्मण पुरोहित धर्मके नाम पर समाजके निर्धन वर्गको तबाह किये हुये थे। धर्मके क्षेत्रमें कुरीतियाँ इस हद तक बढ़ गयी थी कि जनक तथा याज्ञवल्क्य—जैसे ऋषियोंकी भी इसके विरुद्ध आवाज उठानी पड़ी जो उपनिषद् ग्रन्थोंसे स्पष्ट है। समाजके अधिकांश वर्ग इससे त्राण पानेके लिये किसी नये मार्गकी प्रतीक्षा कर रहे थे और ठीक ऐसे ही समय मानवताकी दो

१ विनयपिटक।

२ मज्झिमनिकाय।

अथर्व विभूतियों—महावीर और बुद्ध—का भारतीय रमन्च पर जाकिमसि हुआ, और यह स्वाभाविक ही था कि पुरोहितवायसे वस्तु जनसाधारण इनकी ओर आकषित हों और इनके बताये मार्गों पर उत्साह-पूर्वक चलें। इस मीकसे लाभ उठाकर महावीरने कुछ सशोधनोंके साथ पार्श्वके धर्मको लोगोंके समक्ष रखा जो अल्पकालमें ही अपने 'समानता एवं अहिंसाके सिद्धान्तों' के कारण काफी लोकप्रिय हो चला। उनके उपदेश इतने प्रभावोत्पादक थे कि ब्राह्मणोंका एक वर्ग भी प्रवर्णित होकर उनका अनुयायी बन गया। इन ब्राह्मणोंमें अधिकांशतः बुद्धिजीवी थे जिनके अथर्व प्रयाससे यह और भी आगे बढ़ा।

महावीरकी दृष्टिमें ब्राह्मण हो अथवा गूढ़, ओष्ठ हो अथवा नीच—सभी बराबर थे। वह ब्राह्मणको 'जन्मना' नहीं, 'कर्मणा' मान्यता देते थे और उनके अनुसार समाजके सबसे निम्न वर्ग में जन्म लेकर भी एक चांडाल अपनी योग्यतासे समाजमें सर्वोच्च स्थान प्राप्त कर सकता था। ब्राह्मणधर्मकी भांति ही जैन मत आत्माके स्थानान्तरण एवं पुनर्जन्मके अनन्त चक्रसे मुक्ति पानेके सिद्धान्तोंमें विश्वास करता है।^१ किन्तु, इसकी प्राप्तिके लिए ब्राह्मणों द्वारा बताये गये मार्गोंको वह नहीं मानता। इसका लक्ष्य निर्वाणप्राप्ति है, न कि सार्वभौम आत्मामें तादात्म्य स्थापित करना। दोनोंमें अन्तर बहुत कम है जो जातिगत विभेदके कारण है। महावीरने न तो उनका विरोध किया और न ही उनकी सभी वस्तुओंको माना। उनके अनुसार यद्यपि पूर्व जन्मके कृत्योंसे ही मनुष्यका पुनर्जन्म-जैसी अथवा नीची जाति-निर्धारित होती है, फिर भी इस जन्ममें पवित्र एवं धार्मिक आचरण द्वारा कोई भी व्यक्ति निर्वाण अथवा मोक्षके उच्च स्थिर तक पहुँच सकता है। तात्पर्य यह कि तीर्थंकर महावीरके लिए जातिका कोई महत्त्व नहीं था, वह तो चांडाल में भी देवात्माको खोजने थे।

[३]

ससारमें सभी दुःख और विपत्तिसे घिरे हैं, उनसे मुक्तिकी कतई सम्भावना नहीं। इसीलिए उन्होंने समस्त प्राणियोंके उत्थानका मार्ग बताया। जाति-व्यवस्था तो मात्र परिस्थितिगत है और कोई भी धार्मिक पुरुष उचित मार्ग पर चलकर इन बन्धनोंको आसानीसे तोड़ सकता है। मुक्ति किसी वर्ग-विशेष अथवा जाति-विशेषकी धरोहर नहीं है। महावीरने मनुष्य और मनुष्य तथा नर और नारीके बीच जरा भी अन्तर नहीं माना।^२ जैनियोंका ऐसा विश्वास रहा है कि 'जिन' अत्रिय वर्ग अथवा किसी उदात्त परिवार में ही पैदा होते हैं। दूसरे शब्दोंमें, महावीरने युग-युगान्तरसे चली आ रही जाति-व्यवस्था पर परोक्ष रूपसे प्रहार कर भी अपरोक्ष रूपसे उसे मान्यता दी जिसके फलस्वरूप ब्राह्मण-दार्शनिकोंसे उनकी ऐसी मिठन्त नहीं हुई जो बौद्ध दार्शनिकोंसे और, यही कारण है कि जैनमत आज भी अपने पूर्व रूपमें जीवित है जबकि हिन्दू-दर्शनने १२वीं सदी तक आते-आते बौद्धमतका पूर्णतया आत्मसात् कर लिया।

यह उल्लेखनीय है कि जैनधर्मकी रक्षा बहुत कुछ जैनियोंके अनुयासित जीवन एवं सिद्धान्तोंका तत्परतापूर्वक पालनके कारण हुई। ईसासे तीन सौ वर्ष पूर्व भद्रबाहुके समय जैनसधमें जो विभाजन हुआ, उसके बादसे लेकर अब तक उनके प्रायः सभी मूल सिद्धान्त अपरिवर्तित रहे और आज भी जैन सम्प्रदायके अनुयायियोंका धार्मिक जीवन दो हजार वर्ष पूर्व जैसा ही है। किसी भी प्रकारका परिवर्तन स्वीकार न करना जैनियोंकी एक खास विशेषता रही है। बहुतसे तूफान आये और गुजर गये लेकिन यह विशाल वट-वृक्ष अपने स्थान पर अडिग रहा। महावीर एक अद्वितीय व्यक्तित्व थे जो मनुष्यकी आत्मपूर्णताके लक्ष्य पर

१. सेकेड बुक्स आफ दी ट्रस्ट, भाग ३२, पृ० २१३।

२. बी० सी० लॉ०, महावीर, पृ० ४४।

विशेष और देते थे। उन्होंने कभी भी वैसी बातें कहा उपदेश नहीं दिया जिन पर उन्होंने स्वयं व्यवहार नहीं किया हो। अपनी अन्तरात्मा की ज्योतिसे दूसरों के हृदय में ज्योति अगाना ही उनका लक्ष्य था। अभूतपूर्व सहिष्णुता, सर्वस्व त्याग, संन्यासीलता, मानवता, सन्वेदनशीलता, पीडा और त्याग, प्रेम और दया के मानों वह जीवित प्रदीक थे। 'कैम्ब्रिज' की प्राप्ति के पश्चात् वह एक चिरंतन सार्वभौम व्यक्तित्व के रूप में मानवता के समक्ष आये—वह व्यक्तित्व जो विश्व मानवता पर सदा के लिए अपनी अमर छाप छोड़ जाता है।

उच्चतम जीवनका मूलभूत सिद्धान्त अहिंसा है जिसका व्यावहारिक रूप उन्होंने अपने शिष्यों एवं अनुयायियों के समक्ष रखा। मनुष्य हो अथवा जीव-जन्तु सबके प्रति प्रेम और अहिंसा की भावना आवश्यक है। हत्या चाहे बड़ी हो अथवा छोटी—मनुष्य को नीचे गिराती है और उससे जीवन की सार्थकता नष्ट हो जाती है। नैतिकता, निर्वाण अथवा मुक्ति, क्रियावाद (कर्मका सिद्धान्त) तथा स्वाध्याय जैनमत के कुछ ऐसे मूलभूत सिद्धान्त हैं जो सार्वभौम एवं सार्वजनीन हैं और इनके अभाव में मानवता कभी नहीं पनप सकती है। यह ठीक है कि बौद्ध मत की अति जैनमत देश के बाहर लोकप्रिय नहीं हो सका, किन्तु इसके साहित्य, दर्शन, स्थापत्य कला, चित्र-कला तथा मूर्तिकला भारत की ऐसी बरोहर है जो सदा-सर्वदा विश्वमानवता प्यान अपनी ओर आकर्षित करती रहेंगी।

भारतीय दर्शन को जैन दार्शनिकों एवं नैयायिकों की देन किसी से कम नहीं। यह ठीक है कि किसी अशोक अथवा हर्ष जैसे सम्राट् का सरक्षण इस धर्म को प्राप्त नहीं हो सका, फिर भी काशी, मगध, वैशाली, अज, अवन्ति, मल्ल, शुङ्ग, शक-कुषाण तथा कुछ गुप्त शासकों का प्रभय इसे अवश्य मिला जो इनकी प्रगति में काफी सहायक हुआ। राजकीय सरक्षण के अभाव की पूर्ति उस युग के कुछ मूर्ख जैन दार्शनिकों द्वारा हुई, जिसमें सिद्धसेन दिवाकर (५३३ ई० जैन न्याय के प्रवर्तक), समन्तभद्र (६०० ई०), अलकदेव (७५० ई०), पाटलिपुत्र के विद्यानन्द (८०० ई०), प्रभाचन्द्र (८२५ ई०), मल्लबादिन (८२७ ई०), अभयदेवसूरि (१००० ई०), दशरुचि, चन्द्रप्रभ सूरि (११०२ ई०), हेमचन्द्र सूरि (१०८८-११७२ ई०), आगन्द सूरि तथा अमरचन्द्र सूरि (११९३-११५० ई०), हरिभद्र सूरि (११६८ ई०), मल्लिसेन सूरि (१२९२ ई०) आदिके नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इनमें से अधिकांश मगध अथवा बिहार के थे जिन्होंने अपनी अमर कृतियों से जैन साहित्य एवं दर्शन की सभी शाखाओं को पुष्पित एवं फलवित किया और बौद्ध नैयायिक जैसे दिङ्नाग एवं धर्मकीर्ति तथा अशपाद, उद्योतकर, वाचस्पति और उदयन जैसे दुर्द्धर्ष मैथिल दार्शनिकों और मनीषियों के तर्कों का खण्डन कर जैनमत को प्रतिपादित किया। उस समय बौद्ध, जैन तथा मैथिल दार्शनिकों के बीच अक्सर शास्त्रार्थ एवं एक दूसरे के मतों का खण्डन-मण्डन हुआ करता था, किन्तु यह विवाद बौद्ध एवं हिन्दू नैयायिकों के बीच जितना उबलता हुआ करता था, उतना हिन्दू और जैन मनीषियों के बीच नहीं। वास्तविकता तो यह है कि श्रमणमुनि (जैन) तथा वैदिक ऋषि भारतीय इतिहास के प्रारम्भ से ही साथ-साथ चिन्तन-मनन करते आ रहे थे और जब साधारण में उनका एक-सा सम्मान था, यद्यपि उनके आदर्शों एवं मार्गों में काफी अन्तर था। कभी-कभी अपने-अपने आदर्शों की रक्षा के लिए उनके बीच भी कटु विवाद हुआ करते थे, फिर भी ये ऋषि और मुनि सामान्य जनो की दृष्टि में इतने सम्मानित थे कि धीरे-धीरे इनके बीच कोई भी साम्प्रदायिक अन्तर नहीं रह पाया और कालक्रम से इन श्रमणों ने यह भी दावा किया कि वे वास्तव में सच्चे ब्राह्मण थे। जो भी हो, यह तो मानना पड़ेगा कि इन दार्शनिकों का आपसी विवाद भारतीय न्याय दर्शन के लिए बरदान बन गया।^१

१ जर्नल ऑफ दी बिहार रिसर्च सोसाइटी, १९५८, पृ० २, तथा बुद्ध जयन्ती विशेषांक, खंड २।

२ वही, १९५८, पृ० २-३।

साहित्यिक साक्ष्यके अतिरिक्त बिहारमें जैनमतके सम्बन्धमें हमें पुरातात्विक साक्ष्यों—जैसे जैन कला तथा स्थापत्य जिसके अवशेष समस्त उत्तर भारतमें आज भी पाये जाते हैं—से भी पर्याप्त सहमति मिलती है। वास्तवमें भारतीय कलाके जैनियोंकी देन किसीसे कम नहीं है। स्थापत्यकलाके क्षेत्रमें जैन कलाकारोंने जो पूर्णता प्राप्तकी, उसका दृष्टान्त अन्यत्र कहीं भी मिलना कठिन है। यद्यपि बिहारमें जैन कलाके बहुतसे अवशेष प्राप्त हैं, फिर भी यह बड़े खेदकी बात है कि भगवान् महावीरकी जन्मभूमि वैशालीमें कोई ऐसा अवशेष नहीं मिलता जो जैन सबसे सम्बन्धित हो। हाँ, जैन साहित्यमें वैशाली तथा उसके पार्ववर्ती क्षेत्रोंमें तत्कालीन जैन मन्दिरोंके कई उल्लेख मिलते हैं। 'उवासगदसाओ'^१ में ऐसा कहा गया है कि ज्ञात्रिकोंने अपनी निवास-भूमि कोल्लागके निकट एक जैन मन्दिरका निर्माण करवाया था जो 'बुधपलास चिय' (चैत्य) के नामसे विख्यात था। बौद्ध परम्पराकी भाँति ही जैनियोंमें भी अपने तीर्थक्षेत्रोंकी समाधिके ऊपर स्तूप-निर्माणकी परम्परा थी और वैशालीमें जैन मुनि सुव्रतकी समाधि पर उस प्रकारके एक स्तूपका वर्णन मिलता है। इसी प्रकारके एक दूसरे स्तूपका उल्लेख मधुरामें मिलता है जो जैन मुनि सुपार्श्वनाथकी समाधि पर निर्मित हुआ था। वैशालीके स्तूपकी चर्चा 'आवस्यकपूर्ण'^२ में की गयी है जिसमें इस प्रकारके कई प्रसंग आये हैं। अभी हालमें कौशाम्बी तथा वैशालीमें जो उत्खनन हुए हैं उनमें विभिन्न रंगों एव 'चित्रित उत्तरी कृष्ण मृदाभाण्ड' (एन० बी० पी० वेयर) के कई नमूने मिले हैं, जिससे यह स्पष्ट है कि इसी शैलीका जन्म भगधमें ही हुआ था।

'जौपपातिक-सूत्र' में चम्पा नगरके उत्तर-पूर्व स्थित आश्रमालवनमें जिस पूर्णभद्र चैत्यका उल्लेख मिलता है वह अत्यन्त प्राचीन तथा अपने ढगका निराला था जिसके वर्णनसे जैन कलाकारोंकी स्थापत्य कला सम्बन्धी दक्षता पर पूर्ण प्रकाश पड़ता है। अभी हालमें वैशालीमें भगवान् महावीरकी एक पाल-कालीन मूर्ति मिली है जो वैशाली गढके पश्चिम-स्थित एक मन्दिरमें प्रतिष्ठापित है जहाँ भारतके कोने-कोनेसे जैनी श्रद्धाबन्त हो अपने 'जैन' की पूजा करने बड़ी संख्यामें प्रत्येक वर्ष, विशेषकर भगवान् महावीरकी जयन्तीके अवसर पर, वहाँ जाते हैं। यह स्थान एक पवित्र जैन तीर्थ स्थल हो चला है। वेणु-सरायका जयमगलगड भी जैनियोंका एक प्राचीन स्थान माना जाता है, यद्यपि इसकी पुष्टिमें अभी तक कोई ठोस पुरातात्विक साक्ष्य प्राप्त नहीं हो सका है। कहा जाता है कि मौर्य शासक सम्प्रतिने बहुतसे जैन मन्दिरोंका निर्माण करवाया था, किन्तु खेद है कि अभी तक उसके कोई भी अवशेष प्राप्त नहीं हो सके हैं।

अगदेश (आधुनिक भागलपुर) का मदार पर्वत जैनियोंका एक पवित्र स्थान माना जाता है, कारण यही पर बारह्वे तीर्थंकर वसुपूज्यनाथने निर्वाण प्राप्त किया था। इस पर्वतका शिखर अत्यन्त पवित्र माना जाता है और लोगों का ऐसा विश्वास है कि यह भवन श्रावकोके लिये निर्मित किया गया था जिसके एक प्रकोष्ठमें आज भी एक 'चरण' रखा हुआ है। यहाँ पर कुछ ओर जैन अवशेष मिले हैं। भागलपुरके निकट कर्णगढ़में भी जैनधर्मसे सम्बन्धित अवशेष मिले हैं और यहाँके प्राचीन दुर्गके उत्तर एक जैन बिहारका भी उल्लेख मिलता है।

दक्षिण बिहारकी अपेक्षा उत्तर बिहार (मिथिला) में जैन पुरातात्विक अवशेष, जिनका वर्णन ऊपर किया जा चुका है, बहुत कम मिलते हैं। किन्तु, यदि विभिन्न ऐतिहासिक स्थलों पर उत्खनन किये जायें तो

१. गुएरिनोत, ल रिलिजन जैन, पृ० २७९।

२. होएनसे, भाग १, पृ० २।

३. विनवास-कृत, 'आवस्यकपूर्ण' (६७६ ई०), पृ० २२३-२७, ५६७।

उत्त भूभागमें भी अनेक जैन स्थल मिलेंगे, इसमें जरा भी मन्देह नहीं। मध्य भारत, उत्तर प्रदेश तथा बिहारमें अनेक जैन धर्मस्थल प्राप्त हुई हैं और जारों काश्य मूर्तियाँ पवित्री भारतकी स्थानीय कला-शैलीमें मिली हैं जिसके अध्ययनसे ज्ञात होता है कि राजस्थानकी भाँति ही बिहार तथा बंगालमें भी जैनियोंकी अपनी उत्कृष्ट कला-शैली थी।

उत्तर बिहारके विपरीत दक्षिण बिहारमें जैन कलाके कुछ उत्कृष्ट नमूने मिलते हैं। प्रसिद्ध कला-मर्मज्ञ पर्सी श्राउनने यह ठीक ही कहा है कि जैन कलाकारोंने कुछ विशेष पर्वतो ('Mountains of Immortality') का चयन कर उनके शिखरों पर मन्दिरों तथा स्तूपोंका निर्माण कर उन्हें कला जगत्में अमर कर दिया। इन पर्वतीय प्रदेशोंको 'मंदिर नगर' कहना कोई अत्युक्ति नहीं होगी। इनमें से प्रत्येक मंदिर अथवा 'तीर्थ' सदियोंके अद्यापुर्ण अध्यवसायके जीवित प्रतीक हैं जो किसी भी दृष्टिसे विलक्षण और बेजोड़ कहे जा सकते हैं।^१ बाहे पादर्वनाथ पर्वतके मंदिर हो अथवा राजगीरके, ये अपन आप में एक पवित्र नगर हैं जो भवनेके दृश्यको प्रथम दृष्टिमें ही अद्भुत परिपूर्ण कर देते हैं। साहाबाद जिलेमें तो 'धर्मचक्र' भी पाये गये हैं। ठीक यही बात हजारीबागके कुलुहा पर्वतके साथ भी है। यहाँ जैन तीर्थंकर शीतलनाथका जन्म हुआ था और यहाँ दिगम्बर सम्प्रदायकी काकी मूर्तियाँ मिली हैं। यहाँ पर पत्थरोंको तराश कर जो दस दिगम्बरी मूर्तियाँ गड़ी गयी हैं उन्हें लोग पाँचों पादव तथा उनके दानोंकी मूर्तियाँ भी मानते हैं, जो तर्कसंगत नहीं जँचता। इसी प्रकार छोटा नागपुरका मानभूमि जिला भी किसी समय जैनधर्मका एक महान केन्द्र था। जैन पुरातत्त्वके जितने अवशेष यहाँ प्राप्त हुए हैं, समस्त भारतके किसी भी स्थानमें अभी तक इतने नहीं मिले हैं। प्राचीन कालमें बगल अथवा बिहारसे उड़ीसा जानेके लिये मानभूम होकर ही लोगोंको जाना पड़ता था।

उड़ीसा-स्थित लखगिरि पर्वतकी गुफाओंमें जैनियोंके विलक्षण पुरातत्विक अवशेष मिले हैं। उड़ीसा-का प्रसिद्ध सम्राट् बलरवल गया-स्थित बराबर पहाड़ियों तक आया था और मानभूमके माध्यमसे ही बिहार और उड़ीसाके बीच उस समय सम्पर्क स्थापित था। मानभूमसे इतनी प्रचुर मात्रामें जैन अवशेषोंकी प्राप्तिके पीछे यह भी एक कारण हो सकता है। जैनसागके अनुसार यहाँके बारामुम परगनाके 'बडा बाजार' नामक स्थान तक भगवान् महावीर भ्रमण करने आये थे। बलरामपुर, बोराम, चदनकिमारी, पकबीरा, बुधपुर, दारिका, चर्रा, दुल्मी, देवली, भवानीपुर, अनई, कटरासगड, चेचगाँवगड आदि छोटा-पुरके अनेक स्थानोंमें जैन अवशेष भरे पड़े हैं जिनका जैनधर्मके इतिहासमें अपना एक खास महत्त्व है।^२ ठीक इसी प्रकार गया, साहाबाद, भागलपुर, पटना, मुजफ्फरपुर आदि स्थानोंमें भी जैन अवशेष पाये जाते हैं जिनकी चर्चा ऊपर की जा चुकी है और जिनका सम्यक् अध्ययन, बिहारमें जैनधर्मके वास्तविक स्वरूप एवं उसके प्रचार-प्रसारको जाननेके लिये अत्यन्त आवश्यक है। इस दिशामें अभी हालमें डा० राजाराम जैनने अपने लघुग्रन्थ 'भ्रमण साहित्यमें वर्णित बिहारकी कुछ जैन तीर्थ भूमियाँ' द्वारा स्तुत्य प्रयास किया है।^३ किन्तु यह तो विशाल सागरमें मात्र एक बिन्दुकी भाँति है।^४

१ पर्सी श्राउन, 'इंडियन आर्किटेक्चर' (दी टेम्पुल सीटीज आफ दी जैन्स)।

२ विशेष विवरणके लिये देखिये, पी० सी० रायचौधरी, 'जैनज्म इन बिहार'।

३ गया जिला भगवान् महावीर २५०० ब्रा निर्वाण-महोत्सव सणोष्ठी सचालन समिति द्वारा १९७५ ई० में प्रकाशित।

४ इस सम्बन्धमें विशेष विवरणके लिये देखिये, श्रीरामलाल जैन-कृत 'भारतीय संस्कृतिमें जैनधर्मका योगदान।'।

इस प्रकार हम देखते हैं कि इस धर्म की आधार भूमि उत्पत्ती ही जातीय है जितनी वैदिक परम्परा, जिसका सबसे बड़ा प्रमाण ऋग्वेदमें उल्लिखित केशी जैसे वातावसा भूमियोंकी साधना है जिससे यह स्पष्ट है कि वे वैदिक ऋषियोंसे तो पृथक् थे, किन्तु अमण भूमियोंसे अभिन्न थे। इसके अतिरिक्त केशी तथा तीर्थंकर ऋषभदेवका एकत्व भी हिन्दू और जैन पुराणोंसे सिद्ध होता है।

वैशाली तथा विदेहसे प्रारम्भ होकर मगध, कोशल, तथाशिला और सौराष्ट्र तक यह ध्रम धर्म फैला और इसके अन्तिम तीर्थंकर महावीरने छठी सदी ई० पू० में इसे सुव्यवस्थित रूप देकर देश-व्यापी बना दिया। साथ ही उसने उत्तर और दक्षिण भारतके विभिन्न राजवंशों तथा तत्कालीन समाजकी प्रभावित किया और अपने आंतरिक गुणोंके कारण समस्त देशमें आज भी अपना अस्तित्व उसी प्रकार सुरक्षित रखे हुए है। साहित्यके अतिरिक्त इस धर्मने गुफाओं, स्तूपों, मंदिरों, भूमिंतियों, चित्रों एवं ललितकलाके माध्यमसे न केवल लोकका नैतिक व आध्यात्मिक स्तर उठाने का प्रयास किया है, बल्कि देशके विभिन्न भागोंको इसने अपने सौन्दर्यसे मज्जाया है और, इस सांस्कृतिक योगदानसे बिहारका अपना विशेष स्थान रहा है। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, २४ तीर्थंकरोंमेंसे २२ तीर्थंकरोंने इसी भूमिमें निर्वाण-प्राप्ति की जिनमेंसे २० तीर्थंकरोंने हजारीबाग जिलेके सम्मेलिश्वर (पारसनाथ पर्वत), १२ वें तीर्थंकर वसुपूज्यने चम्पापुरी तथा अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीरने नालान्दा जिला-स्थित पावापुरीमें निर्वाण प्राप्त किया। इनके अतिरिक्त १९ वें तीर्थंकर मल्लिनाथ तथा २१ वे तीर्थंकर नेमिनाथका जन्म विदेह अथवा मिथिलामें हुआ था जबकि २० वे तीर्थंकर मुनिसुव्रतनाथ राजविरिमें तथा २४ वें तीर्थंकर महावीर वैशालीके कुण्डग्राममें पैदा हुए थे।

सुप्रसिद्ध जैन ग्रन्थ "तत्त्वार्थसूत्र" का प्रणयन स्वनामधेय जैन सारस्वत उमास्वाति द्वारा पाटलिपुत्र में ही हुआ था। जैन धर्म तथा दर्शनके क्षेत्रमें इसका महत्व इसी बातसे आका जा सकता है कि इस पर अब तक पाँच-छ ठीकाणें लिखी जा चुकी हैं। यह ठीक ही कहा गया है कि बीता, बाइबिल, कुरानशरीफ एवं गुल्फग्रन्थ साहित्यका जो महत्व हिन्दुओं, ईसाइयों, मुसलमानों और सिक्खोंके लिए है, वही "तत्त्वार्थसूत्र" का जैनियोंके लिए है। साथ ही पाटलिपुत्रमें ही जैन-परम्पराके अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहुका निवास-स्थान था। भारतके प्रथम ऐतिहासिक राजवंशके सत्यापक चन्द्रगुप्त जैनधर्ममें दीक्षित हुए कि नहीं, यह विवादास्पद है, किन्तु यह तो निर्विवाद है कि पाटलिपुत्रके शासक नन्दराज (लगभग चौथी सदी ई० पू०) आदि तीर्थंकर ऋषभदेवके महान् उपासक थे जो कलिंग-सम्राट् खारवेलके हाथीगुफा अभिलेखसे स्पष्ट है। बौद्ध मतके प्रति अधिक श्रुकाव होते हुए भी सम्राट् अशोकने बराबरकी पहाड़ियों पर आजीविको एवं निर्ग्रन्थ (दिगम्बर जैन) साधुओंके लिए गुफाओंका निर्माण कर उन्हें हर प्रकारका संरक्षण प्रदान किया। वास्तवमें बिहारके इतिहास में यह एक गौरवोज्ज्वल, स्वर्णिम अध्याय है।

जैन संस्कृत एवं प्राकृत साहित्य के अनुशीलनसे पता चलता है कि किस प्रकार उसमें विगत २५०० वर्षोंके बिहारके जन-जीवनका सर्वांगीण चित्र मिलता है। "स्थानागसूत्र के अध्ययनसे एक बहुत ही मनो-रञ्जक बात सामने आती है कि देशके अन्ध भागोंके निवासियोंकी अपेक्षा "मगध देशके निवासी अधिक चतुर एवं बुद्धिमान हुआ करते थे। वे किसी भी विषयको संकेत मात्र से समझ लेते थे जबकि कोशलके निवासी इसे देखकर ही समझ पाते थे और पाचाल देशवासी उसे आधा सुनकर तथा दक्षिण देशवासी उसे पूरा-पूरा समझ पाते थे। (३।१५२)।" एक ओर जहाँ जैन साहित्यमें मगध-निवासियोंकी प्रशंसा की गयी है, वहीं दूसरी ओर ब्राह्मणोंने मगध देशको पाप-भूमि बताकर वहाँ यात्रा करना भी निषिद्ध बताया है। स्पष्ट है कि तद्वर्तमान धर्म सम्बन्धी सैद्धांतिक मतभेद ही इसके पीछे काम कर रहा था। ●

मध्यप्रदेशमें जैनाचार्योंका विहार

डा० विद्याधर जोहरापुरकर, जबलपुर

मध्यप्रदेशमें जैनधर्म

वर्तमान मध्यप्रदेश नवम्बर १९५६ में अस्तित्व में आया और इसमें ब्रिटिशयुगके मध्यप्रान्त व बरार क्षेत्र के महाकोशल एव छत्तीसगढ़-क्षेत्र, विन्ध्य-क्षेत्रके छत्तीस राज्य, भोपाल राज्य तथा मालव और म्वालियर क्षेत्रके अनेक राज्य समाहित हुये हैं। यह क्षेत्रफलकी दृष्टिसे भारतका सबसे बड़ा राज्य है और वस्तुतः ही भारतका मध्य हृदय स्थल है। भारतीय राजनीति और सांस्कृतिक इतिहासमें इस क्षेत्रका मौलिक तथा अमूल्य योगदान है। इस क्षेत्रके प्रत्येक महत्त्वपूर्ण भागमें जैनधर्मके अनुयायी पाये जाते हैं। इससे इस क्षेत्रके जैन सस्कृतितसे प्रभावित होनेका अनुमान लगाया जाता है। यह अनुमान तब पुष्ट हो जाता है जब हम यह देखते हैं कि इनके मालव, विदिशा, सोनागिर, दणपुर, म्वालियर, पपौरा, अहार, खजुराहो, छतरपुर, दमोह, आदि क्षेत्रोंमें अनेक पुरातात्विक महत्वके जैन अवशेष मिलते हैं जिनका अनेक विद्वानोंने अधिकृत अध्ययन किया है। इस क्षेत्रमें जैनधर्मके प्रचार-प्रसार और प्रभावके कार्यमें अनेक श्रेष्ठियों एव राजाओंके अतिरिक्त अगणित जैनाचार्योंने भी योगदान किया है। इस योगदानका स्फुट विवरण ही अनेक स्थलों पर मिलता है। इन योगदानके महत्त्वकी दृष्टिसे रखते हुये मैं इस लेखमें इन क्षेत्रोंमें ५०० ई० पू० से उन्नीसवीं सदीके बीचके चौबीस वर्षोंमें विवरण करने वाले या विकास करने वाले कुछ आचार्योंकी विवरणिका दे रहा हूँ जिससे भावी शोधार्थी इस क्षेत्रमें काम करनेके लिये प्रेरणा प्राप्त करें और मध्यप्रदेशमें जैन सस्कृतिके विकास मूल्यांकित करें। अपनी सीमाको देखते हुये मैंने यहाँ कुछ प्रमुख क्षेत्रोंका विवरण ही दिया है, अन्य क्षेत्रोंके विषयमें सामग्री एकत्रकी जा रही है।

महावीर-निर्वाणके एक हजार वर्ष

भगवान महावीरके निर्वाणके बाद प्रथम दो शताब्दियोंमें मध्यप्रदेशमें जैन आचार्योंके विहारका कोई स्पष्ट वर्णन प्राप्त नहीं होता। तदनन्तर आचार्य भद्रबाहुने उज्जयिनीमें विहार किया, वहाँ राजा चन्द्रगुप्त ने उन समीका सम्मान किया और बादमें उनके मचने दक्षिणमें विहार किया। ऐसा वर्णन हरिवंशाचार्यके बृहत्कथाकोशमें^१ उपलब्ध है।

आचार्य भद्रबाहुके प्रशिष्य आचार्य सुहस्तिने उज्जयिनीमें विहारका और वहाँके श्रेष्ठी अवन्ति मुकुमार द्वारा उनसे दीक्षाग्रहणका वृत्तान्त राजसेखर सूरिके प्रबन्धकोशमें^२ मिलता है। आचार्य कालकके उज्जयिनीमें विहारका और वहाँ अत्याचारी राजा गर्दभिमल्लके विनाशका वृत्तान्त प्रभावचन्द्राचार्यके प्रभावक-चरित^३ में तथा अन्यत्र भी प्राप्त होता है। इन ग्रन्थके अनुसार आचार्य व्रजका जन्म भी अवन्ती प्रदेशमें हुआ था तथा उन्होंने उज्जयिनीमें आचार्य भद्रगुप्तके दशपूर्व ग्रन्थोंका अध्ययन किया था। इस बातका भी

१ जैनशिलालेखसमूह, भा० १ प्रस्तावना, पृ० ५७

२ प्रबन्धकोश (कोर्यस सभा सस्करण), पृ० ३८

३. प्रभावकचरित (निर्णयसागर सस्करण), पृ० ३८, पृ० ११४

उल्लेख पाया जाता है कि आचार्य बज्जके शिष्य आचार्य रक्षितका जन्म बंधपुर (मंदसौर) में हुआ था तथा विद्याभ्ययन उज्जयिनीमें हुआ था। आचार्य समतभने भी माकवा और बिदिशा क्षेत्रमें बिहार किया था, ऐसा वर्णन भवणवेलगोलके मल्लिषेणप्रशस्ति नामक शिलालेख में है। आचार्य सिद्धसेनके भी उज्जयिनीमें बिहार, राजा विक्रमादित्य द्वारा उनके सम्मान और द्वारिचिका रचनाकी कथाएँ प्रभावकचरित्र, प्रबंधकोश आदिमें प्राप्त हैं।

विदिशाके निकट उदयगिरिकी एक पार्श्वनाथ मूर्तिकी प्रतिष्ठापना आचार्य भद्रकी परम्पराके आचार्य गोसमिके शिष्य शंकर मुनि ने सन् ४२६ में की थी, ऐसा बहूकिलालेख से ज्ञात होता है। विदिशासे ही प्राप्त एक अन्य जिन मूर्तिकी प्रतिष्ठापना रामगुप्तके राज्यकालमें आचार्य सर्वसेन की थी, ऐसा उसके पादपीठके लेखसे ज्ञात होता है।

आठवींसे दसवीं सदी—गोपाचल (ब्यालियर) में राजा आम (नागभट) द्वारा निर्मित जिन मंदिर की प्रतिष्ठा आचार्य बप्पभट्टिने की थी, ऐसा प्रबंधकोशसे ज्ञात होता है। आमके पीत्र भोजके आमत्रण पर बप्पभट्टिके मुकुबधु नन्नसूरि गोपाचल पधारे थे। यह भी इस सम्बन्धमें उल्लिखित है।^१

सन् ७८४ में आचार्य जिनसेनने हरिवंशपुराणकी रचना वर्धमानपुरमें की थी। एक मतेके अनुसार उज्जयिनीके निकटवर्ती नगर बदनावरका ही पुराना नाम वर्धमानपुर था। हरिवंशाचार्यके बृहत्कथाकोशकी रचना भी इसी नगरमें सन् ९३२ में हुई थी।^२

आचार्य देवसेन ने धारा नगरमें सम्वत् ९९० में धर्मनसारकी रचना की। इसी अन्तिम गाथाओंमें स्थल-कालका उल्लेख है। अजुराहोके शान्तिनाथ मंदिरके स्थापनालेखने जो सन् ९४४ का है राजा धन द्वारा सम्मानित श्रेष्ठी पाहिलके साथ महाराजगुरु वासवचन्द्रका भी उल्लेख है। आचार्य अनिमित्तगतने सुभावितरत्नसदोहकी रचना सन् ९९३ में राजा मुँजके राज्यमें की थी। इनके सन् १०१६ में रचित पञ्चसग्रहका रचनास्थान मसूतिकापुर (धारके पास मसोद ग्राम) उल्लिखित है।^३

ग्यारहवीं शताब्दी—प्रभावकचरितमें बताया गया है कि आचार्य महासेनने सिन्धुराजके मंत्री परपटके आग्रहसे प्रद्युम्नचरित महाकाव्यकी रचना की।^४ इसीके अनुसार आचार्य वर्धमानने धारा नगरमें बिहार करते हुये जिनेश्वरको सूरिपद प्रदान किया था। जिनेश्वरके शिष्य अभयदेवसूरिका जन्म भी धारामें ही कहा गया है। इनकी परम्परा खरखरगच्छके नामसे प्रसिद्ध हुई। उत्तराध्ययन टीकाकर्ता बादिबेताल शान्तिसूरि, महाकवि बनपालने गुह महेश्वरसूरि तथा नामेयनेमिद्विसन्धान काव्यके रचयिता सूर्याचार्यका धारा नगरमें बिहार और राजा भोज द्वारा उनके सम्मानका वृत्तान्त भी प्रभावकचरितमें मिलता है।

अपभ्रंश कथाकोश के रचयिता श्रीचन्द्रके कथनानुसार उनके गुल्फे प्रगुह आचार्य श्रुतकीर्ति राजा भोज द्वारा सम्मानित हुये थे। उन्हें गाणेश राजा द्वारा भी सम्मान प्राप्त हुआ था इससे प्रतीत होता है कि

१ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० १, प्रस्तावना, पृ० १४१

२ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० २, पृ० ५७

३ जैनसाहित्य और इतिहास, (प्रेमीजी), पृ० ११७

४ प्रबन्धकोश, पृ० ८४ (८-) जैन साहित्य और इतिहास, पृ० १४७, २७९, ४१२

५. जैनशिलालेखसंग्रह, भा० २, पृ० १९०

६ प्रभावकचरित, पृ० २६३, २६७, २१८, २२४

७ जैनग्रन्थ प्रशस्तिग्रह (परमानन्दजी), भा० २, पृ० ७

हाल (नबलपुर) क्षेत्रों की जनता विह्वल हुआ होता।^१ इसी प्रकार ग्वाल्मीरके समीप बूबकुम्हसे प्राप्त एक शिलालेख सन् १०८८ का है जिसमें कहते हैं कि मंदिरकी प्रतिष्ठापना आचार्य विजयकीर्ति द्वारा हुई करवाई गई है।^२ लेखके अनुसार विजयकीर्तिके मुख आचार्य शान्तिवर्णेने राजा भोजकी सभामें सम्मान प्राप्त किया था।^३

आचार्य प्रभाकरने राजा भोज और उनके उत्तराधिकारी जयसिंहके राज्यमें न्यायकुमुदचन्द्र और प्रमेयकमलमार्तण्ड नामक महत्त्वपूर्ण शायकी रचना की। आचार्य नयनरिन्दने राजा भोजके राज्यकालमें धारा नगरमें सन् १०४४ में अपभ्रंश काव्य सुदर्शनचरितकी रचना की। इनकी दूसरी रचना संकलनविधिविधान काव्य श्री भोजके ही राज्यमें पूर्ण हुई थी।^४

सन् १०१३ में श्रीचन्द्र आचार्यने धारामें आचार्य सागरसेनसे अध्ययन कर पुराणसारकी रचना की तथा यही दस वर्ष बाद उत्तरपुराण टिप्पणकी रचना की। इनका पद्यपुराण टिप्पण भी भोजके ही राज्यकालमें सन् १०३० में लिखा गया।^५

बिजियाके समीप बबोहके जिन मन्दिरके द्वार पर प्राप्त सन् १०५७ के लेखमें आचार्य उभयचन्द्र का तथा सन् १०७८ के लेखमें मंत्रवादी आचार्य देवचन्द्रका नाम उल्लिखित है।^६ इसी प्रकार श्रवण-बेलगोळ के सन् १११५ के एक शिलालेखसे गोलाचार्यका परिचय मिलता है। ये बंदेल वंशके राजकुमार तथा गोल्ल प्रदेशके स्वामी थे तथा किसी कारणसे विरक्त होकर मुनि हुये थे। इनका मूलस्थान बुन्देलखण्ड का उत्तरी क्षेत्र प्रतीत होता है। लेखमें इनके प्रशिष्यके प्रशिष्य मेवचन्द्रके समाधिमरणका वर्णन है।^७

जबलपुरसे ४० मील दूर बहुरीबन्धमें एक भव्य शान्तिनाथ मूर्तिकी स्थापना आचार्य सुभट्टने सन् ११३० में लगभग राजा गयार्णके राज्यकालमें की थी, ऐसा उसके पादपीठलेखसे ज्ञात होता है।^८

बारहवींसे चौदहवीं शताब्दी—बडवानीके समीप बूलिगिरि पर्वत पर प्राप्त सन् ११६६ के दो लेखोंमें आचार्य रामचन्द्रका वर्णन है। इन्होंने वहाँ इन्द्रजित् केवलीका मन्दिर बनवाया था। प्रबन्धकोश में आचार्य विशालकीर्ति और उनके अनेक बादोंमें विजय प्राप्त करने वाले शिष्य मदनकीर्तिके उज्जयिनीमें बिहारका वर्णन प्राप्त होता है। मदनकीर्तिकी शासनचतुस्त्रिंशिकामें मालवाके तीन स्थान-धाराके नवखंड पार्वनाथ, मंगलपुरके अभिनन्दन और बृहत्पुर (बडवानी) के बडे देव (बावनगजा) का वर्णन भी है।

लजपुराहोंके दो मूर्तिलेखोंमें, जिनका समय बारहवीं सदीमें अनुमानित है, भट्टारक आन्नन्दिका नाम उल्लिखित है। यहाँके एक भव्य मूर्तिलेखमें दुर्लभमन्दिर-रविचन्द्र-सर्वनन्दिकी आचार्य परम्परा भी उल्लिखित है। यही के सन् ११५८ के एक मूर्तिलेखमें आचार्य राजनन्दिके शिष्य भानुकीर्तिका नाम भी उल्लिखित है।^९ विशालकीर्ति और मदनकीर्तिका वर्णन धाराके समीपवर्ती मलकच्छापुर (नालछा) के महापण्डित

१. जैनशिलालेखसंग्रह, भाग २, पृ० ३४५

२. जैनसाहित्य और इतिहास, पृ० २९०, २८७

३. जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० २, पृ० ३

४. जैनशिलालेख संग्रह, भा० १, १४२

५. जैनशिलालेख संग्रह, भा० ४, पृ० १४७

६. जैनशिलालेख संग्रह, भा० ३, पृ० १४३

७. प्रबन्धकोश, पृ० १३१

८. जैन साहित्य और इतिहास, पृ० ३४७

९. जैनशिलालेखसंग्रह, भाग ४, पृ० ४०, ४७

आशाचरकी प्रथमप्रशस्तिवर्षों में भी मिलता है। मयमकीर्तिने उनकी प्रशंसा की थी और विद्यालकीर्तिने उनसे न्यायशास्त्र पढ़ा था। आशाचरने आचार्य महावीरसे चारों प्रमाणशास्त्र और व्याकरणशास्त्र पढ़ा था। आचार्य सागरचन्द्रको शिष्य विनयचन्द्रके आग्रहसे उन्होंने इष्टोपदेशटीका लिखी थी। उनके प्रशंसकोंमें भुनि उदयसेनका नाम भी उल्लिखित है।¹

तपायच्छकी भुवविश्वयंति ज्ञात होता है कि नव्य कर्मग्रन्थोंके रचयिता देवेन्द्रसूरि (स्वर्गदास सन् १२७०) और उनके शिष्य विद्यालम्बका बिहार उज्जयिनीमें हुआ था। विद्यालम्बके गुरुबन्धु धर्मधोपसूरिके उज्जयिनी और मण्डपदुर्ग (माण्डव)में बिहारका बर्णन भी इनमें मिलता है।²

पावागिरि (ऊन)के सन् १२०१ के एक मूर्तिलेखमें प्रतिष्ठापक आचार्य देशान्धिका नाम उल्लिखित है।³ इसी प्रकार सोनागिरिके सन् १२१५ के एक मूर्तिलेखमें प्रतिष्ठापक आचार्य धर्मचन्द्रका नाम उल्लिखित है।⁴

प्रशस्तिपत्रोंके अनुसार जब आचार्य कमलभद्र मालवामें सलखणपुरमें बिहार कर रहे थे, तब सन् १२३० में दामोदर कविने उनके साम्निध्यमें नेमिनाथचरितकी रचना की थी।⁵ बड़वानीके निकट बूलगिरि पर्वतकी एक जिनमूर्तिके सन् १३१२ में लेखमें⁶ प्रतिष्ठापक आचार्य शुभकीर्तिका नाम प्राप्त होता है। धनपाल कविके बाहुबलिचरित (सन् १३९८) के अनुसार उनके गुरु आचार्य प्रभाचन्द्रने अन्य अनेक नगरोंके साथ चारा नगरमें भी बिहार किया था।⁷

पन्द्रहवीं-सोलहवीं शताब्दी—आचार्य गुणकीर्तिके उपदेशसे म्वालिबरमें कवि पद्मनाभ कायस्थने सन् १४०५ के करीब यशोधरचरितकी रचना की थी।⁸ यही आचार्य यश कीर्तिने सन् १४३० में भविष्यदत्त कथा और सुकुमारचरितकी प्रतियाँ लिखाई थी। यही पर उन्होंने स्वयंभूचरित अरिष्टनेमिचरितका जीर्णोद्धार भी किया था। म्वालिबरमें ही आचार्य गुणभद्रने सन् १४५० के करीब अनन्तव्रतकथा आदि पन्द्रह कथाओंकी रचना की थी।⁹ इसी प्रकार आचार्य जिनचन्द्र द्वारा सन् १४५७ में और आचार्य सिंह-कीर्ति द्वारा सन् १४७४ में म्वालिबरमें जिनमूर्तिप्रतिष्ठापहोस्तव सम्पन्न कराये गये थे।¹⁰ आचार्य श्रुत-कीर्तिने दमोहके निकट जेरहुदमें सन् १४५७ में हरिचणपुराणकी रचना पूर्ण की थी।¹¹

सुरतके आचार्य देवेन्द्रकीर्तिने अन्य अनेक स्थानोंके समान अबती (मालवा)में भी प्रतिष्ठायेँ करवाई थीं, ऐसा उनकी परम्पराकी पट्टाबलीसे ज्ञात होता है। इसी पट्टाबलीके¹² अनुसार उनके प्रशिष्य आचार्य

१ पट्टाबली समुच्चय (दर्शनविजयपी), भा० १, पृ० ५७, ६०

२ अनेकान्त वर्ष १२, पृ० १९२

३ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ४, पृ० ५९

४ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० २, पृ० १३९

५ अनेकान्त, वर्ष १२, पृ० १९२

६ अनेकान्त, वर्ष ७, पृ० ८३

७ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० १, पृ० ४

८ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह भा० २, पृ० ८३, ११२

९ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ५, पृ० ८२, ८४

१० जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० २, पृ० १२२

११ भट्टारकसम्प्रदाय पृ० १६९

१२ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० १, पृ० १७

यल्लिभूषणने श्री मल्लव और आलियरमें बिहार किया था। इन दोनोंका समय पन्द्रहवीं सदी की उत्तरार्ध है। इसी समय ब्राह्मण कमलकीर्तिने सोनागिरिमें आचार्य बुधचन्द्रको पट्टाधीश बनाया था, ऐसा कवि रघुके हरिवंशपुराणसे ज्ञात होता है।¹

आचार्य सिद्धन्दि मालव प्रदेशमें कार्यरत थे। ऐसा श्रुतसागरकृत यशस्तिलकचन्द्रिकाकी अन्तिम प्रशस्तिते ज्ञात होता है।² नेमिदत्तकृत श्रीपालचरित्र (सन् १४२८)में भी यह उल्लेख है। सोनागिरिके सन् १४४३ के एक मूर्तिलेखसे प्रतिष्ठापक आचार्य यश सेनका परिचय मिलता है। यही के सन् १६०६ के एक अन्य मूर्तिलेखमें आचार्य यशोनिधिका नाम उल्लिखित है।

सत्रहवीं शताब्दी—आचार्य धर्मकीर्तिने सन् १६१२ में मालवामें पद्मपुराणकी रचना की थी। इन्हींके हरिवंशपुराणकी प्रशस्तिके अनुसार इसके गुरु आचार्य ललितकीर्तिका भी मालवामें बिहार हुआ था। ललितकीर्तिका सन् १६१८ का एक मूर्तिलेख राणोद (सिवपुरीके समीप) तथा धर्मकीर्तिका सन् १६२४ का एक मूर्तिलेख सोनागिरिमें प्राप्त हुआ है।³ वहाँके सन् १६१४ के एक मूर्तिलेखमें आचार्य लक्ष्मीनेन प्रतिष्ठापकके रूपमें उल्लिखित है। आचार्य केशवसेनने सन् १६३१ में मालवामें कर्णभूतपुराणकी रचना की थी। इनकी और आचार्य विश्वकीर्तिकी चरणपादुकायें सोनागिरिमें ही सन् १६४४ में स्थापित हुई थी। यही के सन् १६५१ तथा सन् १६९० के लेखोंसे आचार्य विश्वभूषण द्वारा वहाँ मन्दिर निर्माण और मूर्तिस्थापनाका पता चलाता है।⁴ इसी प्रकार पपीराके सन् १६५१ के तथा अहारके सन् १६५३ के मूर्तिलेखोंसे प्रतिष्ठापक आचार्य सकलकीर्तिका उल्लेख है।⁵ यह भी पता लगता है कि आचार्य सुरेन्द्रकीर्तिने आलियरमें सन् १६८३ में रचित कथाकी रचना की थी।⁶

अठारहवीं सदी—सोनागिरिके विभिन्न मूर्तिलेखोंसे ज्ञात होता है कि वहाँके प्रतिष्ठापक आचार्य और उनके ज्ञात वर्ष निम्न प्रकार हैं कुमारसेन और देवसेन, १७०३, वसुदेवकीर्ति, १७५५, महेन्द्रभूषण और देवेन्द्रकीर्ति, १७३२, देवेन्द्रभूषण, १७८० एवं महेन्द्रकीर्ति, १७९९।⁷

मानपुरा (जिला मन्सौर)में सन् १७३० में आचार्य देवचन्द्र पट्टाधीश हुये थे, ऐसा एक पुराने पत्रसे ज्ञात होता है।⁸ इसी प्रकार हालमें ही प्रकाशित एक लेखसे ज्ञात होता है कि छतरपुरमें सन् १७८३ में आचार्य जिनेन्द्रभूषणने एक मन्दिरकी प्रतिष्ठा करवाई थी।⁹

उन्नीसवीं शताब्दी—¹⁰ सोनागिरिके उन्नीसवीं शताब्दीके लेखोंसे भी अनेक आचार्योंके नाम और मूर्तिस्थापना वर्ष निम्न प्रकार ज्ञात होते हैं विजयकीर्ति १८११, सुरेन्द्रभूषण १८३७, राजेन्द्रभूषण

- १ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ५, पृ० ८२, ९३
- २ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० १, पृ० ३६, ३७, जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ५, पृ० १०१, १०३
- ३ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भाग १, पृ० ५७
- ४ जैनशिलालेखसंग्रह, भाग, ५, पृ० १०४, १०५
- ५ अनेकान्त, वर्ष ३, पृ० ४४५ एवं वर्ष १०, पृ० ११५
- ६ भट्टारकसम्प्रदाय, पृ० ११८
- ७ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ५, पृ० १०७, १०९
- ८ भट्टारकसम्प्रदाय, पृ० १६५
- ९ जैन सन्देश, २८ अप्रैल ७७
- १० जैनशिलालेखसंग्रह, भाग ५, पृ० ११०, ११४

१८५६, चालुक्यभूषण १८६६, वीलेन्द्रभूषण १८७३ एवं लक्ष्मीसेन १८७४। इनमेंसे सुरेन्द्रभूषण द्वारा सन् १८२२ में जबलपुर के समीप पनागरमें भी मूर्तिप्रतिष्ठा हुई थी, ऐसा वहाँके मूर्तिलेखोंके द्वारा ज्ञात होता है। इसी प्रकार चालुक्यभूषण द्वारा सन् १८६६, १८६७ एवं १८६९ में जबलपुरके हनुमानताल मन्दिरमें मूर्ति-प्रतिष्ठायें की गई थी। ऐसा वहाँके लेखोंसे ज्ञात होता है। पनागरके कुछ अन्य मूर्ति लेखोंसे ज्ञात होता है कि वहाँ सन् १७९७ में आचार्य नरेन्द्रभूषण द्वारा तथा सन् १८३८ में आचार्यभूषण द्वारा भी प्रतिष्ठायें हुई थी। हनुमानताल मन्दिर, जबलपुरके कुछ मूर्तिलेखोंमें सन् १८३४, १८३९ तथा १८४० की प्रतिष्ठाओंमें आचार्य हरिचन्द्रभूषणका नाम भी उपलब्ध होता है।^१

इस प्रकार मध्यप्रदेशके विभिन्न क्षेत्रोंके प्रकाशित इतिहास-साधनोंसे ज्ञात ९० जैन आचार्योंके उल्लेखोंकी यह संक्षिप्त सूची है। इसमें मालवा क्षेत्रके ४५, ग्वालियर क्षेत्रके ३०, छतरपुर क्षेत्रके ८ तथा जबलपुरके क्षेत्रके ७ उल्लेख हैं। प्रयोजनकी दृष्टिसे देखा जाय, तो २० उल्लेख क्षम्बरवना सम्बन्धी, ४० मूर्तिप्रतिष्ठा सम्बन्धी एवं अन्य ३० सामान्य रूपसे विहारके विषयमें हैं। इनके समुचित अध्ययन एवं सकलनसे मध्यप्रदेशमें जैनधर्म और संस्कृतिके विकासका इतिहास जाननेमें पर्याप्त सहायता मिलती है।



१. जबलपुर और पनागर के मूर्तिलेख हमने स्वयं देखे हैं।

महिलायें, जैन संस्कृतिकी सेवामें

पद्मश्री सुमति वाई शाहा, धोलापुर

मानव जातिमें स्त्रीका स्थान

मानव समाजकी रचनाओंमें स्त्री व पुरुष-दोनोंका स्थान समान है। स्त्री और पुरुष-दोनोंके अस्तित्व से ही समाजकी कल्पना पूरी हो सकती है। इन दोनोंमेंसे किसी भी एक घटकको अधिक महत्त्व दिया जा सकता है पर एक घटकको महत्त्व देने वाला समाज, समाजके मूलभूत अर्थोंमें पूरा नहीं हो जाता। स्त्री और पुरुष बिस्वरूपके दो मूलभूत आधार स्तम्भ हैं। इसलिए समाजमें स्त्रीका स्थान पुरुषोंके बराबर अभिन्न, सहज एवं स्वाभाविक मानना ही उचित है। स्त्री समाज रचना और समाजिक प्रगतिके लिए सहकार्य करने वाली है।

जैनधर्म और नारी

जैनधर्ममें पुराने मूल्योंको बरकरार उसके स्थान पर नये परिष्कृत मूल्योंकी स्थापनाकी गई है। जैन धर्मकी दृष्टिसे नर और नारी दोनोंका समान स्थान है। न कोई ऊँचा है न कोई नीचा। श्रावक व्रत धारण करनेका जितना अधिकार आवश्यक बताया है, उतना ही अधिकार आधिकारिका बताया है। पति-पत्नी, दोनों को ही, भगवान् महावीरके सचमें, महाव्रतोंकी साधनाका अधिकार दिया गया है। जैनशास्त्रोंमें नारी जातिको गृहस्थ जीवनमें धम्मसहाया (धर्मसहायिका), धर्मसहचारिणी, रत्नकुलधारिणी, देव-गुरुजन (देव-गुरुजनकाया) इत्यादि शब्दोंसे प्रशंसित किया गया है।

भारतकी नारी एक दिन अपने विकासक्रममें इतने ऊँचाई पर पहुँच चुकी थी कि वह सामान्य मानुषी नहीं, देवीके रूपमें प्रतिष्ठित हो गई थी। उसकी पूजासे कर्मसंश्रयमें ही स्वर्गके देवता रमण करके प्रसन्न होते थे। इस युगमें उसे पुरुषका आधा हिस्सा मानते हैं, पर उसके बिना पुरुषका पुरुषत्व अधूरा रहता है, ऐसा माना जाता है।

मैं अपने इस लेखमें आपको इतिहासमें और आधुनिक कालमें जैन महिलाओं द्वारा किये गये असा-मान्य कार्योंका, वीरागनाओंके शौर्यका तथा आधिकारियोंके निर्माण किये हुये आदर्शका अल्प परिचय देने वाली हूँ।

भगवान् ऋषभनाथका स्थान

भारतीय संस्कृतिके प्रारम्भसे ही जैनधर्मकी उज्ज्वल परम्पराओंका निर्माण हुआ है। भगवान् आदिनाथने अपने पुत्रोंके साथ ही कन्याओंको भी शिक्षण देकर सुसंस्कृत बनाया। भगवान् आदिनाथके द्वारा जैन महिलाओंको सामाजिक और आध्यात्मिक क्षेत्रमें दिये हुये इस समान स्थानको देखकर नारीके विषयमें जैन समाज प्रारम्भसे ही उदार था, ऐसा लगता है। नारीको अपने बौद्धिक और आध्यात्मिक विकासकी सन्धि पहिलेसे ही प्राप्त हो गई थी। इसी कारण जैन संस्कृतिके प्रारम्भसे ही उच्च विद्या विभूषित और शीलवान् जैन नारियोंकी परम्परा प्रारम्भसे ही शुरू हो गई है। भगवान् ऋषभदेवने अपनी ब्राह्मी और

सुन्दरी दोनोंको उच्च शिक्षाकी प्रेरणा दी थी। इससे स्पष्ट है कि कुछ समय नारीको पुरुषके समान शिक्षा लेनेकी सुविधा थी। शाही और सुन्दरी—इन दोनों कन्याओंमें अंकविद्या और अक्षरविद्यामें प्राचीन्य प्राप्त किया था। अपने पिताके धीर, गम्भीर और विद्वत्पुर्ण व्यवस्थितचमक प्रतिबिम्ब उनके मन पर पड़ा था। अपने बन्धु भरतकी अनुमतिसे इन दोनोंने भगवान् ऋषभदेवसे ही आर्यिका व्रतकी दीक्षा ले ली और ज्ञानसाधना की। उनके द्वारा प्रस्थापित किये गये विविध सचके आर्यिकासचकी गणिनी (प्रमुख) आर्यिका शाही ही थी। राजव्यवहारकी उन्हें पूर्ण जानकारी थी।

कुछ जैन स्त्रियोंने विवाहपूर्व और विवाहके बाद युद्धभूमि पर शौर्य दिखाया। पजिरीके समिध राजाकी राजकन्या अर्धाग्निनीने क्षारवेल राजाके विरुद्ध किये गये आक्रमणमें उसको सहयोग दिया। इतना ही नहीं, उसने इस युद्धके लिये महिलाओंकी स्वतन्त्रसेना लड़ीकी थी। युद्धमें राजा क्षारवेलके विजय पाने पर इसने उनका अर्धाङ्गिनी पद स्वीकार किया। वह धर्मनिष्ठ और दानवीर थी, ऐसा स्पष्ट उल्लेख शिलालेखमें मिलता है। गग बरानेके सरदार नामकी लड़की और राजा बिरबर लोकविद्याधरकी पत्नी सामिमबबे युद्धकी सभी कलाओंमें पारंगत थी। सामिमबबेके मर्मस्वल् पर बाण लगनेसे इसे मूर्च्छा आ गई और भगवान् जिनेन्द्रका नाम स्मरण करते-करते उसने इहलोककी यात्रा समाप्त की। विजय नगरके राज्यकी सरदार चम्पा की कन्या राणी औरव देवीने विजयनगरका साम्राज्य नष्ट होनेके बाद अपना स्वतन्त्र राज्य स्थापित किया और उसे मातृ-सत्ताक पद्धतिसे कई बरतों तक चलाया। नाजलकोट देशके अधिकारी नागार्जुनकी मृत्युके बाद कदम्बरराज अकालवर्षने उनकी देवी वीरागना अकमबके कन्ध पर राज्यकी जिम्मेदारी रखी। अलेखोंमें इसे युद्ध-शक्ति-मुक्ता और जिनेन्द्र-शासनभक्ता कहा गया है। अपने अन्तकाल तक उसने राज्य की जिम्मेदारी सम्भाली।

गग राजवंशकी अनेक नारियोंने राज्यकी जिम्मेदारी सम्भाल कर अनेक जिन मन्दिर व तालाब बनाये। उनके देसभालकी व्यवस्था की। धर्मकार्योंमें बड़े दान दिये। इन महिलाओंमें चम्पला राणीका नाम सर्व प्रथम लिया जाता है। जैनधर्मकी सर्वाङ्गीण उन्नति और प्रसारके लिये उसने जिन भवनोका निर्माण किया। श्रवणबेलगोलके शिलालेख क्रमांक ४९६ से पता चलता है कि जीष्कमबे धूमचन्द्र देवकी शिष्या थी और योग्यता और कुशलतासे राज्य करनेके साथ ही धर्म प्रचारके लिये भी उसने अनेक जैन प्रतिमाओंकी स्थापना की थी।

जैनधर्ममें कन्याओंका स्थान

आदिपुराण, पर्व १८ श्लोक ७६ के अनुसार इस कालमें पुरुषोंके साथ ही कन्याओंके विविध सत्कार किये जाते थे। राज्य परिवारकी लड़कियोंकी स्थिति तो कई गुनी अच्छी थी। कन्या पिताकी सम्पत्तिमेंसे दान भी कर सकती थी। सुलोचनाने अपनी कौमार्यावस्थामें रत्नमयी जिनप्रतिमाकी निर्मिति की थी और उनकी प्रतिष्ठा करनेके लिए पूजाभिक्षेक विधिका भी आयोजन किया था। कन्यामें पढ़ते समय अनेक विषयोंका ज्ञान प्राप्त करती थी और वे अपने पिताके साथ उपयुक्त विषयों पर चर्चा भी करती थी। वज्रवंत चक्रवर्ती अपनी लड़कीके साथ अनेक विषयों पर चर्चा करता था।

विवाह और विवाहोत्तर जीवन

विवाह स्त्रीके जीवनमें महत्त्वपूर्ण घटना मानी जाती थी। उस वक्त आजन्म अविवाहित रहकर समाजसेवा और आत्म-कल्याण करनेकी भी अनुज्ञा थी। विवाहको धार्मिक एवं आध्यात्मिक एकताके लिये स्वीकार किया हुआ बन्धन माना जाता था।

मधुराके राजा उल्लेखनी कन्या राजकुलमयीका विवाह यशुवर्षीय श्रीकृष्णके बन्धु नेमिनाथके साथ निश्चित किया था। अपने विवाहके समय होने वाली पशुहृत्याको देखकर अन्तर्मुख बनकर नेमिनाथने विगम्भर वीर्या ग्रहण करनेका निश्चय किया। राजकुलमतिने मनसे उनके साथ विवाह बढ़ होनेसे दूसरेसे विवाह करना निश्चित माना और आर्थिकाकी दीक्षा लेकर अपने पतिके मार्ग पर चलनेका निश्चय किया। उसने जैन समाजके मानने वह आदर्श रक्खा है।

वैवाहिक जीवनका महत्त्व

विवाह पूर्व अवस्थामें स्त्री व पुरुष भिन्न कुटुम्बके प्रतिनिधि होते हैं। विवाहके बाद ही उनके जीवनका पूरी तरहसे आरम्भ होता है। आदर्श गृहिणी बनकर सुखद गृहस्थ जीवन निर्माण करना स्त्रीके जीवनका उच्च ध्येय है। आदर्श गृहिणी कुटुम्ब, देश, समाज और कालकी भूषण मानी जाती है। विवाहके बाद स्त्री-पुरुष परस्पर सहकारी होते हैं। गृहस्थाश्रमको स्वीकार कर अपने कुल, धर्म, स्थितिको सोचकर मर्यादित जीवन व्यतीत करना, यही आदर्श पतिका कर्तव्य है। अशान स्त्री अपने असन्तोषके साथ ही स्वगृहकी शान्ति नष्ट करती है। स्त्रीको भाति, स्नेह, शक्ति, वैर्य, जमा, सौन्दर्य और माधुर्यका प्रतीक माना गया है। गृहस्थाश्रममें उसे गृहलक्ष्मी कहकर चरकी सब जिम्मेदारी उस पर सौंप देते हैं। अतिथिका स्वागत करना, धर्मकार्यका पालन करना, सुश्रुषा करना और शिशुपालन—ये तो उसके जीवनके आदर्श माने गये हैं। अनेक जैन महिलाओंने इन आदर्शोंके पालनमें अपने उदाहरण प्रस्तुत किये हैं।

उज्जैनी नगरके पट्टपाल राजाकी सुशिक्षित कन्या मैना सुन्दरीका विवाह निर्जन वनमें रहने वाले कुष्ठरोगी बपासुरके नरेश धीपाल षोटीभट्टके साथ किया गया। लेकिन मैनासुन्दरीने इस घटनाके लिये अपनी कर्मगतिको कारण समझकर अपने पतिकी सेवासुश्रुषा की। अनेक कष्ट धांसिसे सहन किये। पञ्चाणुव्रत ग्रहण किये। अष्टाह्निक पर्वके उपोषण करके सिद्ध चक्रकी यथाशक्ति पूजा की। उसके बाद धीपालके शरीर पर गणोदक लगाते ही वह कुष्ठ मुक्त हो गया। अपने सामर्थ्यसे उसने अपने राज्यको फिरसे प्राप्त किया। सुखोपभोग किया और बुद्धकालमें राज्यकी जिम्मेदारी अपने लडकेको सौंपकर मुनिदीक्षा ली। मैनासुन्दरीन भी आर्थिका व्रत ग्रहण किया। उसने अपने अमामान्य उदाहरणसे जैन महिलाओंके सामने जीवनभर छायाकी तरह पतिके साथ रहना, उनके सुख-दुःखने सहभागी होना, धर्म कार्यमें उसका सहकार्य करना, वैभव कालमें उसका आनन्द दुगुना करनेका यत्न करना, पतिकी मन्थी बनकर उसके जीवनमें शैतन्य निर्माण करना—ये आदर्श रक्खे हैं।

पतिनिष्ठता, पवित्रता और सहनशीलता—ये गृहस्थाश्रमीके आदर्श कर्तव्य माने गये हैं। महेंद्रपुरीकी राजकन्या और पवनकुमारकी पत्नी अजन्ताने विवाहके बाद बारह साल बिरह नहनु किया। उसके बाद पतिका मिलन उसके जीवनमें आनन्द निर्माण करने वाला था। किन्तु उसपर चारित्रिका सहाय करके उसको घरसे निकाल दिया गया। बिना सहारे अनेक कष्टोंके साथ सहन-शीलतासे और नीतिधर्मका पालन करके उसने अपना जीवन बिताया जिससे उसे अपना खोया हुवा आनन्द फिरसे प्राप्त हो गया। सीताका आदर्श तो महान आदर्श है। रावण जैसे प्रतापी बभ्रवसम्पन्न पुरुषके अधीन रहकर भी उसने अपना मन एक क्षण भी विचलित नहीं होने दिया। उसके कारण वह अमिदिव्य बन सकी। पतिके त्यागने पर भी बनमें जीवन बिताते समय उसने रामद्वेषके स्थान पर मधुर हास्य, चबराहटके स्थान पर प्रसन्नता और खेदके स्थान पर उल्लास प्रकट किया, वही उसका आदर्श है। मुगुकुण्ड नगर के श्रेणी जिनवत नामक धर्म-शील शायककी सालीको विवाहके बाद घरसे बाहर निकाल दिया गया। तथापि इस अवस्थामें भी उसने

जीवधर्म पर अपनी निष्ठा कम नहीं की। उसीसे अपने चलकर रखवा अतिशय सिद्ध हो गया और उसे कुटुम्बमें, समाजमें आदरणीय स्थान मिला।

मातृत्वका महत्व

स्त्रीके सभी गुणोंमें मातृत्वको बहुत महत्वपूर्ण माना गया है। इसी गुणसे उसे समाजमें आदर्श गुण माना गया है। आचार्य मानवगुणके अनुसार ससारकी सैकड़ों स्त्रियों सैकड़ों पुत्रोंको जन्म देती हैं लेकिन भयवानके समान अद्वितीय पुत्रको जन्म देने वाली माता तो अद्वितीय ही है। सूर्यकी किरणोंकी अलग-अलग विधायें होती हैं लेकिन सूर्यका जन्म एक ही विधायें—पूर्वमें ही होता है।

आचार्यका यह श्लोक मातृत्वके अष्टलक्षण विस्लेषण करने वाला है। माँ अपने पुत्रको जन्म देनेके बाद उसका पालन-पोषण और संरक्षण भी करती है। हृदयमें पैदा होने वाले वात्सल्यकी भावनासे माता कठिन प्रसव वेदना भी सहन मानती है। इसी कारण मानव जीवनमें, समाजमें और ससार रचनामें नारीको महत्वपूर्ण स्थान दिया गया है। ससारके अनेक प्रसिद्ध नेताओंका व्यक्तित्व बनानेका कार्य उनकी माताओंने किया है। नेपोलियन, हिटलर, छत्रपति शिवाजी और महात्मा गान्धीके असामान्य जीवनके लिये उनकी माताओंका योगदान ही कारण है। ससारके सर्वस्व त्याग, समस्त प्रेम, सर्व अष्ट सेवा और सर्वोत्तम उदारता 'माँ' नामक अक्षरमें भरी है। मातृत्वके इस एकमेवाद्वितीय विशेषत्वसे ही समाजने नारीको प्रथम बन्धनीय माना है।

धर्मनिष्ठ नारी

कर्तव्यनिष्ठाके साथ ही धर्मनिष्ठाने भी जैन नारियाँ प्रसिद्ध हैं। जैन नारीने जैनधर्मसत्त्वके अनुसार सिर्फ आत्मोद्धार ही नहीं किया, अपितु अपने पतिको भी जैन धर्मका उपासक बनाया है और अपने लड़के लड़कियोंको सुसंस्कारित और आदर्श बनानेका यत्न किया है। लिच्छिविबन्धाय राजा चेटककी सुपुत्री बेलमाने अपने पति मगधदेशके नरेश श्रेणिकको जैनधर्मका उपासक बनाया। उसके भयभक्तुमार और वारिचेंग नामक दोनों पुत्रोंने सासारिक सुख और वैभवका त्यागकर आत्मसाधनाके लिये अनेक व्रतोंका पालन किया। कर्नाटकके चालुक्य नरेशको उसकी पत्नी आकलदेवीने जैनधर्मानुयायी बनाया और उसके प्रसारके लिये प्रेरणा दी।

अनेक शिलालेखोंमें जैन नारीके द्वारा जिनमन्दिर बनानेकी जानकारी मिलती है। इन मन्दिरोंके पूजोत्सव आदिका प्रबन्ध भी उनके द्वारा किया जाता था। कर्लिंगधिपति राजा खारबेलकी रानीने कुमारी पर्वत पर जैन गुफा बनाई। सीरेकी राजाकी पत्नीने अपने पतिका रोग हटानेके लिये और शरीर स्वस्थ होनेके लिये अपनी नयका मोती बेचकर जिनमन्दिर और तालाबकी रचना की। आज भी यह मन्दिर 'मुसनकरे' नामसे प्रसिद्ध है। आहवमल्ल राजाके सेनापति मल्लमकी कन्या अन्तिमम्बे जैनधर्म पर अट्टा रखने वाली और वानचूर थी। उसे शम्भोमें दाबकिष्ठाभणि कहकर उल्लिखित किया गया है। उसने चादी और सोनेकी हजारों जिनमूर्तियाँ बनवाईं। लाखों रुपयोंका दान दिया। जबलपुरमें पिसनहारीकी मढिया नामक जैन मन्दिर है। एक जैन नारीने आठौं शीसकर शो रकम कमाई, उससे यह मन्दिर बना है। कितना असामान्य, अनोखा आदर्श है यह। मयुराके शिलालेखसे पता चलता है कि जैन नारियोंने ही जैनमन्दिर और कलात्मक शिल्प बनानेमें नेतृत्व किया था।

अनेक जैन नारियोंने आर्थिकाका व्रत लिया, कठोर तपचर्या की, मन और इन्द्रियोंको वशमें करने का यत्न किया। अम्बुस्वामीके दीक्षा लेनेके बाद उनकी पत्नीने भी दीक्षा ली। शैशालीके चेटक राजाकी

कन्या कन्यासमोने अस्वीकृत करार्य तत् स्वीकार कर अनसनं महावीरसे बीजा ली और आधिका जनका अनुकूल किया। यह महावीरके ३९ हजार आधिकाओंके सभमें गणिता बनी। पम्बवे नामकी कर्नाटककी नारीने दीस सार सफलरथ किया। विष्णुवर्धन राजाकी रानी शासक देवीने ११२३ में अश्वमेधयोगमें भगवान् विनेन्द्रकी विस्तारकाय प्रतिमा स्थापित की तथा कुछ काल तक अनसन और ऊनोदर व्रतका पालन किया।

साहित्य क्षेत्रमें कार्य

अनेक जैन नारियोंने लेखिका और कविमित्रिके रूपमें साहित्यके क्षेत्रमें योगदान दिया है। १५६६ में रणमतिने यक्षोदरकाक नामका काव्य लिखा। आर्य रत्नमतीकी समकितरास एक हिन्दी-गुजराती मिश्र काव्यकी रचना है। कर्नाटकमें साहित्यके क्षेत्रमें उज्ज्वल नाम कमाने वाली कन्ती प्रसिद्ध है। उसे राजवरदारमें ही सम्मान और उज्ज्व पद मिला था। महाकवि रत्नने अपनी अमरकृति अजितनाथपुराणकी रचना दान-चित्तमणि अतोत्तमजीके सहकार्यसे ही १८३१ में की। श्वेताम्बर पक्षकी सूरचरित्र लिखने वाली गुणसमृद्धि महाराके चारवत्तचरित्र लिखने वाली पद्मश्री, कनकावती आख्यान लिखने वाली हेमश्री नामके महिलायें प्रसिद्ध हैं। काव्यक्षेत्रमें प्रतिभा सम्पन्न साहित्य निर्माणा महत्वपूर्ण कार्य अनेक जैन महिलाओंने किया है। उदाहरणके लिये अनुलक्ष्मी, अचन्ती सुन्दरी, माधवी आदि प्राकृत साहित्यकी पूरक कविमित्रियाँ हैं। उनकी रचनायें जीवन दान, प्रेम, संगीत, आनन्द और व्याघा, आशा और निराशा, उत्साह आदि गुणोंसे भरी हुई हैं। इसके अलावा नृत्य, गायन, चित्रकला, शिल्पकला आदि क्षेत्रोंमें भी जैन महिलाओंने असाधारण प्रगति की है। प्राचीन ऐतिहासिक कालमें जैन नारीने जीवनके सभी क्षेत्रोंमें अपना सहयोग दिया है। सत्य भी उसकी और सम्मान की दृष्टिसे देखा था। समाजने नारीको उसकी प्रगतिके लिये सब सुविधायें दी थीं। पुरुष और नारीमें सामाजिक सुविधायें मिलनेकी दृष्टिसे अन्तर नहीं था।

नारीकी गुलामीका प्रारम्भ

मध्ययुगके विदेशी शासकोंके आक्रमणके साथ समाजने स्त्रियों पर अनेक बन्धन लगाये। घरकी दीवारोंके बाहरकी हवा लगनेमें बर्ष भ्रष्ट होनेका डर उसके मनमें निर्माण किया। इसी कारण शिक्षा, धर्म, संस्कार, तत्त्वज्ञान आदिमें नारी बहुत पीछे हो गई। व्यवसायके क्षेत्रमें नारीका प्रवेश रोका गया।

आधुनिक कालमें भारतीय नारी का स्थान

जब भारतीय सचिवाकी रचनाकी गयी, तब उसमें स्त्रियोंको सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक क्षेत्रोंमें पुरुषोंकी बराबरीका स्थान देनेकी घोषणा की गई। इससे लगने लगा कि स्त्रीजाति स्वतन्त्र हो गयी है, उसकी दुरवस्था समाप्त हो चुकी है। उसे शासन और नीकरियोंमें पुरुषोंके समान मान मिलने लगा है। पर असीम दारिद्र्य, अज्ञान, रुढ़ियों व परम्पराओंने इस मान्यताको निष्पन्न कर दिया है। वहाँ तक कि आज भी सुशिक्षित व्यक्ति अपनी विधवा हुई पुरुषपूजा धर्म और परम्पराके नाम पर मुण्डन करा कर उसका चेहरा विद्रुप कर डालनेकी हिम्मत कर जाता है। काम देनेके बहाने आदिवासी युवतियोंको फुसला कर बेंच डालने वाले मनुष्य रूपी जेडिये आज भी इस समाजमें मिल जाते हैं। गाँवोंमें नौकरी करनेके लिये बायीं हुई महिलाओं पर इन समाजकटकों द्वारा आज भी अत्याचार किया जा रहा है। क्या यही वह समानता है जिसका सचिधानमें गुण थाया गया है।

हजारों वर्षोंसे चली आ रही इस पुरुषप्रधान समाज रचनाकी जड़ें बड़ी गहरी हैं। धार्मिक रुढ़ियों और पुरानी मान्यताओंके अज्ञानी पुष्पेन्द्रों 'स्त्री स्वतन्त्र्यके शोथ होती नहीं' की विचारधारा आसानीसे

गष्ट नहीं हो सकती है। भारतमें २६ करोड़ स्त्रियोंमेंसे केवल १८७ अशिक्षित स्त्रियाँ पढ़ी लिखी हैं पर वे भी श्रमियों की दास बनी हुई हैं। भारतमें आज भी लड़कीके पैदा होने पर कोई खुशी नहीं मनाई जाती। बेटी पैदा होते ही उसे बेनेके लिये बिम्बू दहेजकी बिम्बा होने लगती है, उन्हें उसके जन्मकी खुशी भी कैसे होगी? लड़कीका पालन-पोषण तो करना ही पड़ता है। पर उसके साथ लड़के की तुलनामें हीन बर्ताव किया जाता है। लड़कीको तो मेहनती, सेवाभावी और दयालु बनानेकी चेष्टा की जाती है। लड़कीके लिये विवाह माँ-बापके घरकी अन्तिम सीढ़ी होती है। विवाह होते ही माँ-बापका नाम हटाकर उसे पतिके सामने समर्पण कर देना पड़ता है। फिर पतिका वश चलाते हुये उसकी सेवा करना, यही उसका कर्तव्य रह जाता है और यह होती है उसकी विकासकी अन्तिम सीढ़ी, फिर चाहे वह शिक्षित हो, अशिक्षित हो, गरीब हो या अमीर हो। विवाह आपसी सम्बन्धोंमें मिलने वाले सुखके लिये किया जाता है, पर यह सुख स्त्रियोंको बड़ा महंगा पड़ता है। कर्तव्यका पहाड़ सामने होता है। उन्हें यह पहाड़ पार करना ही पड़ता है। इतना करने पर भी स्त्री पुरुषकी गुलाम मानी गयी है और उसे पुरुषकी अपेक्षाको स्वीकार करना ही चाहिये, ऐसा माना जाता है। वास्तवमें, विवाह होनेके बाद पति तो बाहर नौकरी पर जाता है और पत्नी घर सम्भालती है। रसोई आदिकी व्यवस्था करती है। इसका अर्थ यह हुआ कि विवाह दोनोंकी भागीदारीका बन्धन है और अकेले पति या दोनोंकी कमाई पर दोनोंका एक दूसरे पर हक होना चाहिये। पर मध्यम वर्गीय या उच्च मध्य वर्गीय परिवारोंमें भी पुरुषकी कमाई पर स्त्रीका कोई हक नहीं माना जाता। गरीबोंकी तो बात ही दूर है। विवाहके उपरान्त बच्चेके पालन-पोषणके लिये माँ कितना भी कष्ट उठाती हो, उसे कोई नाम नहीं मिलता। पैदा होनेके दिनेसे मरनेके क्षण तक स्त्री निरपेक्षा सेवापरायण रहती है।

भारतमें २६ करोड़ स्त्रियोंमेंसे करीब सात लाख स्त्रियाँ ही स्नातक हैं और तीस लाख मैट्रिक पास हैं। इनमें भी शिक्षित कही जाने योग्य स्त्रियोंकी संख्या तो केवल दस लाख ही होगी। स्नातकोंमें केवल बीस प्रतिशत स्त्रियोंके पास नौकरियाँ हैं। तीस लाख मैट्रिक पास स्त्रियोंमेंसे केवल पाँच प्रतिशत स्त्रियोंको नौकरी है। मध्यवर्गीय स्त्रीको आर्थिक परिस्थितिके कारण नौकरी करना आवश्यक हो गया है। लेकिन पुरुषोंके समान स्त्रियोंको नौकरीकी सुविधा नहीं मिलती है। विवाहित स्त्रियोंको नौकरी प्रायः नहीं मिलती है। उन्हें उच्च स्तरके पदों पर नियुक्त नहीं किया जाता। नौकरीमें सुरक्षाका प्रबन्ध नहीं, बिना सुरक्षा के प्राप्ति भागमें उन्हें कठिनाइयोंका सामना करना पड़ता है।

नौकरी करने वाले पुरुषोंको जो आदरभाव घरमें मिलता है, वह स्त्रियोंको नहीं मिलता। नौकरी करनेके बाद घरमें आने पर उसे वे सभी काम करने पड़ते हैं, जो सामान्य स्त्रियाँ करती हैं। बल्कि उससे ज्यादा कामकी अपेक्षा की जाती है। वही तो, उसका बुद्धिशक्ति होना निन्द्यस्पष्ट करार दिया जाता है। कुछ पुरुष तो स्त्रीको केवल उपयोगकी वस्तुमान समझते हैं। फिल्मोंमें, नाटकोंमें, होटलोंमें कलाके नाम पर स्त्रियोंको जिस रूपमें पेश किया जाता है, उसे देखकर लगता है कि स्त्री पुरुषोंके लिये दिल बहलानेका खिलौना मात्र है। हजारों बर्षों यह परम्परा स्त्री एकाएक नहीं तोड़ सकती। यदि कुछ स्त्रियाँ हिम्मत भी करें, तो रुढ़िवादी स्त्रियाँ उन्हें उन्मूलक, बर्चलन कहकर उनका तिरस्कार करती हैं। इस प्रकार गुलामीकी यह परम्परा कहीं दूर नहीं जाये, इसलिये शालीनता, आज्ञाकारिता, विनयशीलता, दया, परिश्रमशीलता, सहनशीलता, चरित्रसम्पन्नता, सतीत्व जैसे सब गुण अपनेमें काना स्त्रीका परम कर्तव्य माना गया है। इन गुणोंसे सम्पन्न होकर वह पुरुषोंके लिए प्रसन्ननीय बने, उसकी सेवाने अपना सर्वस्व लूटा दे, यही शिक्षा परम्परागत रूपसे उसे मिली है।

आज सभी ओरोंमें पुरुषोंके बराबर काम करने पर भी वह स्त्रीको हीन दृष्टिसे देखता है। मैं यह

कही कहना चाहती कि जिससे स्वयं विरोधी अन्धोलन करें वा मोर्चे निकालें। मैं केवल यह चाहती हूँ कि स्त्रियों अपने कामकाजी क्षेत्रों और कार्यों द्वारा पुरुषों के मनमें स्त्रीके प्रति जो हीन भावना है, उसे दूर करें। उसके बाद ही मैं स्त्रियों के अस्तित्वके विकास पर विचार करनेके लिए तैयार हो सकते हैं। पुरुषके इस वर्चस्वसे छुटकारा पानेके लिये स्त्रियोंको पुरुषके मनमें स्त्रीजातिके प्रति समानता और मित्रताकी भावना पैदा करनेका यत्न करना होगा। परम्परागत कठिनाई और अन्धविश्वास, स्वयंके प्रति हीन भावना तथा गुलामी प्रतिको छोड़कर उसे अपने विकासके लिये स्वयं सम्मद्ध होना होगा। परन्तु इनके लिये इस पुरुष प्रधान समाजका भी कार्य हो जाता है कि वह स्त्रियोंके विकसामार्गमें जो कठिनाइयाँ हैं, उन्हें दूर करनेका यत्न करे। इस बीसवीं शताब्दीमें पुरुषोंके समान स्त्रियोंको भी प्रत्येक क्षेत्रमें समान अधिकार मिलना आवश्यक है।

आधुनिक कालमें जैन नारीका कार्य

आधुनिक वैज्ञानिक युगमें जैन महिलाओंमें अनेक क्षेत्रोंमें महत्वपूर्ण कार्य किये हैं। सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय वा धार्मिक क्षेत्रमें जैन महिलाओंके मौलिक कार्योंके दर्शन होते हैं। यद्यपि जैन महिलाओंमें उच्च शिक्षित महिलाओंकी संख्या कम हो सकती है, तथापि जो सुशिक्षित महिलाएँ हैं, उन्होंने अपनी शिक्षा का उपयोग जैन समाजके विकासके लिये किया है। इतना ही नहीं, आज अनेक महिलाओंने पत्रकारिता, पुस्तक प्रकाशन, शोध और अध्ययनमें महत्वपूर्ण योगदान दिया है। इसके लिये अनेक जैन विदुषियोंके उदाहरण दिये जा सकते हैं।

बीसवीं सदीकी जैन महिलाओंमें श्रीमती रमा जैनका कार्य जैन समाज कभी विस्मृत नहीं कर सकता। साहित्यके क्षेत्रमें आपने हिन्दीकी जो सेवा की है, उसके लिये साहित्य जगत आपका सदैव ऋणी रहेगा। पाथुरी, पराग, सारिका, दिनमान, वर्मयुग जैसी पत्रिकाओंने गम्भीर व विचारपूर्ण साहित्यके कारण हिन्दी तथा अन्य भारतीय भाषाओंकी पत्रिकाओंमें अपना महत्वपूर्ण स्थान बनाया है। यह केवल आपके अपूर्व साहस व मार्गदर्शनका ही फल है। ज्ञानोदय और भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशनके माध्यमसे हिन्दीके वरिष्ठतम लेखकों और चिंतकोंसे लेकर नये प्रतिभाशाली लेखक तक उनके साहित्यिक परिवारके अंग बन चुके हैं। इतिहासकार, पुरातत्त्वविद्, कलामर्मज्ञ, वर्मव्याख्याता और नाटककर्मी—मभीने भारतीय ज्ञानपीठके माध्यमसे साहित्य जगतको अपने ज्ञानसे लाभान्वित किया है। हिन्दीके साथ सभी भारतीय भाषाओंके वरिष्ठ लेखक आज एक साहित्यिक मंच पर एकत्रित हुए हैं। यह सब श्रीमती रमा जैनकी निष्ठा और योजनाका ही परिणाम है। ज्ञानपीठ पुरस्कार उच्च साहित्यकारोंके प्रति उनकी कृतज्ञताकी भावनाका द्योतक है। वे सांस्कृतिक और सामाजिक सघटन, साहित्य, चित्रकला, रंगमंचकी नवीनतम गतिविधियोंसे न केवल सम्पर्क बनाये रखती थी बल्कि प्रत्येक दिशामें हिन्दीकी प्रतिभाको खुला आकाश मिले, इसके लिए चुपचाप बिना किसी आत्मविश्वापनके प्रयत्नशील रहती थी। इस प्रकार अत्याधुनिक हिन्दी साहित्यके विकासमें और प्राचीन अर्वाचीन ग्रन्थ प्रकाशनमें श्रीमती रमाराणीका नाम स्वर्ण अक्षरोंमें अंकित करने योग्य है।

मनमोहरी ककुबाई और ललिता बाईने जैन नारी शिक्षणकी आधारशिला रखी, ऐसी कहा जाये, तो अनुचित नहीं होगा। नारी समाजका विकास शिक्षणकी प्रवृत्ति बढ़ानेसे ही होगा, ऐसा उनका विश्वास था। बम्बईमें आधुनिकताकी स्थापना, पदचलित विद्यालयोंके लिये वसतिगृह व शिक्षाकी सुविधा जैसे कार्य आपने किये। आजकी अनेक जैन शैक्षणिक संस्थाएँ, अस्पताल आदि ककुबाईके वात्सल्य व नेतृत्वके कारण विकसित हुये हैं। श्रीमती कुसुमबेन सहा भारतीय जैन सहामण्डलकी एक कार्यशील पदाधिकारी हैं। पूनामें कुसुमाग्राम तथा बम्बईमें अख्यानन्द महिलाग्राम उनके नेतृत्वसे ही प्रगति पथ पर हैं। आपके

मार्गदर्शनमें अन्य अनेक जैन संस्थानों की भूमिका है। सेठ बालचन्द श्रृंगारचन्दकी वर्यपत्नी श्रीमती कस्तुर-बाईका तो जैन और भारतीय समाज पर बड़ा प्रेरकत्व है। उनके द्वारा निर्मित कस्तूर बाई ट्रस्टके द्वारा आज अनेक संस्थानों कार्यरत हैं। नाना लक्ष्मी अक्षरसीके नामसे अन्वेषित विद्यापीठ स्त्रीशिक्षणके कार्योंमें अग्रसर है। कर्ब महिला विद्यापीठकी कुलग्व हा० माधुरी साहाका स्त्री शिक्षणमें योगदान है। शु० राजकुल-मती (शोलापुर) और चन्दाबाई आरा जैन समाजमें महात्मा अनामकेशिकाई मानी जाती हैं। शु० राजकुल-मतीने विद्यवा स्त्रियोंकी दीनतापूर्ण स्थिति और शिक्षाका अभाव देखकर सम्पूर्ण जीवन उनकी सेवामें अर्पण कर दिया। शोलापुरसे सुचारु रूपसे कार्यरत आधिकांश आज भी उनके महान् कार्यका स्मारक है। आरामें जैन बालविध्याम (चन्दाबाईके द्वारा स्थापित) आज स्त्रीशिक्षाका प्रमुख केन्द्र बना हुआ है। चन्दा-बाई एक कुशल लेखिका, पत्रकार, कवियत्री, समाजसुधारक एवं सत्साधकशिक्षाके रूपमें प्रसिद्ध विदुषी महिला हैं। जैन महिलादर्शन पत्रिकाका सम्पादन तथा बस्तिस भारतीय महिलापरिषद्का नेतृत्व और सत्सा-पकत्व आपका ही है। कातचन्द हीराचन्दकी स्मृता सौ० सरयुबाई विनोदकुमार देशीने जैन कलाका गभीर अभ्यास करके पी०एच०डी० की उपाधि प्राप्त की है। आज वे अमेरिकामें भारत कलाकी प्राध्यापिका हैं। डा० शांता भागवतके समान अनेक महिलाएँ भी पी०एच०डी० से विभूषित हो रही हैं और विभिन्न क्षेत्रों में अपना यश अर्जित कर रही हैं।

जैन महिलाओंमें शिक्षाके प्रसारके साथ-साथ नूतन साहित्य निर्माणमें भी अनेक विदुषी महिलाओंने अपना महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। साध्वी चन्दना दर्शनाचार्यने अनेक ग्रन्थोंका लेखन और सम्पादन किया। उत्तराख्ययनसूत्र पर लिखे ग्रन्थसे उनकी विद्वत्ता और दर्शनशास्त्रके प्रभुत्वका पता चलता है। अमरचन्दजी महाराजकी प्रेरणासे राजबृहमें चल रहे वीरायतनके सचालनका कार्य भी आपने सभाला है। अहमदनगरकी साध्वी विदुषी उज्ज्वल कुमारी अपने अनेक ग्रन्थोंमें एक विदुषी लेखिकाके नामसे प्रसिद्ध हैं। विविध भाषाओंका ज्ञान और अष्टसहस्री शब्दकी भाषाकार आधिकारल ज्ञानमती माताजी प्रसिद्ध लेखिकाओंमें से हैं। विदुषी सुपावर्मती माताजी भी लेखिकाके रूपमें प्रसिद्ध हैं। कविता, नाटिका, नाटक, उपन्यास, इतिहास आदि अनेक साहित्यिक विषयों पर अधिकारसे लिखने वाली अनेक जैन महिलाएँ निरन्तर आगे बढ़ रही हैं। उदाहरणके लिये, सौ० सुरेखा साहाके उपन्यास मासिकोंमें नियमित रूपसे प्रकाशित होते हैं। श्रीमती विष्णुलताबाई साहा मुख्याध्यापिका और लेखिकाके रूपमें प्रसिद्ध हैं। श्रीमती कुमुदिनीबाई देशी जैन बोधककी सम्पादिका होनेके साथ सामाजिक कार्योंमें आगे रहती हैं। आर्थिका विष्णुदमतीजीने निको-सार—जैसी सुलभ रचना उपलब्ध की है। श्रीमती रूपवती किरणकी अवधिगत कहानियों एवं एकांकीयें कौन परिचित न होंगी? डा० सूरजमुखीजी अपनी अल्पवयमें ही एक महिला महाविद्यालयकी प्राचार्य बन-कर स्त्रीशिक्षाके क्षेत्रको नई दिशा दे रही हैं। डा० बिमला चौधरी भी इसी कोटिकी एक अन्य सुद्युत महिला हैं।

राजनीतिक क्षेत्रोंमें कई महिलाएँ अग्रसर रही हैं। उदाहरणके लिये, अजमे आकाशने राजकीय चुनावमें भाग लेकर आमदार पद विभूषित किया है। साध्वी, जे आधिकांश (बम्बई) की सचालिका भी हैं। श्रीमती लेखवती जैन हरियाणा विधान सभाकी अध्यक्षके माते प्रसिद्ध हैं। पूना की आमदार सौ० लीलावती मर्चेंट, गुजरात राजकी शिक्षाक्षेत्री श्रीमती इन्दुमती सेठ, दिल्ली प्रवेश सभाकी अध्यक्ष श्रीमती ओमप्रकाश जैन आदि जैन महिलाएँ राजनैतिक क्षेत्रमें महत्त्वपूर्ण कार्य कर रही हैं। इन विदुषियोंके अतिरिक्त सौ० बांसीदाई साहा, डा० विजयाबाई पागल (कोल्हापुर), चण्डलाबाई साहा (बम्बई), मजुलाबाई कर्बजा—ये जैन महिलाएँ भी विभिन्न सामाजिक कार्य करनेमें अग्रसर रहती हैं।

सांस्कृतिक और शैक्षिक क्षेत्रों में अनेक जैन महिलाओं ने अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया है। सर्वोच्च शिक्षा के क्षेत्र में भी अनेक जैन संस्थाएँ चल रही हैं। दक्षिण भारत में भी जैन संस्थाएँ हैं। जैन धर्म के विकास के लिए जैन धर्म के कार्य अत्यंत ही महत्वपूर्ण हैं। वर्तमान में ४१ फुटकी भगवान महावीर की सगमर-नरकी मूर्ति अपने ही स्थापित की है।

औद्योगिक क्षेत्र में भी जैन महिलाएँ पीछे नहीं हैं। आज अनेक कारखानों के व्यवस्थापन के पदों पर वे कार्य करती हैं। उदाहरण के लिये, भीमती सरयू दत्तरी एक फैक्ट्री का नियन्त्रण करती हैं। बम्बई और अनेक बड़े शहरों में जैन महिलाओं के द्वारा स्थापित छोटे-छोटे कारखाने उद्योग हैं।

इसी प्रकार जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में जैन महिलाएँ कार्य कर रही हैं। अनेक महिलाओं में ही परिचित हैं परन्तु स्वभाव से वे सबका उत्प्रेषण नहीं हैं। सक्षम, जैन महिलाओं ने सामाजिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक—सभी क्षेत्रों में महत्वपूर्ण कार्य किये हैं।

आज की महिलाएँ प्रत्येक क्षेत्र में जाने बड़े-बड़े प्रयत्न कर रही हैं। वे प्रगतिशील विचारों की हैं। यह वे मान्य करती हैं फिर भी, महिलाओं के प्रति मेरे मन में कुछ सुभाव है।

बीसवीं शताब्दी की प्रगतिशीलता की पहली और प्रमुख माँग है—पुरुष के समान सभी क्षेत्रों में समान अधिकार की माँग। यह माँग कोई ठुकरायेगा नहीं। लेकिन अधिकार की माँग के साथ हमें अपने कर्तव्य की भी नहीं भूलना चाहिये। अधिकार और कर्तव्य—ये दोनों एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। विकास की गन्ध सबको समान मिले, इसे कोई भी अमान्य नहीं कर सकता। परन्तु साथ में सब कर्तव्यपालन में तत्पर हो, इसे भी मानना आवश्यक है।

सामाजिक कार्य में नेतृत्व करने के साथ-साथ महिलाओं को आदर्श गृहिणी का कार्य भी करना है। आधुनिक शिक्षा ग्रहण करने के साथ-साथ महिलाओं को धार्मिक विचार सम्पन्न बनाना भी अत्यावश्यक है क्योंकि ऐसी महिलाएँ भी अपने बच्चों को संस्कार सम्पन्न नागरिक बना सकती हैं। हमें पाश्चात्य वैज्ञानिक ज्ञान का अनुकरण करना चाहिये। परन्तु सामाजिक और सांस्कृतिक क्षेत्र में हमें उनका अनुकरण नहीं करना है। क्योंकि भारतीय समाज के अपने कुछ सामाजिक व सांस्कृतिक मूल्य हैं। इन मूल्यों को ग्रहण करने के लिये पाश्चात्य जगत भारत की ओर देखता है। ऐसी दशा में पाश्चात्य रहत-सहन व सामाजिक रचना कर हमें अन्धानुकरण नहीं करना चाहिये। भारत में कुटुम्ब संस्था की उज्ज्वल परम्परा है। पाश्चात्य अनुकरण के द्वारा इस कुटुम्ब संस्था का हम नाश न करें, तो अच्छा है। सम्पूर्ण भारतीय सांस्कृतिक रक्षण इसी कुटुम्ब संस्थाने किया है, इसे हमें नहीं भूलना चाहिये। अमेरिका जैसे भौतिक दृष्टि से उन्नत देशों में कुटुम्ब संस्था के पुनर्गठन की माँग की जा रही है। क्योंकि इन देशों में स्वतन्त्रता के नाम पर माता, पिता, बच्चे—सब अलग-अलग रूप में बिखर रहे हैं। पारस्परिक सम्बन्ध केवल आर्थिक बनकर रह गये हैं। पर एक दूसरे से दूर-दूर रहने के कारण पाश्चात्य लोगों का जीवन और निराशापूर्ण बनता जा रहा है। इस समस्या को दूर करने के लिये अमेरिका जैसे देश भारत की ओर देख रहे हैं। यह हमें उनका अन्धानुकरण करते समय सोचना चाहिये।

भारतीय बालक-बालिकाओं में संस्कार-पूर्व आदर्श नागरिक बनें, इसकी जिम्मेदारी महिलाओं पर है क्योंकि माता ही बच्चों के लिये पहला गुरु होती हैं। गृहिणियों में भगवान महावीर का संदेश हमेशा ध्यान में रखना चाहिये। आध्यात्मिक ज्ञान से ही मानसिक विकास सही दिशा में होता है। ऐसी ज्ञान सम्पन्न माता ही अपने बच्चों को उच्च संस्कार सम्पन्न नागरिक बना सकती है। परदेश जाते समय महात्मा गांधी को उनकी

माताने भीमत् रायचन्दके मार्ग दर्शनके अनुसार मंसाहार न करनेका, अश्वयन न करनेका, वरस्त्रीको माताके समान माननेका उपदेश किया था। उसीके कारण वे जाने चलकर राष्ट्रविद्धा बने। हजारों वस्तुओंसे बरका या बाह्य शरीरका सौन्दर्य बढ़ानेके पहले मनका सौन्दर्य बढ़ाना आवश्यक है। बरको तरक बनाना आसल काम है, परन्तु उसे स्वर्ग बनाना कठिन कर्म है। भिन्न बरक प्रत्येक व्यक्ति संस्कार सम्पन्न है, वह बर भले ही घरीबका हो, अलौकिक सुखसे सम्पन्न है, ऐसा मैं समझती हूँ। कुटुम्बमें जो बयोनूद व्यक्ति हों, उनका परिवारके सभी सदस्योंका समुचित सम्मान व आदर करना चाहिए क्योंकि वृद्ध व्यक्ति ही भारतीय कुटुम्ब संस्थाका आधार स्तम्भ है।

आरोग्य सभी सुखोंका कारण है। अतः महिलाओंको ज्ञासन, योग अथवा स्त्रियोचित कोई व्यायाम करके अपना शरीर सुदृढ़ बनाना चाहिये। क्योंकि सुदृढ़ माता ही सुदृढ़ बालकको जन्म दे सकती है। स्वस्थ व्यक्ति ही स्वस्थ विचार हो सकते हैं। जहाँ तक हो सके, रखोईका काम माताओंको स्वयं करना चाहिये, क्योंकि उसके हाथसे बने हुए पदार्थोंमें शुद्धताके साथ-साथ स्नेहस्र भी मिला रहता है। सभी महिलाओंको जैन श्रवणोंका पालन करना चाहिये। धार्मिक श्रवणोंका अध्ययन नियमित रूपसे करना चाहिये। सभी वे अपने बच्चोंको धार्मिक संस्कार और धार्मिक पाठ दे सकती हैं। धार्मिक शिक्षा आजके जगतमें स्कूल और महाविद्यालयमें मिलना असम्भव है। यदि उन्होंने इस बातका ध्यान रखा, तो पाषाणकाल केसोंमें नवयुवक और नवयुवतियोंमें जो आज नैराश्रयकी भावना दिखाई देती है, वह भारतमें नहीं दिखाई देती। कर्तव्यपालनके बाद अधिकार उसे प्राप्त करनेका पूराका पूरा अधिकार है।

आजका समाज पुनः करबट बदल रहा है। नारी-जागरणका शब्द बज उठ है। वह अपने कर्तव्यका पालन तो करेगी, परन्तु साथमें वह अपने अतीतके खोये हुये गौरव और अधिकारको पानेके लिये प्रयत्नशील है। वह विकासकी सब दिशाओंमें, सब क्षेत्रोंमें तेजीसे अग्रसर हो रही है। अनी तक वह कदम-कदम पर तिरस्कार और अपमानकी ठोकरें खाती आ रही थी, पर अब समय बदल रहा है। वह अब बरकी बहार दिवारीमें बन्द बन्दिनी नारी नहीं रही। अतः महावीरके भक्त श्रवणों व श्रावणोंसे भी मेरी अपेक्षा है कि वे भगवान्‌के उन उच्च आदर्शोंका, उपदेशोंका पालन करें। अधिशा, अन्धविश्वास तथा बह्वै आदि कुप्रथाओंके कुचक्रोंके नीचे नारी जाति कबसे पिसती चली आ रही है। पर अब यह सब नहीं चलेगा। नारीके अधिकार उसे देने ही पड़ेंगे तभी वह समाजको नये स्वर्ण चिह्नानमें ला सकेगी।



CHANDERI UNDER MALWĀ SULTĀNS.

Prof. A. H. Nizami, Rewa

The disintegration of the Tughluq Empire and its extinction at the hands of Timur in 1398, had led to the independent rule of a number of provincial dynasties including that of Malwa where Dilawar Khan, had founded the strong and virile kingdom of Mandogarh. Two inscriptions of Prince Qadr Khan (Ghori) dated 1416 and 1420 have been found in Chanderi and Sivapuri respectively and Muhammad Biharnad Khani, the author of the History of Erachh and Kalpi refers to the usurpation of Paniyargarh, a suburb of Jatara, by Qadr Khan's officer, Qazi Junaid and with a view to recover the thana, a military expedition had to be sent by Sultan Qadir Shah of Kalpi. Qazi Khan Badr Muhammad of Delhi who calls himself Dharwal, author of a lexicon, the "Adatul Fudala", who came to the court of Qadr Khan, the governor of Chanderi from Jaunpur in 1419, pays tribute to the governor for his patronage of poets and scholars there and records the titles of the princely governor as Khan-i-Aazam, Khaqan-i-Muazzam Masnad-i-Aali Qadr Khan ibn Dilawar Khan¹. It is not clear whether Qadr Khan was holding the gubernatorial office since the days of his father or whether Alp Khan, the heir-apparent, was responsible for this appointment on coming to the throne himself as Sultan Hoshang Shah. Thus Bundelkhand in the fifteenth century was being administered from two centres namely Chanderi under the direct rule of the Malwa Sultan and Kalpi, where the Malikzada Turks held sway in the country horizontally extending from Bhandar to Mahoba roughly corresponding to the Jhansi Division (without Lalitpur district) of Uttar Pradesh and the districts of Datia, Tikamgarh, Chhatarpur and Panna (without Pawa Tahsil) of Madhya Pradesh. Chanderi Division of the Malwa Sultanate extended vertically from Shivapuri and Deogarh in the north to Damoh (then including Sagar district) upto the source of the river Kyan. In Garhā near modern Jabalpur, had been founded in the beginning of the fifteenth century a new seat of power by the Rāj Gond, the nucleus of a kingdom destined to develop in the first quarter of the next century as a powerful political centre under Raja Amhanadas alias Sangram Sah who had the audacity to occupy such places of Malwa State as Damoh, Mariado and Hatta, counted important 'garhs' among the fifty two forts of the Gond ruler whose Chandela daughter-in-law, the Regent Rāni Durgāvati, is known to have inflicted a shameful defeat on Sultan Bayazid alias Baz Bahadur of Malwa.

1. I am indebted for this information to my esteemed friend, Dr Ziyauddin Desai, Director of Arabic and Persian Epigraphy, extracted for my use from the 'Urdu' Magazine of Pakistan Vol. 43 No. 4 (October, 1967).

The Parihar oriented phase of Chanderi administration under Sultan Mahmud Khilji I (1436-69) reminds us of Tughluq rule hundred years back. An insurrection of nobles associated with the overthrown ruler of the Ghori dynasty, brought Mahmud Shah himself to Chanderi and not only did he put down the serious rebellion but took further steps to ensure peace and order in the region by advancing the headquarters of the Deputy Governor of Batihagarh to Damoh farther south into the heart of the Byarma valley, the stronghold of the Parihar Rājputs driving them out further south to the vicinity of Garha. The Khilji Sultans of Malwa seem to have pursued a firm policy of expansion towards the river Kyan as is indicated by the situation of Ghaisabad (Ghyasabad), presumably named after Sultan Ghayas Khilji of Mando (1469-1500) rather than the earlier Ghayas Tughluq of Delhi. A number of Sanskrit and Persian inscriptions of this Sultan and those of his successors, in which the epithet of 'Rājadhīrāja' or 'Mahārājadhīrāja' is invariably used testify to the effective rule of the Malwa Sultans there. And the pattern set for later governors of Chanderi by the epithets Khani-Aazam-Khaqan-i-Muazzam used for Prince Qadr Khan is echoed in later inscriptions and Jain Granth—Prasasti which continued to use similar titles in their corrupt form as Maha Khan-Moj Khan in a stereotyped manner. Some of the holders of these titles were strong, brave and experienced governors. No wonder that the Parihars of Kotarā in the trans-Kyan region are found concentrated far away in Unchahra while those of the Byarma valley have receded further south towards Garha. With Naro (Satna district) as the base of his operations, Virasinhadeva Baghela (1501-31) undertook two expeditions to the south first against Sangram Sah Gond of Garha to punish him for his parricide and the other against the Kalachuri ruler of Ratanpur in Chhattisgarh. In the course of his second expedition Virasinhadeva defeated the local Parihar chiefs ('Parihārārāja') according to the version of Madhava Kavi, the author of the Virabhānūdaya Kāvya, the official history of the Baghela Dynasty of Gahora composed in Sanskrit in the court of Rāja Virabhānu, son and successor of Virasinhadeva. While the comparatively uneventful rule of Ghayas Shah had retained the vigour of Mando rule during the years following the expansionist policy of Mahmud I, one of the most ambitious monarchs of his times, who styled himself Alauddin, the second Alexander, matters took a turn to the worse in the time of his grandson, Nasir Shah (1500-11), and with the accession of Mahmud II there was a pathetic and pitiable deterioration in the affairs of Malwa with the rebellion of the nobility and the dominance of the Rājputs followed by Gujarat intervention and the captivity of Sultan Mahmud in the hands of Rana Sanga of Chittor (1518). Meanwhile two new Rajput States of Raisen and Chanderi had come into existence. No wonder, therefore, that the Parihars of south Damoh above were defeated at ease along with the rulers of Ratanpur and Garha in the vicinity by a powerful ruler like Virasinha Baghela.

About the year 1540 Rāja Dalpat Sah Gond is said to have occupied Singorgarh for his residence first reduced by Sangram Sah. What were the relations of

Parihar chiefs with the Gond authorities we do not know. It could be surmised from circumstantial evidence, however, that some Parihars took up service under the Gondhs and were so much influenced by them that following the example of the Chandela chief of Rath-Mahoba who gave his daughter, the celebrated Durgavati in marriage to Daimpat, the Parihars followed suit, for Lakshman Sen Parihar of Bilahri is said to have married his daughter to some Raj Gond chief whose descendants are known as Khatolaha Gondhs (i. e. Gonds of Khatola in Bijawar Tahsil of Chhatarpur district) still living in village Magardha eight miles north west of Bilahri. Lakshman Parihar lived in the Garhu of Bilahri and the extensive tank called Lakshman Sagar is attributed to him.

Cultural Aspects of Chanders

Chanderi epigraphs have yielded only a bare list of kings of the Parihara dynasty ruling for practical purposes independently of the Chandelas or the Paramaras, for the matter of that. Bheisa was a good trade centre presumably included in the Chanderi kingdom when Alauddin Khilji led a plundering raid against it from Kara in 1292. The fame of Chanderi prosperity seems to have travelled all the way to Delhi when, on the occasion of Alauddin to the throne of his uncle, his boon companion Alauk Mulk, the fat Kotwal of Delhi drew his attention to the conquest of Chanderi along with that of Malwa and Gujarat. And when at last his general, Ainul Mulk Multani, advanced to occupy Chanderi, the Parihar kingdom succumbed to the superior arms of the Imperial Turks. Ikhtiyaruddin Timar Sultan is mentioned as the governor in a Chanderi inscription of 1312 A D and for the next two hundred years or more Chanderi was the centre of authority in north-east Malwa first under the Sultans of Delhi and later under the Sultans of Mando or ruled independently by Medini Rai until it was annexed to his newly acquired dominions by the first Mughal Emperor Babar in 1528.

In the absence of Brahmanical Vaishnava records, the only glimpse that we have of the cultural activities in the Chanderidesa pertains to Jain sources. On coming to power of the Tughluqs in Delhi, the imperial authority was reinforced by the appointment of a Governor. A strong man like Malik Zulchi, known as the Commander of the Mongol contingent under Sultan Alauddin Khilji, was selected for the post and Batihadim was fixed as the headquarters of a Deputy Governor in the northern Hattia Tahsil of the modern Damoh district in the person of Jalaluddin Khoja who, among other things, established, what Rai Bahadur Hiralal calls, a 'Gomath' or rest house for cattle at his place of posting. This clearly shows Jain influence in the region which was destined to emerge, after a century, as a strong centre of Jain culture with seats of Bhattarakas at Narwar and Sonagir, besides Chanderi itself following the establishment of a strong and virile kingdom at Mandogarh on the disintegration of the Delhi empire of the Tughluqs. The traditional importance of Chanderi was maintained or perhaps enhanced with the appointment of a prince of the ruling dynasty in the person of Qadr Khan, the

younger brother of the heir-apparent Alp Khan, who succeeded his father Dilawar Khan Ghoris to the throne of Mando in 1405 A. D. Qadr Khan patronized the Persian scholar Qazi Khan Badr Muhammad Dharwal who had travelled from Delhi to Jaunpur enroute to Chanderi. The reigning monarch, Hoshang Shah, on the other hand, was quite popular with the Digambar Jain community of Chanderi desa for he is very respectfully mentioned in an inscription of Deogarh dated 1424 A. D. wherein he has been called 'Shah Alam', one of the earlier titles assumed by him before he stuck to that of the better known 'Hoshang Shah'. In the capital of Mando itself a Svetambar Jain family of Oswals figured prominently as scholar-administrators in the court of the Sultans for a period of one hundred years and have left a large number of books written on religious topics in the Sanskrit language. The inscription of Deogarh in question comes from the biggest cultural centre in the region of Chanderi during that period, following the eclipse of Khajuraho as a city of temples on the decline of the Chandela power in the thirteenth century. The inscription pertains to an image in one of the temples and testifies to the policy of religious toleration practised by the Malwa Sultans. A number of inscriptions on Jain images and pattavalis pertaining to two Digambar Sanghas, namely Mulasangha and Kashtha sangha, have been made available by modern scholars, besides grantha prashastis (book colophons) which throw light on the brisk activities of the so-called Bhattarak munis encouraging the chiselling of images, the construction of temples, and the building of chaityalayas and resting places for the munis and travellers during this period in the Malwa dominions of the Sultan including Chanderi desa, another name for Bundelkhand, where minor Jain centres like Udaigiri, Erachh, Ahar and Papaura are known to have flourished.

The Chanderi patta or gaddi, founded by Bhattaraka Devendrakirti of the Mulasangha-Saraswati gachchha-Nandi amnaya, has three names in the pattavalis which are relevant to us. Devendrakirti, who hailed from Gujarat, was a disciple of Bhattaraka Padmanandi and was first appointed Chanderi Mandalacharya. He is supposed to have established the Chanderi patta some time before the year 1436, the year of the violent change in the ruling dynasty of Mando from the Ghoris to the Khiljis. He is also mentioned in the Deogarh image inscription referred to above. His disciple, Vidymanandi Parwar, entitled Tribhuvanakirti, is believed to have become Chanderi mandalacharya sometime before 1468 A. D. prior to succeeding his master to the Chanderi patta. Tribhuvanakirti's disciple and successor to the Chanderi patta, namely Yashahakirti, is a well-known figure famous as an author of apabhramsa. He was a contemporary of Shah Ghayas and Shah Naseer, the Khilji monarchs. He often stayed in the Neminath chaityalaya of the town called Jerhat which has not yet been identified. Four of his works have been discovered, so far, that is the 'Harivansha Purana', the 'Dharmapariksha', the 'Parmeshthi Prakash Sar' and the 'Yogasara'—all of them dated V. 1352/1409 A. D. which refer in their colophons to 'Mahakhan Mojakhan' who could be no other

than Mallu Khan son of Mallu Khan, the well-known governor of Chanderi during this period. One peculiar feature of the Bhattarakas of the Chanderi patta was that they came from the Parwar caste of the Digambar community, a caste which predominates among the jains in Bundelkhand even today

The patta of Sonagiri (Datia district) was a branch pitha of Gwalior, the greatest and most flourishing Digambar Jain centre in the capital town of the Tomara rulers. The name is supposed to have been derived from Shramanagiri, ascribed to Shramanasena Muni (V. S. 1335) The Bhattarakas of this centre belonged to the Kashtha sangha, Mathur gachcha-Pushkar gana. The first guru, who has found mention in inscriptions dated 1449, 53 and 73 A. D., was Kamalakirti who left a disciple Shubhachandra to succeed him.

Jina Taraṇ Taraṇ Swami

The fifteenth century of the Christian era is a century of Hindu-Muslims coming together—an intermingling of the two communities and mutual reapproachment. In spite of wars and conquests and lack of a strong central government, there was prosperity all round, grains and other necessities of life were cheap. Sufis of the Chishtiya Order wielded great influence over the masses—Muslims and non-Muslims. Not only did they approach the people through the medium of the mother tongue and compose love poems in the village dialects but before the close of the century, Kayasthas, Khattris and Kashmiri pundits took to learning Persian, the court language and filling the revenue offices of the Sultans.

Among the most outstanding provincial kingdoms were those of Jaunpur, Mando and Ahmadabad. Sant Kabir the most radical social reformer hailed from Varanasi in the Sharqi dominions and his verses embodying new ideas were steeped in the Jain-Nathpanthi traditions. He called upon the Brahman-dominated neo-Vaishnavism to fall in line with his principles of cultural synthesis and liberalism in faith and practice leading to mutual tolerance and fraternization of castes and creeds. He not only condemned casteism but made idol worship the target of his attack.

Simultaneously with Kabir among Hindu Vaishnavas of Madhyadesa, flourished Lonkasah among the Shvetambar Jains of western India who organized a similar movement of radical reform with his centre at Ahmadabad during the first half of the fifteenth century. Like Kabir in Northern India, Lonka-Sah raised the banner of revolt against the Jain priesthood and called upon them to prove the justification of idol worship on the basis of Jain agama literature. Of his two main disciples, one hailed from Mandogarh, the capital of the Sultans of Malwa through whom the preachings of Lonkasah must have filtered down to the Jain masses in Malwa.

Lonkasah's thoughts were, however, echoed from an unexpected quarter by a none too learned Digambar Jain of Chanderi—'Damovadesa' in Bundelkhand namely Jina

Taran Taran who is said to have been born in 1448 A.D. at Puhpavati (Pushpavati) another name for Bilahri in Katni Tahsil of Jabalpur district to his Parwar parents. His father Garha Sah retired to Semalkheri near Sironj in the district of Vidisha where Taran was brought up in the house of his maternal uncle. This was the Age of Bhattarakas among Digambar Jains and from the biographical dates of Taran Taran available to us, he was a contemporary of Bhattarak Yashahakirti of the Mulasangha. Taran Taran, however, led a life of isolation from the so-called Bhattarakas who had fallen from the ideals of the ancient munis and had forsaken the rigours of their discipline. Their services to Jain Culture were none too negligible for they promoted the cause of idol making, temple building and manuscripts copying but their life of growing comfort and ease and accumulation of riches had made them indistinguishable from priests for all practical purposes. For instead of moving about constantly, they mostly resided in Chaityalayas and Upasras practising tantra and mantra besides ayurveda and jyotisha. Even the learned among them like Yashahakirti held narrow and reactionary ideas of caste and sex inferiority of sudras and women. Such ideas and practices must have been an anathema to a radical thinker like Taran Taran who, far from conforming to them, took to a life of nude asceticism and practised austerities in forest resorts like Semalkheri and Sukha (Damoh district), besides village Rakh, now called Mallhargarh in Guna district where he passed the best years of his fruitful life attended to by his disciples of all castes and creeds including Muslims among whom two names are prominent—those of Luqman and Runa Raman who is supposed to have been a cotton ginner or pin-jara by profession.

Taran Taran was a junior contemporary of Lonkasah of Gujarat and presumably took inspiration from him. Taran Taran has left a dozen books of verse in which he has propounded the philosophy of 'anekant' and 'syadvad' emphasizing the importance of atma as paramatma in the making. There was no place for idol worship in his scheme of religious practice but he refrained from launching a direct attack on the idolatry practiced commonly by the Jain shravakas or householders. The language of his books is a strange mixture of Sanskrit, Prakrit, Apabhramsa and Doshi. A collection of these compositions is available in print.

Taran Taran breathed his last at the age of sixty seven and his samadhi called Nassyaji is the chief centre of Taranpanthi community from where radiates the ideology of this greatest saint of the Digambar Parwars. Unfortunately there was no scholar among his disciples who could take up the work of organization of the panth which even today finds itself indebted to persons outside its fold for the work of editing and publishing of and commenting on Taran bani. As far as the Saint Taran Taran himself is concerned, he deserves to be bracketted with Lonkasah and Kabir, his Shvetambar and Vashnava counterparts.

It may not be supposed from the above account of a nonworshipper of idols that idol worship in Chanderi-Damoh had declined among the Jains. On the

other hand the Bhattarakas had succeeded immensely in their mission of persuading the Jain house-holders to make idols and establish them for worship under the auspices of their gurus so much so indeed that a donor—philanthropist like Jivaraj Papriwal is supposed to have got chiselled single-handed a lakh of Jain images and caused them to be deported to various temples throughout Northern India and there is not a Jain temple but has an image made by Jivaraj Papriwal. These images bearing the inscription of Jivaraj Papriwal of Vikram Samvat 1548-1491 A. D. are found through out Greater Malwa even today

Bibliography

- | | |
|------------------------|---|
| Hiralal | : Damoh Deepak (Hindi) |
| K. B. Imadad Ali | Gazetteer of Damoh District. |
| — | • Damoh District Gazetteer—Old (1905). |
| — | Damoh District Gazetteer—New (1974). |
| H. N. Dwivedi | • Gwalior Rajya ke Abhilekha |
| H. N. Dwivedi | : Gwalior ke Tomar |
| — | : Gwalior State Gazetteer |
| — | Guide to Chanderi. |
| — | Epigraphia Indica. |
| — | : E. I. (Persian & Arabic Supplement) |
| — | : Annual Reports on Epigraphy |
| — | • Annual Reports on Archaeology of Gwalior State. |
| Hiralal | • Descriptive List of Inscriptions in G. P. and Berar |
| Parmanand Jain Shastri | : Jain Pustak Prashasti Sangrah, II. |
| — | : The Anekant, Delhi (Jain Quarterly). |
| Shihab Hakeem | : Maathur-i-Mahmud Shahi (Sitamau Photostat). |
| Dalsukh bhai Malwanrya | Lonkasah (Gujarati) |
| U. N. Day | : Medieval Malwa. |
| — | • The Urdu (Pakistan). |
| — | Indian Historical Quarterly |
| — | : Jain Antiquary. |
| — | • Journal M. P. Itihasa Parishad |

चन्देरी के मालवा सुल्तान

प्रो० ए. एच. निजामी, रीवा

1398 में मुगल साम्राज्य के पतन के बाद पनपे अनेक राजवंशों में दिल्लीवंश का द्वारा स्थापित मालवा राज भी है। 1416-20 के बीच यहाँ कादर खान का राज्य था जो कवियों और विद्वानों का सम्मान करता था। वस्तुतः पन्द्रहवीं सदी में मुन्दे/खण्ड का शासन चन्देरी और काली से होता था। चन्देरी के अन्तर्गत शिवपुरी, देवगढ़, सागर-बमोह और केन नदी के बीच आते थे। इसी समय जबलपुर के बड़ा क्षेत्र में एक नया गोंड राज्य स्थापित हुआ जिसके राजा सन्नामसाह ने मालवा के अनेक दुर्गों सहित 82 किलोमीटर। यहाँ की रानी दुर्गावती ने मालवा के सुल्तान बाब बहादुर को हराया था। इसके बाद महमूद साह उस क्षेत्र का बाबसाह हुआ। खिलजी सुल्तान मालवा के क्षेत्र बढ़ाने का प्रयत्न करते रहे। उनके विषय में संस्कृत और फारसी के लेख मिलते हैं जिनका विवरण जैन ग्रन्थसंग्रह में दिया गया है। इसके बाद अलाउद्दीन, नासिर साह और महमूद का यहाँ के सुल्तान बने। अन्तिम सुल्तान के समय मालवा राजपूतों के हाथ आ गया। इतिहास से पता चलता है कि मालवा 1312 के बाद सुल्तानों और बाद में मुगलों के अधीन रहा है।

जैन स्तोत्रों में चन्देरी देश की सांस्कृतिक प्रवृत्तियों की प्राप्ति मिलती है। बमोह के क्षेत्र में उस समय अलाउद्दीन खोजा ने एक गोपठ (गो साक्षात्) स्थापित की थी। इसके एक सदस्यी बाद सोनागिर और नरवर के भट्टारकों की कृपा से यह क्षेत्र जैन संस्कृति का प्रमुख केन्द्र बना। देवगढ़ के 1424 के लेख से प्रकट होता है कि हुसैन साह के समय में स्थानीय विगम्बर जैन समाज को राज्य संरक्षण प्राप्त था। मझू में बोसवाल ऐवताम्बरों को महत्त्व प्राप्त हुआ। इससे पता चलता है कि मालवा के सुल्तान धार्मिक सहिष्णुता की नीति पर चलते थे। इस क्षेत्र के भट्टारक मन्दिर और मूर्तियों का निर्माण और प्रतिष्ठा करते थे और इनके समय में ही अहार, पपीरा आदि क्षेत्रों का विकास हुआ।

1436 के पूर्व चन्देरी पट्ट के भट्टारक पद पर मूल संघ के देवेन्द्र कीर्ति प्रतिष्ठित हुए थे। उसके बाद त्रिभुवनकीर्ति और यशःकीर्ति गद्दी पर बैठे। यशःकीर्ति ने हरिषंघपुराण, धर्मपरीक्षा, परमेष्ठी प्रकाशसार तथा योगसार नामक चार ग्रन्थ लिखे थे जिनका काल 1495-1582 के बीच माना जाता है। ये भट्टारक परिवार जाति के थे और मल्लखान के शासनकाल में रहे। आलियर क्षेत्र में 1355 के लखनव सोनागिर पीठ स्थापित हुआ। 1449 में यहाँ के भट्टारक कमलकीर्ति हुए। उसके बाद उनके उत्तराधिकारी हुए।

पन्द्रहवीं सदी के पूर्वार्ध में लोकासाह ने जैनों में मूर्ति विरोधी आन्दोलन प्रारम्भ किया जो बाद में चन्देरी की ओर भी फैल गया। इस क्षेत्र में 1448 में उस समय तारण तरण स्वामी हुए। इनका पावन सिरोज और विविधा में हुआ। ये भट्टारक यशः कीर्ति के समय में हुए थे। जो वैष्णव और उपासकों में रहते थे और लम्ब, लम्ब, बाबुर्से और उद्योतिष का प्रयोग करते थे। तारण स्वामी ने भट्टारक संप्रदाय के विरोध में एक नयी पद्धति प्रचलित की और उन्होंने बारह ग्रन्थ लिखे लेकिन उनका विशेष प्रभाव इस क्षेत्र के जैनों पर नहीं पड़ा और यहाँ मन्दिर और मूर्तियाँ बनती रहीं। जीवराज पापबोवाल ने 1491-1548 के बीच एक काळ जैन मूर्तियाँ बनवाकर उत्तर भारत के कोने-कोने में भेजी।

भारतीय संस्कृति के प्रतीकों में कमल और अश्व

श्रीमती सुधा अग्रवाल, वाराणसी, (उ० प्र०)

कमल निर्माण—शाश्वत रचनाका प्रतीक है। पृथ्वीकी प्रारम्भिक कल्पनामें पृथ्वीको अप्सुर्वल कमल अथवा चारपैखड़ी वाला कमल माना गया है। कमलके बीच कणिका या बीज रूपमें सुमेरु पर्वतकी स्थिति है। ऐझा मानते हैं कि यहाँ विषयकी अनेक वस्तुओं और भावोंके बीजोंका जन्म होता है, इसलिये इसे विश्वबीज मातृका भी कहते हैं।

कलके अतिरिक्त, भारतीय बर्ण और वर्णानामें भी प्रतीक रूपमें कमलका ज्यादा महत्त्व है। यह अक्षय्य जलोंके ऊपर तैरते हुये प्राण या जीवनका चिन्ह है। सूर्यकी किरणें ही कमलको जगाती हैं। ऋग्वेदमें सूर्यको ब्रह्माका प्रतीक कहा गया है। (ब्रह्म सूर्यसम ज्योति ऋ० २३४८) सूर्य प्राणका वह रूप है जो भूतोंमें समष्टिगत प्राण या जीवन का आवाहन करता है। यह विष्णुकी नाभिसे उत्पन्न होनेवाले बलोंका प्रतीक या जिनसे प्राणका संचर्चन होता है। इसी नाभिसे उत्पन्न कमल पर सृष्टिकर्ता ब्रह्माका विकास हुआ है (ब्रह्म हूँ ब्रह्माण पुष्करे ससुष, गोपब्रा०, १।१।१६)। कमलके पत्ते या पुरइन बेलकी सृष्टिकी योनि या गर्भाधानकी शक्ति कहा गया है। (योनिर्वै पुष्कर पर्णम्, शा० ब्रा० ६।४।१७)। कही कमल चिराद् भनका प्रतीक है तो कही व्यष्टिगत प्राण शक्तिका। भागवतमें सृष्टिका जन्म कमलसे माना गया है और संसारको भू-पद्मकोष कहा गया है। भागवत दो प्रकारकी सृष्टि मानते हैं—एक पद्मजा और दूसरी अण्डजा। पद्मजा जैसा कि नामसे ही स्पष्ट है, बीरसायी विष्णुकी नाभिसे होती है जबकि अण्डजा सृष्टि हिरण्यगर्भसे। हिरण्यगर्भकी मान्यता वैदिक है और पद्मकी मान्यता भागवत। वेदके अनुसार पृथ्वी पर अग्नि और बुलोकमें आदित्य—ये दो बड़े पुष्कर हैं। हिरण्यगर्भकी सृष्टि अग्नि पर और पद्मजाकी सृष्टि जलों पर निर्भर है। हिरण्यगर्भ अग्नि और सोमके प्रतीक थे। पूर्णचटमें अण्डजा और पद्मजा—दोनों कल्पमात्रोका समन्वय है। मातृकुमिसे उत्पन्न होनेवाले गिशुका प्रतीक कमल था। उत्पल, पुण्डरीक, कल्ह्वार, शतपत्र, सहस्रपत्र, पुष्पक, पद्मक इत्यादि नामोंसे कमलका उल्लेख होता है कमलको सूरजमुखीके फुले भी कहते हैं।

रूपकी भाषामें सारी जलराशिकी स्त्री-शरीर और कमल योनिवत् माना गया है। शास्त्रीय आधार पर भी, योनिस्व जरायुका आकार कमल पुष्पकी तरह माना गया है। पुष्पवती होनेका आधार यही कमल है। कमल-कुलिश साधना भी कमलके सृष्टिधार होनेका पोषक है। स्त्रीत्व और सृष्टिकी भावनाके कारण ही पौराणिक कल्पनामें इसे देवीका ससर्ग प्राप्त हुआ। वेदोंमें देवी उपासना नहींके बराबर है। फिर भी, अज्मिका उत्पत्तिस्थान कमल ही है। इसीका विकास बादमें पद्मा देवीके रूपमें हुआ। यद्यपि ऋग्वेदमें किसी भी देवीकी आराधना नहीं है, फिर भी उसके सम्पूर्ण रूपमें सर्वप्रथम इसका उल्लेख है। देवीके दो नाम हैं—श्री और लक्ष्मी। राजगण वर्मपत्नीके अतिरिक्त राजलक्ष्मीसे परिणती माने जाते थे। पद्मादेवी विभिन्न सत्ताओंसे जानी जाती थी जैसे पद्मसम्भवा, पद्मवर्णा, पद्मअस्त्र, पद्माक्षी, पद्मिनी, पद्मालिनी और पुष्करिणी इत्यादि। अतः लक्ष्मीकी रूपकल्पनाका आधार कमल ही होता है। इन्हीं

संभाव्योक्ति साध इन्हें विष्णुपत्नी और हरिवल्लभा भी कहा गया है। कमलसे उत्पन्न कमला विष्णुकी शक्ति होनेके कारण वैष्णव कला और वैष्णव कल्पनाकी शक्ति बन गयी। विष्णुके चार आयुषोंमें होनेके कारण विष्णुके अंकनके साथमें कमल सर्वत्र अंकित हुआ है।

कमलप्रिय पद्मप्रिया देवीकी मूर्तियाँ (ई० पू० दूसरी शतीके) साँची और भरहुतके द्वारों और छतोंमें खुदी हुई हैं। भरहुतकी पन्द्रहवीं आकृति गजतन्त्री है। जिसके चरण अनेक—एक कमल पर हैं। इसी कमल मालके पाससे दो भारी सी नालें श्वर-उबर गई हैं जो पुनः दो भालोंमें बँट गयी हैं। दोनों ओर दो कमल गर्भ पर दो हाथी खड़े हैं और एक-एक कमलका पत्ता बना है। यह गोलकाकार कृति है और गोल-कृतिको चार कमल घेरे हुये हैं। अखिल रूपकी ही एक अन्य श्रृंगारमें इस पद्माके मूल श्रीलक्ष्मीकी 'प्रभावो भवसि माता' और 'क्षमा' कहा गया है। क्षमा पृथ्वी है और पृथ्वी हिरण्यवर्मा। कमलकी भी हिरण्यवर्मा माना गया है।

बसाइसे प्राप्त एक मूर्तिमें विकसित-अविकसित कई प्रकारके कमल हैं परन्तु प्रतिभावोक्ति पर लगे हैं। साधारणतया मेसोपोटामियाकी मूर्तियाँ पक्षवती होती हैं जबकि भारतके लिये यह नवीन बात है।

मोहेन जो-दड़ो और बौद्ध कलामे कमल

मोहेन जो-दड़ोकी सम्यक्ताके प्राप्त प्रतीकोंमें से शैव उपासनाका शीतल लिंग प्रमुख है। शिवकी पूरक पार्वती रूपमें वहाँ कमलधारिणी देवीकी मूर्ति पाई जाती है। ऐतिहासिकी दृष्टिसे यह श्रृंगारके पहलेकी है। मूर्तिके उरोज उन्नत है जिससे मातृत्वका बोध होता है इसी कारण इसे जगत् जननी कहा गया है। यह प्राक्तकृति सबसे प्राचीन है जिसमें कमलका उपयोग हुआ है। निःसन्देह रूपसे इस बातकी स्वीकार किया जा सकता है कि मातृत्व और कमलका सम्बन्ध अत्यधिक प्राचीन है। यही भावना बादमें बह्म और लक्ष्मीसे सम्बद्ध देखी जाती है जिसके साथ भी प्रतीक रूपमें कमल और सृष्टीका भाव सम्मिश्रित है।

बौद्धकलामें भी सर्वत्र कमलसे युक्त देवी दृष्टिगोचर होती है। कभी-कभी प्रतीक रूपमें कमल द्वारा ही उसकी सत्ता व्यक्त की गयी है। प्रमुखतः देवीकी सत्तायें हैं—मधुहस्ता और पद्मरागिणी। महायान बौद्धधर्ममें 'पद्मपाणि' बोधिसत्व हैं जिन्होंने बुद्धोंकी सहायता की। नवीं शताब्दीकी नेपालसे प्राप्त एक प्रतिमाके हाथमें कमल है और यह बरप मुद्रामें है। मुणाल उगलियोंमें उलझने के बाद भी कुहनी पर आकर टूट गया है। यहाँपर कमल बोधिसत्वकी स्निग्ध-शान्त मनोवृत्ति, असीम दया, अलौकिक देवत्व और पवित्र देवी सौन्दर्यके प्रतीक स्वरूप है। भारतीय बौद्ध परम्पारामें उत्तर मध्यकाशीन पद्मपाणि या अवलोकितेश्वरकी मूर्तिकी पीठिका भी कमलयुक्त है। सम्भवतः वैष्णव प्रभावसे ही प्रभावित होकर शिल्पियोंने बौद्ध प्रतिमाओंमें कमलकी पीठिका रूपमें तैयार किया हो। महायान बौद्धधर्मकी सर्वश्रेष्ठ देवी प्रज्ञा पारमिताकी एक प्रतिमामें, जो १३ वीं शतीकी है तथा जावासे प्राप्त हुई है, पीठिका कमलकी बनी है। यह देवी बुद्धों और बोधिसत्वोंकी मूल शक्ति है।

बादकी कलामें कमल कई रूपोंमें अंकित हुआ। गोमूत्रिकाओं (बेलों) में कमलका प्रयोग बहुतायतसे होता था। जहाँ कहीं भी अलकरणकी आवश्यकता होती थी और सुविधा होती थी, वहाँ कमल किसी-न-किसीमें जरूर अंकित किया जाता था। प्राचीन कालमें स्निग्धोंके शृंगारका प्रभाव पुष्प कमल था जो हस्तों लीला कमलसे प्रकट है। अजन्ताके चित्रोंमें तो कमलकी इतनी बहुलता है कि चित्रकारको चित्रकारी करते समय बस एक ही पवित्र 'नव कज लोचन कज मुक्कक कज पद कजावणम्' याद था रही थी। वैसे भी, भारतीय कवि, चित्रकार, साहित्यकार आदिने कमलकी कोमलता और सुन्दरताका मुख्य आधार माना

है। अंशिक रेतजलकी सफ़ाईको कमल पंखुड़ियोंसे ही अकृत किया गया है। गाधार सैलीमें भी कमलकी योग्यिकायें (शेडें) बिछायान हैं। कहीं-कहीं विकसित कमलके अन्दर मानवीय आकृतियाँ अंकित मिलती हैं। एक मूर्तिमें बीचवासी विष्णुके पैरके पास आधार रूपमें कमल अंकित है। इसके साथ कमल तो बहुत ही ज्यादा सहज सुलभ है। समयन्तीने कमल पत्र पर पाती लिखकर हस्त द्वारा नलके पास भेजी थी।

भरहुत और साँचीके रिलीफोंमें हाथी मारामेढीके गर्भमें है और उसके मुखसे टेढ़ी-मेढ़ी कमलकी बेल निकली है। यह मुण्डेरो और चौखटेंकि किनारे-किनारे फैली हुई है और उसपर अनेक तमगे, जन्म-कथाएँ तथा फूलोंकी सजावट है। अनेकानेक पतियों, कलियों, विभिन्न विकसित पुष्पो तथा बीच-बीचमें बससोंवाले कमलके पौधोका अत्यधिक फैलाव भरहुत, साँची, उदयगिरि और अमरावती—हर जगह पाया जाता है। आधिन्यके साथ कोमलता तथा चपलताके साथ गाम्भीर्यका सम्मिश्रण यूरोपीय नारीकी याद दिलाता है। साँचीके पूर्वी तोरणके द्वारों सम्भे पर कमलके पौधोके पकने तककी अवस्थाओंका बहुत ही सुन्दर चित्रण है।

कमलके फूलते हुए पौधेका लयात्मक ढंगसे झुमना भारतमें जीवनकी अपेक्षा लयका प्रतीक है। साँचीके पश्चिमी द्वार पर कमलका बेलके धने पानोके मध्य बन्ध पशुओंकी प्रकृति सुन्दरतम है।

कमल-लता पौधा-प्रतीकोमें सबसे अधिक प्रचलित और प्रभावशाली है। यह कमल-लता मन्थर, अबाध और प्रचुर भारतीय बनस्पति जीवनका प्रतीक है। भारतीय सस्कृतिमें कमलकी स्वाभाविक प्रचुरता का एक गंभीर अर्थ है। समुक्तनिकायमें लिखा है, "हे बन्धु, जैसे कमल पानीमें उगता है, पानीमें ही फलता है, पानीकी सतहसे ऊपर उठता है और फिर भी पानीकी सतहमें नहीं भीगता, वैसे ही हे बन्धु, सदागत ससारमें जन्मे इस ससारमें बड़े, इसी ससारमें ऊपर उठ और फिर भी इस ससारसे अप्रभावित रहे।" बीड कल्पनामें ब्रह्माण्ड है बुद्धके अनेकानेक जन्म और अमर्त्य रूप। ये कमलके पौधेके डठलो और फूलोंके समान सुन्दर और सादरत हैं तथा सासारिक राग, द्वेष और मोहके कीचड़ और गन्दगीमें उगते हैं। ससार और निर्वाण, अच्छाई और बुराई, सुख और दुःखके चक्र यथार्थकी साँचि बूँदें अपना उफान है। जीवन यथार्थ और ज्ञात सीमाओंसे परे एक पूर्णताकी ओर सदैव गतिशील है। स्वर्गिक सफेद हाथी, जिसके मुखसे कमलकी बेल निकलती है, यह धीरे-धीरे बिना रुके लयात्मक ढंगसे प्रचुरताकी सृष्टि करती है, निर्वाण की शान्तिका नहीं, वरन् जीवनकी अबाधित हर्षोत्फुल्ल असीम आकाशा प्रतीक है। प्रकृतिकी व्यवस्थामें आत्माविभ्यन्त और आत्मपरात्परताके बोधिसत्त्वका प्रतीक है।

अजन्ताके चित्रोंमें जो बोधिसत्त्व हाथमें नीलकमल लिये हुए हैं, सपुजनके केन्द्रमें अवस्थित हैं। यहाँ सिरका तनिक प्रभय झुकाव, गतिके लिए तनिक स्पन्दित शान्त मुद्रा तथा हाथकी उत्कृष्ट भंगिमा ससारके प्रति बोधिसत्त्वकी प्रगाढ़ करुणाके प्रतीक हैं। बोधिसत्त्व पद्मपाणि मानवके शारीरिक सौन्दर्यका ही नहीं, वरन् आध्यात्मिक और अमूर्त सौन्दर्यका उत्तम नमूना है। कमलकी चौकियों पर खड़ी कुछ बुद्धकी प्रतिमाएँ अमरावती, भधुरा और गाधार—तीनों स्थानों पर मिलती हैं। सूर्यकी कुछेक खड़ी मूर्तियोंमें घुरीकी जगह कमलने लेजी। गुप्तकालके बाद दो कमलोसे युक्त मूर्ति भी पूज्य व मान्य हुईं।

रत्नगुफा और गणेशगुफाके शिल्पकारोंको कमलके फूलोंसे विशेष रुचि थी, अतः वेदिका तथा शोभापट्टीमें उनकीर्षाव प्रशंसित हुई हैं।

खण्डगिरी पहाड़ी पर अनन्त गुफाओं कपिशिर्षक या पञ्चपट्टिकाके बीचमें त्रिकोणाकृतिका एक सुन्दर कमल पुष्प अंकित है जिसकी बेलमें वेदिका, पुन कमल, फिर वेदिका इस प्रकारका क्रम है। इनमें

कुछ ऐसे भी स्तम्भ हैं जिनके सिरे पर आँखें रखे हुये कमलोंके लहुराते, पक्षों बेसनगरके स्तम्भ-शीर्षके सदृश ही हैं। एक अर्धस्तम्भ पर बारह हंस अंगीषड हैं, जिनकी बाँफमें कमल पुष्प हैं। हंस उड़ते हुए दिखाएँ गये हैं। कमलों पर सड़ी भी लक्ष्मीकी मूर्ति हैं। देवीके दोनों, और उड़ते हुये कमलों पर वो हाथी देवीके अभिषेकके लिये उद्यत दिखाएँ गये हैं।

नासिककी गुफामें मोतमी पुत्र बिहारके स्तम्भके अत्यधिक सुन्दर दिखनेका कारण है उसका पद्मवर वेदिकामें आवेष्टित होना। वेदिकाके स्तम्भों और सूषियों पर कमलकी सजावट मधुराके ककाली टीलेसे प्राप्त पद्मवर वेदिकाके सदृश ही है।

लखनऊके राज्य संग्रहालयमें जैन आयागपट्ट पर मध्यमें सर्पकणी पार्श्वनाथ प्रतिमाके दोनों ओर व्यक्ति हाथ जोड़कर खड़े हैं। बाहर गोलार्द्धमें अशूर, तथा कमलके बेलकी सजावट है। यह प्रतिमा कुषाण कालकी प्रथम शताब्दीकी है। इसी संग्रहालयमें लगभग १० वीं शताब्दीकी उरई (बालोन) से प्राप्त पद्मासनमें ध्या स्थ तीर्थंकरके दोनों ओर कछे पर बाल हैं। प्रतिमा कमलासन पर है। समस्त प्रतिमा ऋषभनाथकी है। ९वीं शताब्दीकी सर्वतोभद्र तीर्थंकर प्रतिमामें तीन ओर अन्य तीर्थंकर तथा एक ओर ऋषभनाथकी विगम्बर प्रतिमा है। यह एक ओर कमल और दूसरी ओर अशूरकी बेलसे सुशोभित है। एक अन्य वेदिका स्तम्भ पर नीचे कमल तथा उसके ऊपर बेल है। यही पर मुक्तकालका लता, कमल तथा मणिबन्ध आदिसे अलंकृत स्तम्भ भी है।

उपनिषदोंके अनुसार कमल सम्पूर्ण उत्पत्तियोंसे भी पूर्ववर्ती है। विद्याकी देवी 'सरस्वती' की स्तुति पद्मामने सत्पिताके उच्चारणसे की जाती है। ऐतरेय ब्राह्मणमें अग्निनी कुण्डारोक्षी नीलवर्णका कमलहार पहने बताया गया है। भारतका राष्ट्रीयपुष्प कमल भाषणतकी प्राचीनतम संस्कृतिले सम्बन्धित है।

अश्व—भारतीय संस्कृतिले कमल सदा अश्वका भी अत्यधिक चिह्न हुआ है। कहीं कला रूपमें, कहीं यज्ञके लिए, तो कहीं सिक्कों पर अश्वचक्र है। प्रायः ऐतिहासिक कालके लग पाषाण युगके चित्रमें युद्धरत घोड़ा युद्धसवार है। ललुनियाँ घरी (मिर्जापुर जेज) में युद्धसवारोंका चित्राकन है। इसीप्रकार बाँदा जिलेके मानिकपुर स्थानके चित्रोंमें भी युद्धसवार चित्रित हैं। सिधके फिनारे मन्दोरी, गेदाव और घडियाला नामक स्थानोंमें बट्टानों पर युद्धरत सत्सज घोड़ा घोड़े, ऊँट और हाथियों पर हैं।

अनुमान है कि सिन्धुघाटीके लोग घोड़ेसे परिचित नहीं थे। मोहन जोदड़ोकी ऊपरी ससहमे प्राप्त एक भोडी मूर्तिमें घोड़ेका नमूना है किन्तु यह पहचान सन्देहजनक है।

राजा या गृहस्वामी गाय और घोड़ोंकी रखनेके लिये स्थान बनवाते थे, ऐसा अथर्ववेदमें वर्णन आता है (गोम्यो अथर्ववेदो नमो यच्छालया विजायते, अथर्ववेद, ८९।३।३)। महाजनपद कालमें महलोंके पिछवाड़े ही अश्वशाला अथवा राजबल्लभ तुरगोकी अट्टा भी थी। जैनियोंके अर्धमागधी आगम साहित्य (जो पाली साहित्यके समयका है) में हयसंघादके बनाये जानेका वर्णन है। सिन्धु सम्यता और श्रुत्वेदमें अर्णित पशु हाथी, सिंह और वृषभके साथ कहीं-कहीं तुरग भी हैं।

चतुर्द्वीपी भूगोलकी प्रारम्भिक कल्पनामें पृथ्वीको चतुर्दल कमल माना गया। इसके मध्य बीच रूपमें सुमेरुपर्वत था। सुमेरुपर्वतके पूर्वमें भद्राश्व, दक्षिणमें भारत, पश्चिममें केतुमाल और उत्तर दिशामें उत्तर कुरु द्वीप था। भद्राश्वका अर्थ है—कल्याणकारी अश्व। यह उस श्वेत वर्णके अश्वकी याद दिलाता है जो चीन देशमें पूजनीय भी था, साथ ही इसे पुण्य चिह्न भी माना गया। चीन देशकी अनेक सम्य जातियाँ भद्राश्व या श्वेत अश्वको अपना मांगलिक चिह्न मानती थी। वहाँकी कलामें यह चिह्न सबसे महत्त्वपूर्ण है। इसी कारण चीनका नाम पुराणोंमें भद्राश्व हो गया।

। बौद्ध परम्पराओं में इसप्रकारके बसन्तकी बलवृद्धि कहा गया। बोधिसत्व भी एक बार बलहरस (बलनाथ) की शिविमें अपने वे और उस रूपमें उन्होंने मृत्युके अन्धकूपमें पड़े हुये ५०० बानरोका उछार किया था। यह कहा बलहरस आतक में ही हुई है। साथ ही, मथुराकी एक वेदिकाके स्तम्भपर इसका चित्रण भी है।

प्राचीन भारतीय कलामें ईहामुग या बहुविध आकृतिवाके रूपोंकी कल्पना की गई जिसमें सिंहव्याल, गजव्यालके साथ ही अश्वव्याल भी था। इनमें भिन्न मस्तकके भिन्न शरीरका जोड़ बैठाया जाता था। मध्यकालीन शिल्पग्रन्थोंमें उनकी संख्या १६ कही गयी है। प्रत्येककी १६ मुद्राओंमें अंकित किया गया है। इस प्रकार व्यालरूपोंकी संख्या २५६ तक पहुँची (अपराजित पृच्छा २३३।४।६, इति षोडश व्यालानि उक्तानि मुखमेवत)। चतुर शिल्पी और दन्त्य लेखक इसकी सुन्दरताको बढ़ाते हुये अपनी प्रतिभाको भी दर्शाते थे। प्राचीन कपिशा (बेघाम) से प्राप्त दन्त फलकोंपर इन व्यालोंका सटीक चित्रण हुआ है जो कुषाण कालीन गन्धार कलामें लोकप्रिय था। भरहुत, साची और मथुराकी कलामें ईहामुग पशुओंकी सजावट है। अधिकतर शाकलोगोकी ऐसे रूपोंसे विशेष रुचि थी। इसीसे मिलते-जुलते अलकरणोंको वृषभ-मण्ड, हरितमण्ड इत्यादिके साथ ही अश्वमण्ड रूपमें मथुराकी वेदिकाके फुल्लोमें दिखाया गया है। भारतीय पुराणोंकी शास्त्रीके अनुसार, ये सब स्त्रके प्रथम गण हैं जिनके मुख और अंग अनेक रूपोंमें विकृत हैं। प्रत्येक मनुष्यके चेहरेपर नराकृति है किन्तु उसके पीछे अपने-अपने स्वभावके अनुसार पशु-पक्षियोंके छिपे हुये चेहरे समात्तना चाहिये। जिसका वैसा स्वभाव उसका वैसा मुखडा, यही इन भेदोंका सूत्र है। इस कल्पनाका मूल ऋग्वेदमें पाया जाता है।

बौद्ध साहित्यमें अश्वमुखी यक्षीका उल्लेख आया है (पद्मकुसल मागव जातक)। सारनाथके सिंह स्तम्भ,, सिंह सचाटके सद्मकी कालोंके नीत्यन्तरमें स्तम्भ शीर्षकोपर हयसचाट उत्कीर्ण है (पीठ मटारक बैठे हुये पशुओंको सचाट कहते हैं)।

वैदिक अभिप्रायमें प्रथम बार अश्वोंके रथ पर सूर्यको आरुढ़ दिखाया गया है। पीछे अश्वोंकी संख्या सात तक हो गयी। बोधगया वेदिका पर चतुरस्रयोजित रथपर बैठे हुए सूर्यका चित्रण है। भाजा गुफामें द्वितीय घाटी पूर्वकी एक मूर्ति चतुरस्रयोजित रथमें बैठी हुई है। मथुराकी कुषाणकलामें सूर्यके रथमें दो या चार अश्व दिखाये गये हैं। यही परम्परा गांधार और सासानी कलामें मिलती है। कान्बुलके समीप खोरजानासे प्राप्त सगरमरकी सूर्य मूर्तिके रथमें चार घोड़े जुते हैं। गुप्तकालसे लेकर मध्यकालके सूर्यके रथोंमें सात घोड़े पाये जाते हैं।

शैबुनाग-नन्ध युग (छठी श० ई० पू० से चौथी श० ई० पू०) की कलामें राजघाटसे प्राप्त चकियामें (जो अब लखनऊ संग्रहालयमें है) मातृदेवीके बाईं ओरका पशु अश्व है। पटनासे प्राप्त चकिया पर तीन समान केन्द्रित वृत्त हैं। इसके दूसरे वृत्तमें १२ पशुओंमें अश्व भी अंकित है। मूर्तजीमङ्गकी चकियापर भी अश्वका चित्रांकन है। ये चकिया मातृपूजाके लिये प्रतीकार्थक चिह्न या मन्त्र थे।

मौर्यकालके (३२५-१८४ ई० पू०) लुम्बिनी उद्यान (वर्तमान रुम्बिनि देई) के स्तम्भपर अश्व शीर्षक था। मुचाङ्ग चाट्के अनुसार, यह बिजली गिरनेसे बीचमें टूट गया था। यहाँ भगवान बुद्ध शाक्य मुनिका जन्म हुआ था (हिंदे बुधे जाते शाक्यमुनि ति)।

स्तम्भ शीर्षकोपर चार अहा आजातेय पशुओंकी मूर्तियाँ पायी जाती हैं। चार पशु—अश्व, सिंह, वृषभ और हाथी हैं। इन चार पशुओंकी परम्परा सिन्धुचाटीकी प्राचीनताको छूती हुई १९वीं शताब्दी तक आती है। इसका देशगत विस्तार भारतसे लेकर लका, श्याम, बर्मा और तिब्बत तक मिलता है। बौद्ध

स्तरोंमें अलंकारोंमें इनका बहुलतासे प्रयोग है और यहाँपरमें इन्हें अतुल्य पंक्ति कहा गया है। स्तूपकी चन्द्रशिलाओंपर, अनुराधापुरके गुप्तकालीन स्तूपोंकी चन्द्रशिलाओंपर, १८वीं शतीके राजस्थानी चित्रों (जो इस समय दिल्ली संग्रहालयमें हैं) और १९वीं शतीके बंगालमें प्राप्त एक कम्बे (इस वक्त भारत कला भवनमें) आदिपर इस अतुल्य पंक्तिका सुन्दर अंकन है। कहते हैं, जहाँ न पहुँचे रवि, वहाँ पहुँचे कवि। अतः बौद्ध कल्पनामें ये चार पशु अनन्ततन्त्र सरोवरोंके चार द्वारोंके रक्षक हैं जहाँसे चार महानदियोंका उद्गम है। बाल्मीकि रामायणमें इन्हें रामके अभिषेकके लिये एकत्र भांगलिक द्रव्योंमें गिना जाता है। केशवदासने (१७वीं शती) रामके राजप्रसादके चार द्वारों पर इनका उल्लेख किया है। डा० बाबुदेवधारण अग्रवालने अपनी पुस्तक चक्रवर्ण में लगभग पचास अवतरण और उल्लेख दिये हैं। आपके चिन्तनके अनुसार लोक भावनामें इन चारों पशुओंको पवित्र समझा जाता था और इनके पीछे जैन, बौद्ध और ब्राह्मण-इन तीनों महान् धर्मोंकी मान्यताका भी बल था।

गुप्तकालीन (१८४-७२ ई० पू०) भरहुत स्तूपकी तोरणवेदिकापर अवतरण अंकित है। इस कालमें पशुओंकी आकृतियाँ दो प्रकारकी प्राप्त हुई हैं एक स्वामात्रिक और दूसरी कल्पित जैसे आकाशचारी अश्व अर्थात् सप्तल अश्व। उड़ीसाकी लखविरी-उदयगिरीकी गुफाओं भी इसी कालकी हैं। इनमें रानीगुफाकी शोभापट्टीमें उत्कीर्ण सात चित्र राजेन्द्रलाल मिश्र कृत उड़ीसाके प्राचीन अवशेष, खण्ड २ नामक ग्रन्थमें प्रकाशित किये गये हैं। इन चित्रोंमें दृश्य चारमें पट्टके पहले भागमें तीन व्यक्ति, एक अश्व, उसे घामे हुए एक सूत है। राजाकी मृगयाका दृश्य-बुध्मन्त-शकुन्तला कथाका दृश्य इस रोचक दृश्यका सारा रूपक राजा बुध्मन्तका श्वि कम्बके आश्रयमें आगमन, शकुन्तलाको देख उसपर मोहित होना है। गणेश गुटकामें पर्याण और आभूषणोंसे सुशोभित घोड़ेका दृश्य भी अंकित है। मञ्चपुत्री गुफामें तोरणपर अलफ मुशामें अश्वारोही मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। इसीकी अनुकृतिपर घामे चलकर व्यालदौरणकी मूर्तियाँ बनने लगी जिसका उदाहरण सारनाथमें मिलता है। अनन्त गुफामें सूर्यकी एक विशिष्ट मूर्ति है जो अपनी दो पलियोंके साथ चार घोड़ोंके रथपर आरुढ़ है।

शुगकालके आरम्भिक काल (लगभग दूसरी सा० ई० पू०) का केन्द्र भाजा बना। भाजाके बिहारके मुखमण्डपके पूर्वी छोरके प्रवेशद्वारके दोनों ओरकी मूर्तियोंमें एक ओर बाईं तरफ एक राजा चार घोड़ोंके रथ पर सवार है। पीछे चँबर और छत्र लिये दो अनुचर स्त्रियाँ भी हैं। पीतलछोराकी गुफा न० ४ में दाहिनी ओर हाथीके बराबर एक अश्वारोहीकी काय परिमाण मूर्ति पर दानवाताका नाम खुदा है। यह दूसरी शताब्दीकी मालूम पड़ती है। मेढसाकी गुफाओंके स्तरों पर हयसघाटकी मूर्तियाँ हैं।

पेल्लरुनदीके तट पर स्थित जयस्यपेट्टके महास्तूपके एक पादुकापट्ट पर सुसज्जित अश्वकी आकृति उत्कीर्ण है।

शक सातवाहन (प्रथम, द्वितीय शती) कालके ह्वेराबादको कोण्डापुरसे प्राप्त खिलीनोंमें अश्व भी है जो क्योलिन नामक सफेद मिट्टीका बना है।

पहाडपुरके फलकों पर बंगालके पशु-पक्षी और वृक्ष-वनस्पतियोंका चमिष्ट अंकन है। उनमें हाथी घोडा, चम्पक और कदम्ब इत्यादि हैं।

महास्थान (जिला बोगरा) से भी कुछ फलक प्राप्त हुये हैं जो उत्तर गुप्तकालीन कालके नमूने हैं। एक मिट्टीके पात्र पर चार घोड़ोंके रथ पर बैठा अश्व तीर-अनुषसे मृग शृणु पर बाण बरसा रहा है। १६वीं-सत्रहवीं शताब्दीमें पुर्तगाली सिपाही बंगालके भीतरी गाँवमें जाने लगे। स्थानीय कुम्हारोंने

उनकी वास्तुशिल्पीय कलाओंमें उलारा । बीसरेमें प्राप्त एक कलक पर पुर्तगाली सिपाही घोड़ेपर सवार है । उसके बायें हाथमें घोड़ेकी रास्ते और दाहिनेमें बाणुक है । प्राचीन मागलिक प्रतीक मूर्तियोंकी रूप कल्पनामें अश्व भी स्वीकृत था ।

अश्वमेधकी परम्परा हम देशमें अति प्राचीन है ऐतिहासिक कालमें भी पुष्यमित्र शुङ्ग, समुद्रगुप्त, कुमारगुप्त आदिने अश्वमेध किये । समुद्रगुप्तके अश्वमेध-यज्ञकी प्रतिरूपिणी भी मिल गयी हैं जो लखनऊके संग्रहालयमें रखी हैं । भारतवर्षका दिग्विजय कर समुद्रगुप्तने अश्वमेध-यज्ञ किया था । उसने अश्वमेध स्मारक विनार (सोनेका सिक्का) चलाया । दक्षिणके अनेक राजाओंने भी अश्वमेध किये । कन्नौजके गहड़वाल राजा जयचन्द्रके भी अश्वमेधका उल्लेख हुआ है । चन्द्रगुप्त विक्रमादित्यके बेटे कुमारगुप्त प्रथमने बालीस वर्षों तक राज्य किया और सोनेका सिक्का चलाया । सिक्केमें राजा घोड़े पर सवार है ।

भारतके बीसवीं सदीके साम्बेके पैसे पर पटमें भी अश्वारूढि थी । आहत मुद्राओं पर चिह्नोंके दूसरे वर्गमें चार महा जामानेय पशुओंका चित्र है । चतुष्पाद पक्षिका प्रतीक बौद्धधर्मके उदयसे बहुत पहले ही प्रचलित हो चुका था ।

इस प्रकार कमल और अश्वका भारतीय संस्कृतिके मागलिक प्रतीकोंमें मुख्य स्थान था ।



बुन्देलखण्डमें जैन-धर्मके प्राचीनतम प्रतीक

चन्द्रभूषण त्रिवेदी

भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण, नई दिल्ली

बुन्देलखण्डको प्रकृतिने बड़े ही सुन्दर ढंगसे सजोया है। इस क्षेत्रमें यहाँके शैल-गिरि, गहन-वन और सरिताओंने धर्म एव सस्कृतिमें महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। यह ब्राह्मण, बौद्ध एव जैन धर्मोंकी जहाँ तपोभूमि है, जिवेणी कई सहस्र वर्ष पूर्वसे अबाध गतिसे प्रवाहित होती रही है। विन्ध्य श्रृङ्खलाओंके मध्यमें बसे इस भूमिलखण्डमें विभिन्नताके साथ ही एकरूपताका विराट् दर्शन होता है। यह तपोभूमि पावन वेनवती (बेतवा), यमुना, दशार्ण (बसान), उर्वशी (ओर), समसा (टमस), शुम्भिमती (केन) सहस्रो वर्षसे अन-मानसको प्रेरित करती हुई पतित-पावन गगामें मिल जाती है। विविधा तीर्थकर शीतलनाथजीकी जन्मस्थली रही है। मौर्यकालके उपरान्त गुप्तकाल तथा मध्यकालमें यहाँ प्रतिहार, कलचुरि एव चन्देल नृपोंके कालमें जैनधर्म पूर्ण रूपसे पल्लवित एव पुष्पित हुआ। प्रमाण-स्वरूप आज भी सम्भवतः ऐसा कोई ग्राम न हो जहाँ जिन-अवशेष उपलब्ध न हो।

पुरातत्वीय प्रमाणोंके आधारपर यह कहा जा सकता है कि ब्राह्मण एव बौद्धधर्मोंसे पूर्व जैन-धर्ममें सगुणोपासना प्रारम्भ हुई थी। इन सन्दर्भमें मोहेंजोदड़ोंसे प्राप्त एक सेल्लडीकी मुद्रा तथा हठप्पासे प्राप्त लाल पाषाणका एकवक्त्र उल्लेखनीय है। मुद्राके वृक्षका अंकन इस प्रकारका है।

एक श्रवण, कायोत्सर्ग मुद्रामें आच्छादित वनमें प्रवर्णित है। वृषभके निकट एक गृहस्थ अजलिमुद्रामें है। इस पंक्तिके नीचे सात पुरुष कायोत्सर्ग मुद्रामें है।

इन कलाकृतियोंको निश्चित रूपसे जैनधर्मसे निरूपित करना कठिन है। जब तक कि सिन्धु लिपिका पठन न किया जा सके। इसके अतिरिक्त इतने वर्षोंके गहन अध्ययनके फलस्वरूप भी जिन कलारमक वास्तु एव शिल्पीय कृतियोंको मूल भारतीय कला एव धर्मसे पृथक् करना अत्यन्त कठिन है। इनके मूल सिद्धान्त वेदोंमें निहित है।

जिन आख्यानोंमें भगवान महावीरकी समकालीन प्रतिमाका उल्लेख मिलता है। कहा जाता है कि भीतमयपतन नगर (जिसकी भौगोलिक स्थिति अस्पष्ट है) के नृपति उद्दामनकी महिषी चन्दन काण्ठसे निर्मित तीर्थकरकी पूजा करती थी। इसी आख्यानका प्रतिरूप भगवान बुद्धके समकालीन कौशम्बीके राजा उदयनसे सम्बन्धित है। ऐसा ही उल्लेख दशपुर नगर (सन्दसौर) के सम्बन्धमें जीवन्तत्वामीकी प्रतिमाका उल्लेख है। इन आख्यानोंका समीकरण पुरातत्वीय सन्दर्भमें नहीं हो सका है। सम्भवतः उस कालमें प्रतिमामें काष्ठ ही की निर्मित की जाती थीं।

पुरातत्वीय सन्दर्भमें उल्लेख्य पेंडि राजवक्त्रके महामेधबाहुन कुलके तृतीय नृपति सारबेल (प्रथम शती ई० पू०) के उदयगिरि-खण्डनिरिकी गुफाओंमें उत्कीर्ण लेखमें अंकित है। उसके अनुसार सारबेल नन्दराज द्वारा बलपूर्वक ले जाई गई तीर्थकर प्रतिमाको पुनः ले आया था। इसके अतिरिक्त पटना संग्रहालयमें

लोहानीपुरसे प्राप्त कालिका अक्षर प्रतिमा जो कि यश परम्परासे वेष्टित है का निर्माणकाल लगभग ई०पू० तीसरी शतीमें हुआ है।

मूर्तियोंके अस्तित्व ई० पू० तथा ईस्वी पश्चात् जैन-धर्मविलम्बी मांगलिक चिह्नोंको पूजते थे। उनका ही अन्त अन्त्येष्टिमें मिलता है। शम्भु-कुषाभ एवं कुषाभ कालके आयागपट्ट मथुरा (शीरीपुर) से प्राप्त हुये हैं।

सम्भवतः गहन बनोंमें प्रतिमाओंका निर्माण आसान नहीं था। जिन श्रवण भ्रमणशील होते थे तथा अपना निवास प्रायः चिरि कन्दराओं हीमें रखते थे। ऐसी कन्दराओंका प्रमाण जो कि बौद्धधर्मसे सम्बन्धित है, सीहोर जिलेकी बुधनी तहसीलमें पानगुरारिया नामक स्थानमें बहुमात्रामें उपलब्ध है। स्तरीय शिला-लम्बोंमें कन्दरामें प्राकृतिक रूपसे ही निर्मित हो जाती थी तथा आग्नेय शिलाओंमें निर्माण तक्षण विधिते ही किम्बू जाता था। लेखकको पुरातत्वीय सर्वेक्षणके फलस्वरूप चन्देरी, जो कि आज भी जैनधर्मविलम्बीका वतिसाय क्षेत्र है, में प्राप्त हुए हैं। इस महत्त्वपूर्ण खोजसे जैनधर्मका प्रवाह ईस्वी शती पूर्व कालका निर्धारित किया जा सकता है। लगभग एक सहस्र वर्ष पश्चात् इस तीर्थस्थलका पुनः पुनरुद्धार हुआ जिसके फलस्वरूप जैन प्रतिमायें एवं देवालियोंका निर्माण देवगढ़ (पणराजी देवगढ़), बूढ़ी चन्देरी, बूझी तथा सिवपुरी क्षेत्रमें बहुसंख्यामें हुआ। पण्डुहरी-सोलहवीं शतीमें ग्वालियर दुर्गमें मरीमाताके समान चन्देरीमें भी विशालकाय प्रतिमाओंका निर्माण तोमर शासकोंके कालमें हुआ। मुस्लिम शासनकालमें विनालियोंका निर्माण विशाल चट्टानोंको काटकर किया गया जिसे खण्डारजी कहा जाता है। इस कालमें मालव सुल्तान दिलावरखा गोरी था।

प्राचीन कालमें चन्देरी मथुरा तथा विविधासे जुड़ा था। यह महत्त्वपूर्ण स्थल बनेसे आच्छादित किसे एवं खण्डारजीके शीर्ष भागमें स्थित पठारटिकाके नामसे जाना जाता है। सम्पूर्ण शिलाको सात मीटर चौड़ा तथा तीन मीटर गहरा उकेरा गया है। इसका घाटी-मार्ग प्रस्तर खण्डोंसे भरा है। सम्भव है कि इन खण्डोंको हटाने उपरान्त सोपान मार्ग मिल सके। पश्चिमामुखी दीवाल पर दो लेख उत्कीर्ण हैं एक विक्रम संवत् १५७१ का तथा दूसरा लेख ब्राह्मी लिपिमें है। अक्षर रचनाके अनुसार यह लेख लगभग दूसरी पहली शती ई० पू० का है।

उपर्युक्त लेखके साथ निम्न मांगलिक चिह्न उत्कीर्ण हैं—

- (१) नन्दीपद (नद्यावर्त), (२) स्वास्तिक, (३) विष्णु, (४) मीन-मिथुन, (५) पद्म, (६) ध्वज, (७) त्रिरत्न, (८) वज्र, (९) श्रीवत्स, (१०) ध्वज, (११) तालवृत्त (व्यञ्जन) अथवा दर्पण।

मीन-मिथुनको एकसे अधिक बार दर्शाया गया है। उपर्युक्त प्रतीकोंमें से कईकी कल्पना अष्ट मांगलिक चिह्नोंसे की गयी है।

तेसि सा तोरणाय उष्णिग् बद्धठट्ठ मगलया पङ्कता, त जहा—

सोत्थिय, सिरिवच्छ, नन्दियावर्त बद्धभाणग, भद्रासन, मञ्च, वप्पण, जाव, पहिरवा।

उपर्युक्त शुभ प्रतीकोंके अतिरिक्त पठारके ऊपर वृत्ताकार त्रिोणियाँ बनी हुयी हैं जिनमें मार्जन हेतु संभवतः जल संग्रहीत किया जाता था।

मानव सस्कृतिके अम्यदयसे ही पूजनके भावरूपको महत्त्व दिया जाता था न कि हृद्य भावको। निर्गुण उपासनाके साथ ही सगुण उपासनाका उद्भव प्रारम्भ हो गया था। जब प्रतीक सर्वसाधारणको बोध करनेमें असकल हो जाते हैं तभी प्रतीकात्मक वस्तु कालान्तरमें दो रूपोंमें परिणत हो जाती है एक अवकाशक तथा द्वितीय तत्वाकार।

उपर्युक्त लक्षण निम्न अरहसोंको निरूपित किये जा सकते हैं स्वस्तिक तीरतल्लाप जी, विह्व (पट्टिका) सुमतिनाथजी; मत्स्य, अरहनाथजी; पद्म, पद्मनाथजी; शंख, नैमिनाथजी, वज्र, धर्मनाथजी हैं। ये विविष्ट मांगलिक चिन्ह हैं जिनमें श्रीवत्स प्रत्येक तीर्थंकरके लक्षण विद्यमान रहता है।

अमिलेसके बाईं ओर तालवृन्त अथवा अजल तथा दाहिनी ओर स्वस्तिक है। अमिलेसका अमिप्राय अस्पष्ट है। इसके आधार पर इन मांगलिक चिन्होंकी तिथि दूसरी-पहली कही है पू० निर्धारित की जा सकती है। अतः स्पष्ट है कि कुम्भेलखण्डमें जैनधर्मका प्रचलन प्राचीन है। इस क्षेत्रमें सर्वेक्षणकी अत्यन्त आवश्यकता है। यह सम्भव है कि यहाँ जैनधर्मके स्तूप तथा प्राकृतिक गुफाओंमें और भी अवशेष मिल सकें। लेखकी प्रतिलिपि निम्न है। जिसे अ (क) क बु पढ़ा गया है (भारतीय पुरातत्व सर्वेक्षण, पृ० ५३-७४, १९७१-७२)।



जैन प्रतिमाओंमें सरस्वती, चक्रेश्वरी, पद्मावती और अम्बिका

डॉ० कादम्बरी शर्मा, गाजियाबाद, (उ० प्र०)

श्रद्धापूर्वक सरस्वती सरित् प्रवाहमय बनकर आयी। उसी सरस्वतीको वाक्यका समानार्थी मानते हुए ब्राह्मणोंने सरस्वतीको वाक्की संज्ञा दी और वाक्को वर्ण, पद और वाक्यका प्रवाह माना है। सरित् प्रवाह वाक्य प्रवाहमें परिवर्तित हो गया। भाषाकी प्रतीक बनकर वह सब धर्मोंकी अधिष्ठात्रीके रूपमें पूजी जाने लगी। सरस्वती हिन्दू, बौद्ध और जैनधर्ममें विभिन्न नामोंसे सुशोभित हुयी है। जैन मतावलम्बियोंने इसे श्रुता देवीके रूपमें स्वीकार किया है। यह शब्द सरस्वतीके काकी स्वीय बैठता है।

बाष्पादिभिः अगवति सरस्वती ही नम इत्यनेन मूलमन्त्रेण वेष्टयेत्।

ओं ह्रीं मयूरवाहिन्यै नम इति वागधिदेवता स्थापयेत् ॥ (प्रतिष्ठासारोद्धार)

मातृन्त आङ्गके नेमिनाथके मन्दिरमें सरस्वती बन्दना लिखी हुई मिलती है। इस प्रधान देवी सरस्वती के साथ जैन शास्त्रोंमें कुछ अन्य देवियोंका भी उल्लेख है। लेकिन ये यक्षिणियोंके रूपमें तीर्थंकरोंकी रक्षिकाओंके रूपमें आती हैं। ये तीर्थंकरोंसे हेय मानी जाती हैं। ये सख्यामें सोलह हैं। इनकी आराधना करनेसे महापुरुषों एव तीर्थंकरोंके प्रति आदरभाव उत्पन्न होता है।

सरस्वतीकी प्रतिमाएँ

जैन प्रतिमाओंमें श्रेष्ठ और अधिक मात्रामें प्राप्त श्रुतादेवी सरस्वतीकी कुछ प्रसिद्ध प्रतिमाओंके वर्णनसे पहले इस प्रतिमाके सामान्य गुण एव विशेषताओंका उल्लेख करते हैं। जैनधर्ममें दो मार्ग हैं— श्वेताम्बर और दिगम्बर। ये मूर्तियाँ अधिकतर श्वेताम्बरमार्गीय हैं। जैनधर्ममें केवल तीर्थंकरोंकी दो मुद्रायें मिलती हैं कायोत्सर्ग और पद्मासन (ध्यानी मुद्रा)। परन्तु सरस्वती प्रतिमाएँ पद्मासन पर खड़ी निभग, समभग और ललितासनमें मिलती हैं। जैन मूर्ति विज्ञानानुसार ही वह नवयौवना एव सन्तुलित सौन्दर्यकी सजीव प्रतिमा रूपमें हो मिलती है। जहाँ जैन तीर्थंकरोंके दो हाथोंको ही मान्यता देते हैं, वहाँ सरस्वतीकी प्रतिमा चतुर्हस्ता भी मिलती है। दाहिना हाथ अभयमुद्रा, दूसरे दाहिने हाथमें अक्षमाला, बायें हाथोंमें पुस्तक तथा एक श्वेत पुण्डरीक मिलते हैं। इसके शरीर पर यज्ञोपवीत, मस्तक पर जटामुकुट और अग सुन्दर आभूषणोंसे सुसज्जित मिलते हैं। दक्षिणकी होयसालकी प्रतिमायें विष्णुधर्मोत्तरेके अनुसार समभग मुद्रामें, दाहिने हाथमें व्याख्यान मुद्राके अतिरिक्त बाँसके नालकी बनी वीणा, बायें हाथमें कमलके स्थान पर कमण्डलु है। पट्टनामे प्राप्त कस्य मूर्ति ललिता आसनमें बैठी है जिसके दोनों ओर मानव प्रतिमायें बाँसुरी-मजीरे बजा रही हैं। परमारकी सरस्वती मूर्ति (जो ११वीं सदीकी है) भी ललितासन पर बैठी है। मूर्तिके ऊपर जैन तीर्थंकर ध्यान मुद्रामें बैठे हैं। यह मूर्ति स्फटिककी बनी है। होयसालकी मूर्ति ज्वादासर काले-चमकीले पत्थरकी है। दोनों पत्थर (स्फटिक, काला पत्थर) जैन मूर्तिशास्त्र सम्मत हैं।

यह देवी स्वयं वीणावादिनी है। उसके चारों ओर सगीतमय वातावरण उत्कीर्ण हुआ उपलब्ध होता है। उदाहरणके लिए, होयसाल (१२वीं सदी) कालीन केशव मन्दिरकी मूर्ति, सोमनाथकी कर्णाटककी

मूर्ति और शरीर (म० प्र०) की प्रतिमार्थ (१०वीं सदी) की जा संकरी है जिसमें सीधी सरल बीजा बीजा बना रही है। देवी सगीतप्रिय भी तो है। मत्स्यपुराणमें देवीके बारेमें लिखा है।

वेदा. शास्त्राणि सर्वाणि नृत्यगीतादिकं चमत् ।
न विहीन त्वया देवि तथा मे सन्तु सिद्धये ॥

सरस्वती दो हाथकी भी मिलती है। नन्दावल, गोरखपुरकी सरस्वती चमकीले पत्थरकी विह्वल मूर्ति है। यह ११-१२वीं सदीकी है। पाला (२४ परगना, बंगाल) से प्राप्त (१०वीं सदी) मूर्ति निम्न



मुद्रामें लकी है। यह दोनों हाथोंमें बीजा पकड़े हुए है। इसका शरीर पारवर्षक शरीरसे पूर्ण रूपमें ऊपरसे नीचे तक ढका हुआ है। सरस्वती केवल बार हाथ तक ही सीमित नहीं। जब वह शारदा रूपमें चतुषष्टि कलाकी अभ्युत्थाके रूपमें आती है, उस समय उसके पाँच मुख और विभिन्न आयुधोंसे सुशोभित वस नुजायें दिनाये जाते हैं। वैसे विष्णुवर्मासे तथा रूपमदन आदि पुस्तकोंके अनुसार सरस्वती चतुर्हस्ता, श्वेतपद्मासना, शुक्लवर्णी, श्वेताम्बरी, जटामुकुट समुक्ता एवं रत्नकुण्डलमण्डिता है।

प्राचीनतम सरस्वती मूर्ति मथुराके ककाली टीलेसे प्राप्त हुई है। यह ईसाकी द्वितीय शताब्दीकी मानी जाती है। यह कुचाण कालीन है। प्रतीकरूपमें यह भीदासे प्राप्त गोलमोहर पर मद्र बटके रूपमें अंकित मिलती है। इस पर गुप्तलिपिमें सरस्वती लिखा है।

सरस्वतीकी जैन मूर्ति दो प्रकारसे पहचानी जा सकती है। प्रथम, उस पर स्वयं विस्तृत उल्लेख उत्कीर्ण हो। दूसरे, मूर्तिके साथ जैन तीर्थंकर दशमि गये हो। ब्रिटिश म्यूजियममें प्राप्त सरस्वतीकी प्रतिमाके पीठके ऊपर ध्यान-मुद्रामें पाँच तीर्थंकर बँटे हैं। यह ११-१२वीं सदीकी है। श्वेतसगरमरकी यह मूर्ति निम्न मुद्रामें प्राप्त चतुर्हस्ता देवी है। इनके दोनों हाथ पैर टूट चुके हैं और बायें हाथमें अक्षमाला और नीचेबायें पुस्तक है। इसी म्यूजियममें प्राप्त

चित्र १ सरस्वती, चौहान, १२वीं सदी ई०
पल्लू, बीकानेर, राजस्थान

दूसरी मूर्ति सुन्दर है। यह एक अपूर्व बीजा वादन करती सरस्वती प्रतिमा है। सबसे पूर्व भाग कलहंसका है। चतुर्हस्ता देवी अपने ऊपरके शायें हाथमें अक्षमाला, बाएँ हाथमें पुस्तक और नीचे दोनों हाथोंमें बीजा बना रही है।

सरस्वती प्रतिमाओंकी शृंखलामें प्रतिष्ठित सुन्दरतमकृति १२वीं सदीकी पल्लूकी जैन सरस्वती मूर्ति है। ये एक ही कालकी एक-सी मिलती-जुलती दो प्रतिमार्थें बीकानेरसे प्राप्त हुई हैं। इनमें एक राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्लीमें तथा दूसरी बीकानेर संग्रहालयमें है। देहली वाली श्वेताम्बरी मूर्ति चित्रमें दी गई है। वह मूर्ति स्फटिक (सगरमर) की बनी होनेके कारण श्वेताम्बरी तो है ही, यह चतुर्हस्ता भी है। ऊपर-

बाहे दाहिने हाथमें स्वेत पुष्परीक (१६ दलका), बाएँ हाथमें ताडपत्रीय पुस्तक है जो काष्ठ फलक तीन फीटोमें बन्धी हुयी है। इस हाथकी अन्तिम अंगुलि खण्डित है। दाहिना हाथ, जो वरद मुद्रामें है उसमें खण्डित अक्षमाला धारण कर रखी है। बाएँ हाथमें पुष्पपक्षियोंमें सुगन्जित कमण्डलु है। उसकी तलकीका अप्रमाण टूट गया है। साँचेमें डाला देवीका शरीर त्रिभग मुद्रामें मोनेमें सुहागेका कार्य कर रहा है। पद्मासनके पथके दोनों ओरसे नाल निकले हुये हैं। इस आसन पर वाहन हंस चित्रित है। इसके गलेमें पक्षी त्रिवलीने अंग सौष्ठवको बढ़ाया है, लम्बी आँखोंमें भाव प्रवणताके कारण बड़े अर्द्ध मुकुलित हैं। लम्बे गोल हाथकी अंगुलियाँ लम्बी कलात्मक हैं। बड़े नाखूनोसे अंगुलियाँ और भी सुन्दर हो गयी हैं। चेहरे पर सौम्यता एवं नवयौवनकी आभा फूटी पड़ती है। हृषिकेशों पर पुष्प तथा सामुद्रिक रेखाएँ अंकित हैं।

सरस्वतीकी जैन प्रतिमाएँ आभूषण-सज्जा एवं सुन्दर वस्त्र सज्जाके कारण प्रसिद्ध हैं। यह मूर्ति इसका अद्वितीय उदाहरण है। इसके शीर्ष पर रत्न जटित मुकुट सुशोभित है। इस मुकुटसे निकल कर बाल बड़े कलात्मक ढंगसे जूँके रूपमें बायीं ओर लटक रहे हैं। गलेमें हारोकी पंक्तियाँ हैं जिनमें फलक हार भी हैं। गोलहाथोंमें आभूषण भूजबन्धसे झुक होकर कंगन, चूड़ियाँ, अंगुलियोंमें अंगुलियाँ तक पहने हुए हैं। आभूषण दोस और कलात्मक हैं। मुष्ठाकृतिके अनुसार कानोंमें लटकते मोतियोंके झुमेके अत्यन्त सुन्दर लग रहे हैं। कानके ऊपरी भागमें मणिमुक्त भँवरियाँ धारण किये हुये हैं। ऊपरका नम्र शरीर साँचेमें ढल कर बना मालूम पड़ता है। नीचेके भागमें फूलदार किनारेकी कमर सुन्दर साड़ी बँधी है। यह फूलदार साड़ी सुन्दर बनमालाके नीचेसे स्पष्ट होती है। ऊपर कमर सुन्दर कटिसूत्र है। जिसकी सुन्दर दर्नी पैरों पर लटक रही है। लम्बी सुन्दर अंगुलियों युक्त पैरोंमें पादजालक पहने हुए हैं। माड़ीका कपड़ा अत्यन्त पारदर्शक और असाधारण मालूम पड़ता है।

अन्य यक्षिणियाँ (अर्ध देवियाँ) १ चक्रेश्वरी और उसकी प्रतिमाएँ

बी० सी० महाचार्यने अपनी पुस्तक दी जैन इकनोग्राफीमें हेमचन्द्रका एक उदाहरण देते हुए चक्रेश्वरीका रूप वर्णन किया है। इसका विवरण बामुनन्दीकृत प्रतिष्ठामारसग्रहमें उपलब्ध होता है।

बामे चक्रेश्वरी देवी, स्थाप्या द्वादश-यद्भुजा। धत्ते हस्तद्वये बज्जे चक्राणि च तथाष्टसु ॥
एकेन बीजपुर तु वरदा कमलामना। चतुर्भुजाञ्जवा चक्र द्वयोर्गन्धवाहना ॥

जैनोकी यह यक्षिणी ब्रह्मदेवी भी है।

गन्धवालमें प्राप्त ऋषभनाथकी सासनदेवी चक्रेश्वरी अद्वितीय है। यह जैन प्रतिमाआम विशेष स्थान रखती है। इसके बीस हाथोंमें से अधिकतर हाथ खण्डित हैं। बचे हुएमें आयुध और दोमें चक्रपूर्ण रूपमें स्पष्ट हैं। इनके पकड़ने का ढंग ध्यान देने योग्य है। यह आभूषणमण्डिता है। राजस्थानमें जीर्णिया ग्राममें महावीर मन्दिर पर बनी चक्रेश्वरीकी चार भुजाएँ हैं। यह सभीमें चक्र पकड़े हुए हैं। शीर्षके पीछे प्रभा-मण्डल है। दोनों ओर विद्याघर गुगल निर्मित हैं। प्रतिमाके ऊपरी भागमें ध्वनमुद्रामें स्थित पाँच तीर्थकरोकी लघु मूर्तियाँ हैं। दाहिने परके पाय वाहन गज विराजमान हैं और बाँये हाथमें सर्प-पकड़ा हुआ है।

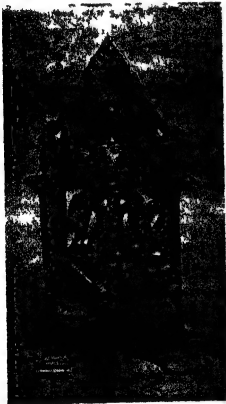
उत्तरप्रदेमें प्रतिहार कालकी प्राप्त मूर्तिमें चक्रेश्वरी ललितासनमें विराजमान है जिसे पूर्ण विकसित कमल दलके रूपमें दिखाया गया है। इसका समय १०वीं सदी है। इसके आठ हाथोंमेंसे छ हाथोंमें चक्र हैं, निम्नला दाहिना हाथ वरद मुद्रामें है। बाँयेंमें फल है। शीर्षप्रभामें आदिनाथकी मूर्ति है। इनकी पीठिका पर वाहन गज आलीढ मुद्रामें अंकित है। पुरातत्त्व संग्रहालयमें ऋषभनाथकी कई मूर्तियाँ मिलती हैं।

कारीतलाई नामक स्थानसे प्राप्त आदिनाथ ध्याम मुद्रामें हैं। इसके सिंहासनके बायी ओर यक्षी चक्रेश्वरीकी आसन मनीयां हैं। परन्तु यहाँ एक आदिनाथकी मूर्तिमें यक्षी चक्रेश्वरीके स्थानपर नेमिनाथकी यक्षी अम्बिका का अंकन हुआ है जो असाधारण प्रतीत होता है। यह मूर्ति १०वीं से १२वीं सदीकी चेदिकालीन है।

ब्रिटिश संग्रहालय लन्दनसे प्राप्त एक मूर्तिमें बाह्य वस्त्र दाहिने हाथमें फलोका गुच्छा और अक्षमाला बाये हाथमें पद्म तथा परशु हैं। अन्य हाथ खण्डित हैं। यह धर्मिल रूपमें सुसज्जित है। यहाँकी एक अन्य मूर्ति पूव मध्ययुगीन मालूम पड़ती है। इसके दोनों ओर एक एक सविका त्रिभग मुद्रामें खड़ी हैं। उपरी भागमें ध्यानी तीक्ष्ण हैं। देवीक बाह्य वस्त्रके दोनों हाथ अजलिबद्ध हैं। ये दोनों मूर्ति चन्दल काँचकी बनी प्रतीत होती हैं। श्वताम्बर चक्रेश्वरी मूर्तिके आठ हाथ मिलत हैं जिनमें तीर चक्र धनुष अकुश बज्र वरवमुद्रा आदि होते हैं। इसके विपरीतमें दिगम्बर बारह और बार हाथकी मूर्तियोंकी मान्यता देत है। बाह्य हाथ वाली मूर्तिमें आठमें चक्र होते हैं। दो में बज्र तथा एक हाथ वरद मुद्रामें होता है। चतुस्तम दो हाथमें चक्र दिखायी पड़ते हैं।

पद्मावती (यक्षिणी) और उसकी प्रतिमायें

इमचन्द्रन पाशनाथचरित्रम् पद्मावतीकं स्वरूपका वणन किया ह। यह पाशनाथकी यक्षिणी ह।



चित्र २ पद्मावती

गाहड़वाल १२वीं शती उत्तर प्रदेश

गुजरात एवं राजस्थानसे प्राप्त पद्मावतीकी दो मूर्तियाँ उल्लेखनीय हैं। प्रथममें यक्षी पद्मावतीमें मणिक ऊपर तीन फणाक नीच बठी ह। ऊपर ध्यानी तीक्ष्णकी मूर्ति है। इनके उपरके दो हाथों में फल तथा कमण्डलु हैं। नीचका दाहिना हाथ वरद मुद्रामें तथा बायमें घट ह। पैरोंमें समीप बाह्यन कुकुट उत्कीर्ण ह। यह मूर्ति १७वीं शतीकी ह। द्वितीय प्रतिमामें बह गौरी नाममें ललित मुद्रामें बठी है। उसके ऊपरके हाथोंमें अकुश पाश ह। बिचला दाया हाथ वरद मुद्रामें ह और बायमें फल ह। अठारहवीं सदीमें बनी इस मूर्तिके उपरी भागमें ध्यानी तीक्ष्ण उत्कीर्ण ह।

उत्तर प्रदेशमें गाहड़वाल नामक स्थान बारहवीं सदीकी प्राप्त पद्मावतीकी मूर्ति मतिरुत्ताका एक अच्छा उदाहरण ह (चित्र २)। यह देवी ललिताम्बर पर विराजमाना ह। इसके दाया हाथमें फल तथा बाएँमें मर्ष ह। इसके जीशके ऊपर भी मण्डप है जिसमें नी फण हैं। उसका बाह्यन मण्डप बाएँ परके पास अवस्थित ह।

ब्रिटिश संग्रहालय लन्दनमें भी एक परमार यक्षी (बारहवीं सदी) देवीकी मूर्ति ह। यह देवी त्रिभग मुद्रामें सर्प फणोंके नीचे खड़ी है। इसके दाहिने हाथमें एक नाथ व सलवारकी मूर्ति है जिसमें

तलवार खण्डित हो चुकी है। यह बाएँ हाथोंमें टाल व पद्म पकड़े हुए है। देवीने सुन्दर आभूषण धारण कर रखे हैं। शीश और सर्प कर्णोंके ऊपर ध्यानी तीर्थकरकी मूर्ति है। पैरोंके पास बाहन सर्प बना है। बिकटोरिया एण्ड एलबर्ट संग्रहालय, लन्दनमें प्राप्त देवीकी एक मूर्ति पार्श्वनाथको मेघकुमारसे बचाते हुए नागरागकी पत्नी नागिनी पद्मावतीके रूपमें पाषाणमें उत्कीर्ण हुयी है। यह देवी पार्श्वनाथके बायीं ओर खड़ी है। इसके हाथोंमें छत्र है जो तीर्थकरके ऊपर उठाए हुये है। यह मूर्ति अपने प्रकारका बेजोड़ उदाहरण है। यह वर्धनकालकी सातवीं शतीकी महानतम कृतियोंमें आती है।

अम्बिका और उसकी प्रतिमाएँ

श्वेताम्बर आचार्य गुणबिजय गणिने अपने नेमिनाथचरितमें अम्बिकाका स्वरूप वर्णित किया है। इसीके अनुसार दिगम्बर मतावलम्बी भी इसे सिहवाहिनी त्रिभुजा वाली मानते हैं। इसका विस्तृत वर्णन प्रतिष्ठासारसंग्रहालय तथा प्रतिष्ठासरोद्धारमें मिलता है। विचार करनेसे लगता है कि यह देवी सिहवाहिनी दुर्गा, अम्बा, कुममण्डिता, कुदामण्डितासे मिलती है। इसके बादके दो नाम भी दुर्गाके ही हैं।

गण्धावलमें प्राप्त अम्बिकाकी मूर्ति नेमिनाथकी यक्षिणीके रूपमें दिखायी गयी है। इसका केवल ऊपरका भाग मिलता है। इसके कानोंमें कुण्डल तथा गलेमें हार दिखाये गये हैं। दाहिना हाथ खण्डित है। बायें हाथमें बालक पकड़े हुए है। आभ्रवृक्षके नीचे देवीका अकन हुआ है। यहाँ बानर फल खाते दिखाये गये हैं। प्रतिमाके ऊपरी भागमें शीश रहित तीर्थकर अंकित किये गये हैं। यह प्रतिमा पूर्ण रूपमें सुन्दर रही होगी।

अम्बिकाकी एक प्रतिमा त्रिपुरामें भी मिली है। देवी बाहनसिंह पर आसीन है। इसके शीशके ऊपर नेमिनाथ भी ध्यानस्थ मूर्तिके माथ उमके दाँयी ओर बलराम और बायीं ओर कृष्ण अपने आयुषोंके साथ वंशधिये गये हैं। देवीके पैरोंके पास गणपति कुबेर भी प्रतिष्ठित हैं। यह मूर्ति धार्मिक सहिष्णुताका उदाहरण है।

अम्बिकाकी एक अन्यमूर्ति

बारहवीं सदी (चैदिकाल) की भी मिलती है। जो राष्ट्रीय संग्रहालय नई दिल्लीमें है। इसमें अम्बिकाका आसन एक वृक्षके नीचे दिखाया गया है। इसके गोदमें बालक है। बाहनसिंह बायें पैरके समीप बैठा है। चतुर्हस्ता देवीने हाथोंमें आभ्रलम्बि व पद्म हैं। इसमें खण्डित वस्तुधारण कर रखी है। पेड़के ऊपर ध्यान अवस्थामें नेमिनाथ अंकित है। इसके पैरोंके समीप भक्तगण दिखाये गये हैं।

कांस्यकी बनी एक जैन अम्बिका मूर्ति तो चालुक्य कला (नवीं सदी) का सर्वोत्कृष्ट उदाहरण है। इसमें अम्बिका अन्य देवियों (चक्रेश्वरी, विद्या देवियों) के साथ आयी है। इसमें पार्श्वनाथ, महावीर तथा ऋषभनाथ अंकित किये गये हैं। इसमें सिंहासनके दाहिनी ओर एक देवी दिखाई गई है और बायीं ओर सिंह पर अम्बिका बैठी है। उनके दाहिने हाथमें आभ्रलम्बि तथा वह बायें गोदमें बालक पकड़े हुये हैं। सिंहासनके सामने धर्मचक्र सहित दो मृग, भक्त और गृहोका अकन हुआ है।

आकोटामें म्यारहवीं शतीकी प्राप्त अम्बिकाकी मूर्ति सुन्दर है। वह सिंहपर ललितासनपर बैठी है। इसके दाहिने हाथमें आभ्रलम्बि है। वह बायें हाथसे छोटे पुत्र प्रियकरको पकड़े है। बड़ा पुत्र शुभकर बायीं ओर खड़ा है। शीशके पीछे ध्यानी नेमिनाथकी मूर्ति अंकित है।

मालवा क्षेत्रकी परमार कालीन अम्बिका मूर्ति भी सिंहपर ललितासनमें बैठी है। ऊपरके दोनों

हाथोंमें आंमोंके गुच्छे, नीचेवाले हाथमें फल, बांयेसे बालक पकड़ा हुआ, दूसरा बालक दाहिं ओर खड़ा है, ऊपर नेमिनाथकी ध्यानी लघु मूर्ति है। इसके पृष्ठ भगपर १२०३ सम्बत् लिखा है।

बिहारमें प्राप्त अम्बिकाकी मूर्तिके आभूषण और लटकती साडी उल्लेखनीय है। यह यही आमोसे लदे पेड़के नीचे खड़ी है। बांये हाथसे छोटा पुत्र प्रियकर पकड़ रखा है। द्वितीय पुत्र शुभकर, जिसके दोनों हाथ लण्डित हैं, दाहिने हाथ खड़ा है। बाहन सिंह पद्मामनके पास बैठा है। यह मूर्ति कलाकी दृष्टिसे बाराबी शती (पालकला) की बनी मालूम पड़ती है। (चित्र ३)।



चित्र ३. अम्बिका

पाल, १०वीं शती, बिहार

कर्नाटकसे दो समान अम्बिका मूर्तियाँ मिली हैं। दोनोंमें अम्बिका आमके वृक्षके नीचे त्रिभग मुद्रामे खड़ी है। दोनों मूर्तियोंमें इनका एक पुत्र दाहिं ओर सिंहपर बैठा है। दूसरा बांयी ओर खड़ा है। एक मूर्तिके दाहिने हाथमे आमलुम्बि है और बांया लण्डित है। दूसरी मूर्तिमें दाहिना हाथ टूटा है। बांयेमें फल है। ये बारहवीं शतीकी बनीं मालूम पड़ती हैं।

ब्रिटिश संग्रहालय, लन्दनमे संग्रहीत अम्बिकाकी एक मूर्ति उड़ीसासे प्राप्त हुई है। इसमें एक सुन्दर आम्रवृक्षके नीचे खड़ी त्रिभग मुद्रामे अम्बिका मिलती है। यह सुन्दर आभूषण एवं साडी पहने हुए है।

इसमें एक पुत्र प्रियकर गोदमें लधा दूसरा धुमकर साहिने हाथमें आमोके मुच्छोको पकडे हुये पैरोके पास खडा है । मूर्तिके दोनो ओर कलाओंके मध्य विविन्ध बासोको बजाती हुई मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं । ऊपर नेमिनाथ ध्यानी अवस्थामें हैं । नीचे पीठिऊपर बज्जुन सिंह बैठे हैं । यह म्यारहवीं शदीकी है । यह अमेरिकाकी स्टेणहल पैलरीमें प्रदर्शित मूर्तिसे साम्य रखती है ।

म्युनियम फर बोल्कारकुण्डे, म्यूनिक, फिलेडेल्फिया म्युजियम आफ आर्ट, एशियन आर्ट म्युजियम सेन फ्रांसिस्को तथा बर्जीनिया म्युजियम आफ आर्ट, रिछमोन्डमें अम्बिकाकी बहुत सुन्दर मूर्तियाँ संग्रहीत हैं । इनका उल्लेख कलापारखी विद्वान डा० ब्रजेन्द्रनाथ शर्मन अपनी पुस्तक जैन प्रतिमाये मे किया है । वास्तवमें, ये मूर्तियाँ इतनी सुन्दर और अनूठी रही होंगी कि विदेशी विद्वान भी इनके संग्रहणका लोभ सवरण नहीं कर सके ।



उनके प्राचीन जैन मन्दिर

राकेशदत्त त्रिवेदी

भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण, भोपाल

मध्यप्रदेशके पश्चिमी निमाड जिलेमे ऊन नामक ग्रामका जन अनुश्रुतियोंमें एक महत्वपूर्ण स्थान माना गया है। यह स्थान जिलेके मुख्यालय खरगोनसे पश्चिम दिशामें १६ किमी०की दूरीपर स्थित है। यहाँ खरगोनसे जानेवाली मुख्य सड़कमें पहुँचा जा सकता है। जैन कथाओंके अनुसार जैनोके कई निर्वाण क्षेत्रोंमेंसे ऊन भी एक क्षेत्र है जिसका प्राचीन नाम पावागिरि था। इसी स्थानपर सुवर्णभद्र और अन्य तीन जैन मुनियोंने निर्वाण प्राप्त करके इस स्थानको महत्त्व प्रदान किया था जिससे परवर्ती कालमें यह जैन तीर्थोंकी गणनामें आ सका। आज भी दिगम्बर जैनोका एक विशाल मन्दिर और उससे सम्बन्धित धर्मशाला इस स्थानके आकर्षण हैं। यहाँ बड़ी संख्यामें जैन तीर्थयात्री आकर ठहरते हैं और पुण्यलाभके लिये पूजा-उपासना करने हैं।

इसके अतिरिक्त, पुरातत्त्व जगतमें उनका महत्त्व एक विशाल मन्दिर समूहके लिये है जिनमेंसे लगभग बाह्य प्राचीन मन्दिरोंके अवशेष ऊन ग्राममें और उनके आगपास आज भी देखे जा सकते हैं। ये मन्दिर अधिकांशतः टूटी-फूटी स्थितियोंमें हैं और कुछके तो स्थानमात्र पहचाने जा सकते हैं। फिर भी, जो कुछ बचा है, उससे इस स्थानके कलात्मक वैभव और मन्दिर निर्माण परम्परापर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। मध्यप्रदेशमें ही नहीं, सारे भारतमें बहुत कम ऐसे स्थान हैं जहाँ प्राचीन मन्दिरोंका इतना बड़ा समूह देखा जा सके। इन मन्दिरोंका निर्माण ११वीं १२वीं सदीमें मालवाके परमार राजाओंके राज्यकालमें हुआ था जो अपनी स्थापत्य कलाप्रियता तथा कलात्मक एवं साहित्यिक अभिरुचिके लिये विख्यात हैं। इनमेंसे अधिकांश मन्दिरोंकी निर्माणशैली और स्थापत्य संयोजनको भूमिजशैली कहा गया है जिसकी पहचान विशेषतया उनके शिखर विन्यास और अलंकरणोंसे की जाती है।

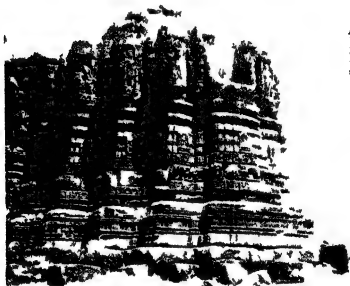
ऊनके मन्दिरोंमें दो मन्दिर जैनधर्मसे सम्बन्धित हैं। जिनमेंसे एकको चौबारा डेरा न० २ या नहल अवकरा डेरा और दूसरेको ग्वालेश्वर मन्दिरके नामसे पुकारा जाता है। इन दोनों जैन मन्दिरोंकी स्थापत्यशैली भी उनके मन्दिरोंसे भिन्न है और दोनों अपनी विशेषताओंके कारण उनके मन्दिरोंमें विशिष्ट स्थान रखते हैं। यहाँपर इन्हीं दोनों मन्दिरोंकी स्थापत्य तथा कलात्मक विशेषताओंका उल्लेख करते हुये उनके ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक महत्त्वको स्पष्ट करनेकी चेष्टा की गई है।

चौबारा डेरा न० २—इस प्राचीन जैन मन्दिरके अवशेष उनके उत्तरमें एक पथरीले टीलेपर स्थित हैं और ये खरगोनकी ओरसे गाँवमें प्रवेश करनेके पहले ही अपने भव्यपर खण्डित रूपमें दिखाई पड़ते हैं। इस उत्तराभिमुख मन्दिरकी तलधोजनाको पीछेके मूलप्रसादकी ओरसे लेकर बाहरके मुख्य द्वार तक पाँच भागोंमें विभक्त किया गया है जिनको गर्भगृह, अन्तराल, गृहमण्डप, त्रिकमण्डप और मुखचतुष्की कहते हैं। इन भागोंमेंसे गृहमण्डप मध्यमें स्थित होने, मुख्य भागोंमें बीचकी कड़ी होने तथा अपने सर्वाधिक बड़े

आकारके कारण विनाय रूपसे महत्त्वपूर्ण है। गुडमण्डपके दोनों पाद्यों एक एक द्वार है जिनके सामने स्तम्भोपर आधारित मण्डप अथवा मण्डपतुली होनेके संकेत मिलते हैं (चित्र १)



चित्र १ चोवारा डरा नं० २ १२०० ई० ऊन



चित्र २ चोवारा डरा नं० २ १२०० ई० ऊन

मन्दिरके बाह्य और आंतरिक दोनों अङ्गकरण लक्ष्यप्रभाक्पूर्ण हैं। उपाङ्गपर स्थित मन्दिरकी ओर अधिक ऊँचाई प्रदान करनेके लिये उसके निम्न भागमें पीठ और वक्रावस्था मयोजन किया गया है। जिनकी विविध पट्टिकायें अपने अङ्गकरणके लिये मंगलनीय हैं। पीठकी निम्न भाग दो मानी पट्टिकाओंके ऊपर अलङ्कृत पट्टिकाओंकी रचना की गई है जिन्होंने पञ्चान स्थापय श्रवण (नाचकी ओरमें) क्रमशः नाडयकुम्भ, कर्णिका, ग्रामपट्टी, गजपीठ और नगपीठ नाम लिये गये हैं। इनके ऊपर वदीबघकी पट्टिकायें हैं जिन्हें कुम्भ

कला और कपोतिकाले नामसे पहचाना जाता है (चित्र २)। इन पट्टिकाओंमेंसे गजपीठ और नरपीठकी पट्टिकायें विशेष महत्व की हैं जिनका प्रचलन गुजरात और पश्चिम राजस्थानमें सोलकी राजाओंके स्थापत्यमें बहुतायतसे देखा जा सकता है। मन्दिरके पीछे भागपर राजपीठका प्रतिरूपण राष्ट्रकूट कालीन ऐलोराके कैलाश मन्दिरका स्मरण दिलाता है जिनमें इस अलंकरणका पूर्वरूप देखा जा सकता है। नरपीठ पट्टिकापर अनेको धार्मिक और लौकिक दृश्योंका चित्रण किया गया है। इसी पट्टिकापर समीत, नृत्य, रतिचित्रोंके साथ समुद्रमन्थन ऊषाख्यान तथा रामायणके दृश्योंका अंकन भी मफलतासे किया गया है। एक दृश्यमें बालि-सुग्रीवकी द्वन्द्वयुद्धमें रत दिखाया गया है जिनके साथ धनुषपर शर मन्थान करते हुये राम तथा उनके पीछे लक्ष्मणको अंकित किया गया है (चित्र ३)। यह अंकन जहाँ एक ओर रामायण कथाकी लोक-प्रियताका साक्ष्य प्रस्तुत करता है, वहाँ दूसरी ओर व्यापक धार्मिक सहिष्णुताकी भावनाका परिचय देता है जिसके फलस्वरूप जैनमन्दिरमें इसका समावेश हो सका है। कुम्भभागपर बनी रथिकाओपर जैन यक्षियोंकी प्रतिमायें अपने विविध रूपोंमें उत्कीर्ण की गई हैं।



चित्र ३ बालि-सुग्रीव युद्ध, रामायणका दृश्य

वेदीनन्धके ऊपर मन्दिरका भित्तिभाग, जिसे स्थापत्य ग्रन्थोंमें जघाभाग कहा जाता है, स्थित है, जिसका निचला भाग मचिकासे आरम्भ होकर ऊपर कपोतिकामें समाप्त होता है। जघाभाग पर चारो ओर अलंकृत रथिकायें हैं जिनमें जैन-देवी देवताओं तथा भगिमापूर्ण अप्सराओंकी मूर्तियाँ देवी जा सकती हैं। मूल प्रसादके बचे हुये कर्ण भागों (कोनों) पर अष्ट दिग्पालों (इन्द्र, अग्नि, यम, निरृति, वरुण, वायु, कुबेर और ईशान) का प्रतिरूपण मिलता है। दुर्भस्मिवश मन्दिरका मुख्य शिल्पर पूर्णतया ध्वस्त हो चुका है, इसलिये बचे हुये अवशेषोंके माध्यमसे उसकी भव्यताका केवल अनुमान लगाया जा सकता है।

उत्तरकी ओर मन्दिरके मुख्य द्वारके सम्मुख स्तम्भों पर आधारित मधुमण्डप और तीन भागोंमें विभाजित त्रिकम्पण्डका निर्माण किया गया है जिसके स्तम्भोंका मयाजन और मनोहर अलंकरण विशेष

रूपसे दर्शनीय है। इनमेंसे कुछ स्तम्भ निम्न भागमें चौपहल (भद्रक) हैं और ऊपरकी ओर वृत्ताकार हो गये हैं और कुछ स्तम्भ निम्न भागमें आठ पहलू (अष्टाक्ष) हैं और ऊपरकी ओर अलंकृत वृत्ताकारमें बदल गये हैं। अष्टाक्ष स्तम्भोका ऊपरी भाग मूर्तिसहित लघु रथिकाओ, पर्णबन्ध, हसमाला, घ्रासमुखों और वृत्ताकार पट्टियोंसे सुशोभित हैं जिनके ऊपर मानवाकृतियोंसे विभूषित स्तम्भशीर्ष छतको रोकनेवाले शिला-पट्टोंके आधारका काम करते हैं (चित्र ४)। गूढमण्डपके बाहरी द्वारोंके मध्य (ललाटबिम्ब) में कमलासनमें बैठी जैन प्रतिमा विमलित की गयी है जिसके ऊपर पाँच लघुरथिकाओंमें जैन यक्षियोंकी मूर्तियाँ दर्शायी गयी हैं। द्वारोंके पार्श्वभाग पाँच शाखाओंमें विभाजित किये गए हैं जिनको पत्रवल्ली, रत्नशाखा, स्तम्भशाखा आदिसे अलंकृत किया है। द्वारकी चौखट (उदुम्बर) के मध्यमें मन्दारक और उसके दोनों ओर कीर्तिमुखोका प्रतिरूपण पश्चिमी भारतके जैन मन्दिरोंकी अलंकरण पद्धतिका अनुसरण करता है।

त्रिकूमण्डपके द्वारको पार करते ही दर्शक गूढमण्डपमें प्रवेश करता है जिसके दो पार्श्वद्वार पूर्व और पश्चिम दिशाकी ओर खुलते हैं। गूढमण्डपकी भीतरी छत (वितान) आठ अठपहलू (अष्टाक्ष) स्तम्भों पर



चित्र ४ चौबारा डेरा न० २, त्रिकूमण्डपके स्तम्भोका अलंकरण

आधारित हैं जिनके ऊपर पत्रवल्लीम अलंकृत सिरदल हैं। नाभिचन्द्र प्रकाशका क्षिप्त वितान गूढमण्डपकी ओर अधिक स्थान और अव्यता प्रदान करता है जिसमें ऊपरकी ओर घटने हुए वृत्ताकार पट्ट मयोजित किये गए हैं जिनमें सबमें रूप पद्मशिला या लटकता हुआ लम्पन रहा होगा। वितानके गोलाकार चारों

और पहले अप्सराओंकी मूर्तियाँ विविध भावभंगिमाओंमें लगी हुई थी जिनकी पीठिकायें बितानके निचले भागमें अब भी द्रष्टव्य हैं। गुढमण्डपके पिछले द्वारको पार करनेपर दर्शक गर्भगृहके सम्मुख अन्तरालमें प्रवेश करता है और उसके उपरान्त चौकोर गर्भगृहमें जिसके ऊपर शिखर बिलकुल नष्ट हो चुका है। गर्भगृहके द्वारका अलङ्करण वैसा ही है जैसा कि गुढमण्डपके द्वारोका है और इसके भी ललाटबिम्ब पर तीर्थंकरकी प्रतिमा और उसके ऊपर पाँच रथिकाओंमें जैन यक्षियोंका प्रतिरूपण मिलता है।

इस मन्दिरसे उपलब्ध दो दिगम्बर जैन प्रतिमाओंको कई दशक पूर्व इन्दौर सग्रहालयमें सुरक्षित रखनेके लिए पहुँचा दिया गया है। इनमेंसे एक मूर्ति तीर्थंकर शान्तिनाथकी है जिसकी पीठिका पर विक्रम संवत् १२४२ (११८५ ई०) की तिथि अंकित है। कायोत्सर्ग मुद्रामें निमित्त यह प्रतिमा सम्भवत चौबारा डेरा न० २ के जैन मन्दिरमें स्थापित थी जिससे इस मन्दिरका निर्माण काल निश्चित रूपसे ११८५ ई० ज्ञात होता है।

ग्वालेश्वर मन्दिर

यह जैन मन्दिर ऊन ग्रामके दक्षिणमें एक छोटी पहाड़ी पर स्थित है और यह आज भी पूजा-उपासनाके लिए प्रयोगमें जाता है। सम्प्रति इसे शान्तिनाथ मन्दिरके नाममें जाना जाता है। मन्दिरके



चित्र-५ ग्वालेश्वर मन्दिर, १३०० ई०, ऊन

बाहरी और भीतरी भागोका जीर्णोद्धार इस प्रकार किया गया है जिसमें मन्दिरकी प्राचीनता लुप्तप्राय हो गयी है और उसकी वास्तविक पहचान तभी हो पाती है जब इसके मौलिक भागोका सूक्ष्मतासे निरीक्षण किया जाय (चित्र-५)। विशेषतया मन्दिरके गुढमण्डप और मूलप्रसादका सूक्ष्म दृष्टिसे अध्ययन करनेपर इस प्राचीनताके चिह्न पहचाने जा सकते हैं। इस प्रकार इस मन्दिरकी तत्त्वयोजना पूर्वोल्लिखित चौबारा डेरा न० २ के समान ही रही होगी जिसका अनुमान प्राचीन अवशिष्ट भागोको देखकर लगाया जा सकता है किन्तु बाहरी शिल्प अलङ्करणमें यह अपेक्षाकृत सादा है। सामनेका मौलिक अर्धमण्डप अब शेष नहीं

२४: जिसके स्थानपर नवीन मुसमण्डपका निर्माण किया गया है किन्तु चौकोर गूढमण्डप और उसके आठ स्तम्भों पर आधारित बोलकाकार नाभिच्छन्द बिस्तान अब भी अपनी भव्यताको सुरक्षित रखे है। पार्श्वमें खुलनेवाले द्वार भी पूर्ववर्णित मन्दिरकी सयोजनाके समान है।

इस मन्दिरके गर्भगृहका तल गूढमण्डपके तलसे लगभग तीस मीटर नीचा है जिसमें बनी हुई लीङ्गियोसे उतरकर पहुँचा जाता है। गर्भगृहके अन्दर तीन विशाल तीर्थंकर प्रतिमाएँ कायोत्सर्ग मुद्रामें स्थापित है। इनका निर्माण जमकीले काले पत्थरसे किया गया है। इन तीनोंमें मध्यमें स्थित सबसे बड़ी प्रतिमा लगभग चार मीटर ऊँची है। पार्श्वमें स्थित एक प्रतिमाकी पीठिका पर उत्कीर्ण लेख उसकी स्थापनाकी तिथि विक्रम संवत् १२६३ (१२०६ ई०) दर्शाता है। प्रतिमाओके पीछेकी भित्ति पर दोनों ओर छोटे-छोटे जीने बने हुए हैं जिनके द्वारा मूर्तियोका अभिषेक करनेके लिए ऊपर पहुँचा जा सकता है। यह विशेषता अन्य कई जैन मन्दिरोंमें भी देखी जा सकती है।

मन्दिरके शिखरके ऊपरी भागका पर्याप्त जीर्णोद्धार किया गया है। फिर भी, उसकी ग्रीवाके नीचे का कुछ भाग अब भी थोड़ा-बहुत अपने पूर्वरूपमें सुरक्षित है। शिखरके चारो ओर निर्मित उरभृग और उपभृग ऐसे प्रतीत होते हैं जैसे शिखरकी ऊँचाईको धीरे-धीरे उठाते हुए उच्चतम स्तरपर पहुँचा रहे हैं। उरभृगो सहित शिखरका आकार खजुराहोके विश्वविख्यात मन्दिरोंके शिखरके समान दिखाई पड़ता है जिनके प्रभावक्षेत्रमें मालवाका यह भू-भाग रहा होगा।

ऊनका पूर्ववर्णित दोनों जैन मन्दिर कई दृष्टियोंसे महत्वपूर्ण हैं। अपनी अनूठी कला-शैलीके अति-रिक्त, ये मन्दिर तत्कालीन धार्मिक सामञ्जस्य एवं सहिष्णुताकी भावनाके प्रतीक हैं जिनके फलस्वरूप हिन्दू मन्दिरोंके साथ ही इनका निर्माण और संरक्षण हो सका। चौबारा डेरा न० २ की रघुपत्य कला, विशेषतया मन्दिर पीठकी पट्टिकाओके सयोजन, प्रवेशद्वारोंके सामने त्रिकुम्भप निर्माण, स्तम्भोंके अलकरण तथा द्वारोंकी सजावट पर गुजरातके सोलकी मन्दिरोंका स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है। इस मन्दिरके पीठ भागपर निर्मित गजपीठ और नरपीठकी पट्टिकायें सोलकी मन्दिरोंकी विशेषतायें हैं जिनका समावेश गुजरात कलाके सम्पर्कका साधन है। इसके साथ ही, इसमें मालवाकी परमार कलाका भी योगदान है जिसके द्वारा ऊनके अन्य मन्दिरोंका निर्माण किया गया है।



महोबाकी जैन प्रतिमाएँ

शीलेन्द्रकुमार रस्तोगी

राष्ट्रीय संग्रहालय लखनऊ, उ० प्र०

प्राचीन 'महोत्सवनगर' आजकी जनभाषामें 'महोबा'के नामसे प्रसिद्ध है। यू तो इस स्थलीका पूरा इतिहास ही गौरवमय रहा है, परन्तु चन्देलोंके समयमें तो यही प्रशासकीय राजधानी था।^१ ११८२ में यही पृथ्वीराज चौहानने अपनी विजय पताका फहरायी थी। १२०३ में कुतुबुद्दीन ऐबकने इसे जीत लिया। बीर कान्धोमें जनमानसके कठहार आल्हाऊदलका नाम आज भी लोग बड़े जोशमें लेते दीख पड़ते हैं। महोबासे ब्राह्मण, जैन एवं बौद्ध कला कृतियाँ प्राप्त हुई हैं तथा अब भी वहाँ जमीनमें दबी पड़ी है। महोबा उत्तरप्रदेशके हम्पीरपुर जनपदमें अवस्थित है।

कला जगतमें महोबाका अनुपम स्थान है। यहीसे उपलब्ध सौन्दर्य एवं कलासे परिपूर्ण सारे विश्वको विमूग्ध कर लेनेवाली 'सिंहनाद अवलोकितेश्वर'की कीर्तिबर्म्भनेके समयकी बनी प्रतिमासे कौन इतिहासज्ञ, पुराविद् एवं कला समीक्षक परिचित न होगा? यह कलारत्न राज्य संग्रहालय लखनऊके संग्रहकी अमूल्य निधि है।^२

महोबासे जैनमन्दिरों एवं कलापूर्ण मूर्तियोंके अनेक अवशेष प्राप्त हुये हैं। चन्देल कालमें यह स्थान एक अच्छा जैन केन्द्र रहा है।^३ यहीसे संग्रहमें आयी १९०४ एवं १९३५ की जैन प्रतिमायें लखनऊ संग्रहालयको भेंटमें मिली थी जिसमें तथानिस्तन जिलाधिकारियों तथा भारतीय पुरातत्त्व विभागके महानिदेशकोंका परामर्श सहायक रहा है। इन जैन प्रतिमाओंका विवेचन यहाँ किया जा रहा है। वैसे तो यहाँके संग्रहमें मयुराकी जैन मूर्तियाँ भी पर्याप्त हैं, किन्तु उनमें अधिकांश कुषाण एवं गुप्तकालीन हैं। ये प्रारम्भिक स्थितिका ज्ञान कराती हैं। मध्यकालीन जैन प्रतिमाओंका परिचय महोबाकी इन मूर्तियोंके बिना अपूर्ण ही है। यहाँकी शान्तिनाथ तीर्थंकरकी दोनों मूर्तियाँ यहीकी हैं। अम्बिका, पद्मावती, यलियोंकी प्रतिमायें भी मात्र यहीकी हैं।

महोबाकी सन् १९०४ में वहाँ आयी जैन मूर्तियाँ जे-८२३से जे-८३६ तक हैं। ये सभी काले चमकीले पत्थरकी बनी हैं कोई भी सम्पूर्ण नहीं हैं। इनमें छह जिन मूर्तियोंकी चरण चौकियोंके अभिलेख प्रकाशित हैं।^४ इन लेखोंमें कुदकपुर एवं गोलापुर नामक स्थान, साधु रत्नपाल, त्रिभुवनपाल तथा रूपकार रामदेव ओर लघनके नाम उल्लेखनीय हैं। ये मूर्तियाँ भगवान् ऋषभ, पद्मप्रभु, भुजिगुप्त व नेमिनाथकी हैं। एक मूर्ति जे-८२८ पर जिननाथ भी उत्कीर्ण पाते हैं। वर्ष १९३५ में जी-३०४ से जी-३२३ तककी जिन प्रतिमायें इस संग्रहालयमें आयी हैं। इनमेंसे कुछके सन्दर्भ^५ को छोड़कर यही सर्व प्रथम प्रकाशित हो रही

१. वीजित, डॉ० रामकुमार, पृ० ३२।

२. राष्ट्रीय संग्रहालय, लखनऊ, सङ्ग्रह-जी-२२४।

३. भगवान् महावीर स्मृतिग्रन्थ, उ० प्र०, लखनऊ, १९७५, पृ० २३।

४. आर्किला० सर्वे०, ब्लूम, २१, १९०३-४, नार्बन सर्फिस, पृ० ७४।

५. आर्किला० सर्वे० रिपो०, १९३६-३९, पृ० ९२, चक्रवर्ती एन० पी०।

है। इन तीन मूर्तियोंमें तीर्थंकर ऋषभ शान्तिनाथ नेमिनाथ पार्श्व एवं महावीरके अतिरिक्त नेमिनाथकी यकी अम्बिका एवं पार्श्वकी शासनदेवी पद्मावती, एक चौबीसी और एक त्रितीर्थी विशेष रूपसे उल्लेखनीय हैं। इन मूर्तियोंमेंसे आठ प्रतिमाओंके नीचे लेख खुदा पाते हैं। इनके वर्णन यहाँ प्रस्तुत हैं।

जी-३०४—यह नेमिनाथ (१२ ३४ सेमी०) की कायोत्सर्ग भुवामे काले पत्थरकी प्रतिमा है। इसके नीचे उपासक एवं उपासिका हाथोंमें कमल लिये हैं। उससे ऊपर एक-एक चेंबरधारीका रेखाकन है। चरण चौकीके लेखके बीचमें शलका विलेखन है जो यह पुष्टि करता है कि यह नेमिनाथकी प्रतिमा है। इसका लेखन निम्न है मगधन १०८३ आपाठ सुदि ८ (ज) रवी नावरान्वय साधु आत्मार्या प्रभतयो पुन साधु आलू भाया इति पुन साठ देवपतिन शाख त्व प्रणमति ॥

अर्थात् सम्बत १२८३की आपाठ सुदि अष्टमी रविवारको नवरान्वयके साधु आलूकी पत्नी आदि नेमिनाथको नित्य प्रणाम करती है।

जी-३०५—यह ध्यानस्थ ऋषभनाथ (६६ × ५१ सेमी०) की मूर्ति काले पत्थरकी बनी है। इसके नीचे बेल बना है। मूर्तिका शीर्षक अन्य मूर्तियाम गिन्न प्रकारका है। इसके नीचे निम्न प्रवारका लेख है।



चित्र १ आदिनाथकी मूर्ति महाबा ११७१ ई०

नावरान्वय साधुजीशतस्य मुत सेष्टियासाज्ञाणि

शीघेतस्य सुत मामु सूहानित्य प्रणमति १०२/ जेष्ठसुदि १ रूपकार नेल्हल अर्थात् १२२८ जेट सुदि १ को इस मूर्ति की स्थापना की गई तथा मत्तिकाग केल्हल।

जी-३२३—यह पार्श्वनाथ (९८ × ३९ सेमी०) की लड़ी का लोखे पत्थरकी प्रतिमा है। मूल नायक पर सात फण बने हैं, इनमें प्रत्येक पर कूल बना है। प्रतिमा विगम्बर है। पीठिका लेखके नीचे दो सर्प एक-दूसरेके सामने फण उठाये बनाये गये हैं। सर्पों एवं चँवरधारियोंका रेखांकन है। लेख इसप्रकार है -

सम्बत् १२५३ आषाढ़ सुदि ८ रबी नाबरान्धये

साधु बालहसगिनीगल्हा नित्य प्रणमति ।

इन लेखोंका नाबरान्धये शब्द महत्त्वपूर्ण है। इसके विषयमें डा० ज्योतिप्रसाद जैनका मत है कि नाबरान्धये शब्दका मूल एवं शुद्ध रूप नरवरान्धये प्रतीत होता है। चूँकि यह शब्द उन श्रावकोंके लिये विशेष रूपमें प्रयुक्त हुआ है जिन्होंने उक्त प्रतिमाओंकी प्रतिष्ठा करायी थी। इससे यह अप्रोक्तान्धये, सम्बकाचुजुकान्धयादिकी भाँति किसी जाति, गोत्र या अन्धका सूचक प्रतीत होता है। सम्भावना यह है कि इसे नरवरान्धये नामकी जैन धर्मावलम्बी वैश्य जातिका निवास इसी क्षेत्रमें स्थित प्राचीन नरवरगढसे था जो कि जनश्रुतिके अनुसार प्रसिद्ध राजा नलकी राजधानी थी।

जी-३०६—यह पद्मासनस्थ जिन (९२ × ५३ सेमी०) की सफेद सगमरमरकी मूर्ति है। इसके लेख अस्पष्ट है।

जी-३०९—यह ध्यानमग्न पद्मासनासीन (६६ × ५२ सेमी०) किसी जिनकी प्रतिमा है जिसे दुग्ध-से श्वेत प्रस्तरसे बनाया गया है। पादचौकीको तीन बड़े-बड़े फूलोंसे सँभार गया है। मूर्तिका नाक-नक्शा सीधा है। यह लेख रहित मूर्ति है।

जी-३०८—यह आसन चौकी (१ मी० × २२ सेमी०) है। इसका प्रस्तर अति हल्का मटीले जैसे रंगका है। इसे संग्रहालय पजीमें बुद्ध प्रतिमाका आधार लिखा गया था जिसका कारण सम्भवतया यह था कि इसके बीचमें दो हिरण बने थे। किन्तु यह शान्तिनाथकी चरण चौकी है क्योंकि बाँयी ओर यमी तथा दायी तरफ यक्ष बैठे हैं। यमी बिलासासनमें बैठे हैं। चतुर्भुजी यमीके हाथोंमें कमल, कलश, वरद एवं पुस्तक है। यह अनन्तमती यमीका अंकन कहा जा सकता है। नीचे लोका या शोभा खुदा है। यक्ष दो भुजी है। यह नेवला एवं श्रीफल पकड़े बैठे हैं। देवनागरी लिपिमें इसका लेख यहाँ दृष्टव्य है

रूपसयरविक्रसातिर्धर्मसितुतमुहितस्य विसीस्परित सत्किंवरिकारित ।

मुला सम्बत् १३२४ सावन खनी— ।

इससे इतना सुस्पष्ट हो जाता है कि सम्बत् १३२४ को शान्तिनाथकी मूर्तिको प्रतिष्ठित किया गया था, किन्तु आज इस मूर्तिका आधारनाथ ही शेष है। मूल मूर्ति अब्ध रही होगी, ऐसा पाठिकाके आकार एवं आकृतिको देखनेसे प्रतीत होता है।

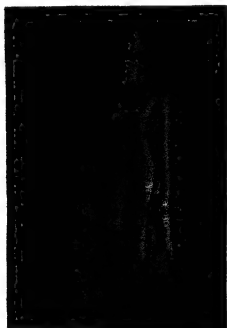
जी-३०९—यह काले पत्थरसे गढ़ी तथा दो हिरणोंके चिह्नोंसे युक्त शान्तिनाथ (६२ × १५ सेमी०) की प्रतिमा भी बड़ी ही लुभानी है। यहाँ इन्हें बल्य रहित खड़े बिलालया गया है। ऊपर केवल वृक्ष निष्ठान, हाथीपर सवार विद्याधर एवं सबसे ऊपर देव दुन्दभिवाक बना है। नीचे यक्ष न बनाकर पीछी-धारी मुनि बने हैं।

जी-३१०—यह पार्श्वनाथ (४२ × २५ सेमी०) की अति हल्के मटीले रंगकी सप्पफणोंके नीचे विराजित पद्मासीन ध्यानस्थ भावपूर्ण प्रतिमा है। यहाँ चरण चौकीपर न तो सर्प बने हैं और न ही लेख खुदा है किन्तु खिले कमलका सुन्दर अंकन है। सिंह पीछेकी मुह बुमाये सिंहासनका बाह्य कर रहे हैं। बाँयी तरफ पुरुष अर्द्ध पर्यंकालनमें बैठे हैं। दायी तरफ नमस्कार मुद्रामें उपासक तथा पीछेकी आकृतिका

मुखाभा ही दीखता है। यहाँ चँबरधारियोंका अनाम है और उसी स्थानपर मकी पचावती एवं बस बरखेग्रको बनाया गया है। ऊपर सर्प फागोंपर बिछा है। इससे ऊपर कमठ है तथा उसके साथ ही नीचे दोनों ही ओर जाती चारामें तथा नीचे आलाचारी बिछावर है।

जी-३१२—यहाँ अम्बिका (५० × २० सेमी०) की चतुर्भुजी बनाया गया है जो क्रमशः वर्ण, बालक, आम्बिका गुच्छा, पुस्तक (आवटाकार) या बाघ जैसी वस्तु लिये है। नीचे सिंह है, एक अनुचर खड़ा है जिसके उठे हुये हाथपर बालकका पैर है। दोनों ओर उपासक-उपासिका हैं। बिछावरके स्थानपर दोनों ओर आलाचारिणी बिछावरी है। अम्बिकाके मस्तकपर आम्बगुच्छो सहित वृक्ष बना है। इसके ऊपर ध्यानासीन नेमिनाथ विराजमान हैं। ये ध्यानस्थ हैं। यह नुरे प्रस्तरको प्रतिमा है।

जी-३१३—यह मूर्ति पार्श्वनाथकी (८२ × २८ सेमी०) कार्योत्सर्ग मुद्रामें श्वेत सगमरमरपर बनायी गयी है। शरय चौकीको फलसिंहा सजाया गया है। दोनों ओर एक-एक उपासक-उपासिका हैं। चँबरधारी त्रिभुज मुद्रामें खड़े हैं। इनके केश चिन्मास, किरिट तथा मुख मुद्रा देखने योग्य हैं। मूल प्रतिमाके दोनों पार्श्वपर सर्पको बिसलाना है। किन्तु ऊपर सर्प फण नहीं बनाये हैं। मूल प्रतिमाकी टीगें सीधी हैं। घुटने स्पष्ट नहीं हैं।



चित्र २ पार्श्वनाथ, १२०० ई०, महोबा

जी-३१५—यह त्रितीर्थी (२५ × १६ सेमी०) है। यहाँ मूलनायक श्चमनाथ तथा ऊपर दोनों ओर एक-एक तीर्थंकर ध्यानस्थ हैं। यह संकेत प्रस्तरपर बनी है। तीनों ही जिनध्यानमग्न बैठे हैं। नीचे नरबाहना चक्रेश्वरी ऊपर धन बने हैं। बायीं तरफका चँबरधारी लपटित है। इसपर एक लेख भी सम्बत् ११०२ पञ्चलम्बरो... है।

जी-३१६—इसमें पद्यावती (६० × १० सेमी०) सप्तकवचि नीचे बड़ा पर्याकासनमें बैठी है। यह चतुर्भुजी है जिनमें वह सनालपद्म, घट क्षणित तथा सिला कमल लिये है। पीठिकापर बाँयी-दाँयी ओर उपासक-उपासिका है। बाँयी ओरकी बेंबरधारिणीके एक स्रग्धमें बेंबर तथा दूसरेमें कमल है। दाँयी ओरकी बेंबरधारिणीके एक हाथमें बेंबर तथा दूसरा कट्यावलम्बित है। दोनों ही ओर मालाधारिणी तथा दाँयी ओर विद्याधरवन्दति हवामें उड़ रहे हैं तथा माला लिये है। यहाँ बाधक (आकाश) का भी आभास दिया है। मध्यमें तीन फणोंके नीचे पाद्वनाथ हैं जिनके दोनों ओर दो मुन्नी आकृतियाँ बनी हैं। देवी वस्त्राभूषणोंसे सम्बित है तथा उसका मुख तेज विस्तारपूर्ण है। पीछे प्रभामण्डल साटा है। प्रतिमा भूरे पत्थरकी है। इसपर कोई लेख नहीं है।

जी-३१८—यह खड़ी महावीर (९२ × ३२ सेमी०) की काले चमकीले पत्थरसे विनिर्मित मूर्ति है। इसके नीचे सिंह तथा प्रत्येक ओर उपासक-उपासिका सभीका रेखांकन है। इसपर निम्न लेख है



चित्र ३ महावीर, सहोबा, १२२६ ई०

सम्बत् १२८३ आषाढ़ सुदि ४ का नागराम्बये स्नातु बाल्हपुत्र बाल्ह तद्भाया लवमा तस्या पुत्र सीलितस्यार्थे प्रतिमा प्रतिष्ठापिता।

अर्थात् सन्वत् १२८३ में लवणके पुत्रने प्रतिमा स्थापित कराई।

जी-३१९—यह किसी जिन (४२ × १५ सेमी०) की लघुसम प्रतिमा है जो सफेद पत्थरसे बनी है। इसपर कोई लेख नहीं। यह खड़ी प्रतिमा है जिसपर कोई भी चिह्न नहीं बना है। इसपर त्रिछत्र है और कैवल्य मुद्रा बना है। बेंबरधारियोंके स्थानपर दोनों ओर एकसे सनाल कमलका अंकन है।

जी-३२० तथा जी-३२१—इन दो मूर्तियोंमें (६५ × २५, ५६ × २५) विषम्बर जिन सहगासनमें दशायि गये हैं। इनका प्रस्तर सफेद है। त्रिछत्र ऊपर बना है। बाँयी ओर गगनविहारी मालाधारी विद्याधर

वंपति हैं जिनमें पुनः आका तथा देविता बीजा लिये हैं। चंवरधारियोंके स्थानपर सनालकमल है। इनके लेख निम्न हैं :

जी-३२० (१) ... 'परिमाराय श्रीवासवचन्द्र' प्रणमति।

जी-३२१ (२) ... जिन प्रणमति निरर्थ। अर्थात् वासवचन्द्र जिनकी वन्दना करता है।

जी-३२२ और ६६-२७३—यह चौबीसी (१०७ सेमी० × ७० सेमी०) भूरे पत्थरकी बनी है। इसके टुकड़का नं० ६६-२७३ है। इसके मूलनामक ऋषभ हैं जो खड़े हैं। इनका शिर ऋण्डित है। मूल मूर्ति वस्त्रहीन है। सबसे नीचे बायी ओर ध्यानस्थ जिन तथा दायी ओर नरवाहना चक्रेश्वरी प्रतिष्ठित हैं। यहाँपर यक्षीका दायी तरफ होना विशेष महत्वपूर्ण है। पीठिकापर चक्र तथा दोनों ओर सिंह बने हैं जो चरण चौकीको बाहिन करते हुये बने हैं। एक सर्प फणके नीचे एक जिन दिगम्बर खड़े हैं, शेष सभी बैठे हैं। यहाँ सम्भवतया विष्णुआदि रहे हों किन्तु इस समय अप्राप्य ही हैं। दोनों ओरके चंवरधारी त्रिमयी मुद्रामें खड़े हैं। इनके वस्त्राभूषण, केश, किरिट आदि विशेषरूपसे ध्यान देने योग्य हैं। इन आकृतियोंके मूल इनके विनय भावको दर्शित करनेमें बहुत ही सक्षम हैं जिससे मूर्तिकारकी निपुणताकी प्रशंसा करनी ही पड़ती है। इस निदर्शनपर लेख नहीं है किन्तु उक्त मूर्तियोंके आधारपर यह प्रतिहार कालीन प्रतीत होती है।

द्वय प्रकार जी-३०४ से जी-३२३ तक जैन प्रतिमाएँ हैं। चौकीकी जी-३११, ३१४, ३१९ के विषय में कुछ भी नहीं कहा जा सकता है। सम्भव है, इनके चारक एक अब बदल गये हो या ये अन्य सग्रहालयोंको दी गई हों। ये सारी मूर्तियाँ सम्भवतः सन् ११०३ से १३२४ की हैं। कुछको छोटकर सभी काल या श्वेत पत्थरसे बनी हैं। ये चन्देल एव अतिहारयुगीन हैं। इन्हें जिन शिलालेखमें बनाया गया है, वह अत्यन्त कठोर शीतल, स्निग्ध, सुस्वर एव सुगन्धिसे युक्त है। वसुनन्दि द्वारा विरचित प्रतिष्ठासारोद्धार शीर्षक ग्रन्थके शिलानयण (चयन) अध्यायमें देवविग्रहोंके निर्माणके लिए इसी प्रकारकी शिलालेखोंके चयन आनेका वर्णन है।^१ इसका उल्लेख अन्यत्र भी है।^२ सम्पूर्ण सग्रहमें ये ही कुछ मूर्तियाँ हैं जिन्हें किसी धातु (सिक्का, चाभी) या केवल उँगलीसे पीटनेपर धातुका-सा स्वर देती हैं। यह उनकी अपनी विशेषता है जो दर्शकोंको अचरजमें डाल देती है। उसे भ्रम हो जाता है और पूछता है कि क्या ये धातुकी मूर्तियाँ तो नहीं हैं? किन्तु प्रस्तरविशेष विवित हुआ कि यह प्रकृतिकी स्वाभाविक प्रक्रिया है। कभी-कभी जब पत्थर बननेकी स्थितिमें होता है, तभी यह गुण (स्वर) स्वयं उसमें आ जाता है।

अस्तु, एक ओर ये मूर्तियाँ मध्यकालीन जैन मूर्तियोंके अध्ययनको पूर्ण करानेमें अपरिहार्य हैं, वहीं दूसरी ओर ये ध्वनिके कारण दर्शकोंके मनको झटका भी करती रहती हैं। ●

१ जैन, डॉ० ज्योतिप्रसाद, भार० इति० एक दृष्टि, पृ० १९५, वासवचन्द्र कुमुदचन्द्र आदि अनेक निर्ग्रन्थ दिगम्बर साधु थे। सजुराहोंके घग चन्देलके समयके एक जैन शिलालेखमें जिन वामचन्द्रका उल्लेख है, वे इस लेखके वासवचन्द्रसे अभिन्न प्रतीत होते हैं। यदि ऐसा है, तो यह प्रतिमा १०वीं शतीके मध्यकालकी स्वतः सिद्ध होती है।

२ प्रतिष्ठासारोद्धार, अ०-३ श्लोक ७८, भग० नेमिनाथ, जैन मन्दिर, चौकेके शास्त्रभण्डारमें सुरक्षित हस्तलिखित पोथी, जिसे श्रीनन्दकिशोर जैनके सीजन्यसे मैं देख सका, एतदर्थ मैं उनका हृदयसे आभार स्वीकार करता हूँ।

३ डॉ० बालचन्द्र जैन, जैन प्रतिमा विज्ञान, पृ० १३।

जैन वास्तु और मूर्तिकला

पं० के० भुजबली शास्त्री, विद्याभूषण, मूडबिंद्री

लार्ड कर्जनकी भारतकी शिल्पकलामें बड़ा अनुराग था। उसने अपने शासन-कालमें भारतीय प्राचीन कीर्तिसरक्षण—विभाग स्थापित कर बड़ा उपकार किया। इस विभाग द्वारा कई स्थानोंकी खुदाकर प्राचीन स्थापत्यकलाके सुन्दर-सुन्दर नमूने निकाले गये। उसमेंसे नालदा, तक्षशिला, मोहनजोदरो, हड़प्पा आदि प्रमुख हैं।

यहाँकी प्राचीन ऐतिहासिक सामग्रियाँ बड़े महत्वकी हैं। हड़प्पा और मोहनजोदड़ोंमें प्राप्त मूर्तियाँ एवं इमारतोंकी निर्माण-कलामें और बैबीलियाकी कलामें कोई अन्तर नहीं है। इन स्थानोंमें जैनिके भी स्मारक मिले हैं। इनमें से यहाँ कुछ स्थानोंका विवरण दिया जा रहा है।

आबू—भारतवर्षकी शिल्पकला विश्वविख्यात है। यहाँके कारीगर एक टींकी और हथौड़ेसे जो काम कर गये हैं, ऐसा काम इस वैज्ञानिकयुगमें भी असंभव है। यहाँके प्रधान स्थानोंमें से आबूके जैनमन्दिर एक है। सभ्यामें ये दो ही हैं। मन्दिरोंकी खुदाईका काम बहुतही कलापूर्ण रीतिसे किया गया है। ये दोनों मन्दिर सफेद और आसमानी रंगके पत्थरोंसे बने हुए हैं। इनमें निहायत उमदा खुदाई और नक्काशीका काम किया गया है। मन्दिरोंके सामनेके मण्डपोंमें जो खुदाई और नक्काशीका काम किया गया है, वह महान तथा अवर्णनीय है। कलाविशारदोंका मत है कि पीलसानेके सामने जो जाली बनी हुई है, ऐसी जाली ताजमहलमें भी नहीं पाई जाती।

सुना जाता है जिस टॉक पर आदिनाथका मन्दिर बना हुआ है, सिर्फ उसे मन्दिर योग्य बनानेमें छप्पन लाख रुपये खर्च हुये थे। इस मन्दिरका काम २४ वर्षमें समाप्त हुआ था और २८ करोड़ रुपये खर्च हुए थे। भारतीय तक्षकलाके विशेषज्ञ फर्गुसन साहबने लिखा है कि “इन मन्दिरोंकी खुदाईसे समानता रखनेवाला भारतवर्षमें सिर्फ ताजमहल ही है।” जैसलमेर किलेके मन्दिर भी कलाकी दृष्टिसे श्रेष्ठ हैं चित्तौरगढ़का जैन कीर्तिस्तम्भभी एक दर्शनीय वस्तु है।

खुजराहो

यहाँके बटाई जैन मन्दिरकी कारीगरी सबसे महीन है। सातवीं और आठवीं शताब्दियोंमें भारतकी सर्वोच्च कारीगरीका यह मन्दिर साक्षी है। यहाँका पार्श्वनाथ देवालय भी कलाकी दृष्टिसे सर्वोत्तम है। इसके पाखेकी सोभा सर्वथा दर्शनीय है। इस देवालय सम्बन्धी प्रत्येक इंच जगह पर सुयोग्य शिल्पियोंने अपने अपूर्व शिल्पचातुर्यका अनुपम उदाहरण उपस्थित किया है। त्रिकोणाकारमें स्थित इसके कोनेकी शाभा सर्वथा देखने योग्य है। इन मन्दिरोंमें कहीं भी चूनेका उपयोग नहीं किया गया है। पार्श्वनाथ मन्दिरकी सजावटमें जो वैदिक मूर्तियाँ बनी हैं वे वस्तुतः दर्शनीय हैं।

देवगढ़—यह स्थान कलितपुर जिलेमें है। यहाँके जैन मन्दिर भी दर्शनीय हैं। स्मिथ महाशयके कथनानुसार गुप्तकालीन देवाल्योंमें ये सर्वश्रेष्ठ हैं। यहाँकी दीवारोंमें अंकित हस्तकला भारतीय शिल्पकलाके

सर्वोत्तम उदाहरण है। यहाँ पर ३२ देवालय और लगभग २०० शिलालेख मिले हैं। मूर्तियाँ हजारोंकी संख्यामें मौजूद हैं। यहाँकी सरस्वती, ब्रह्मेवरी, ज्वालामालिनी और पद्मावतीकी मूर्तियोंका सौंदर्य देखने योग्य है। देवघड़में प्राप्त सुन्दर २४ यक्षियोंकी—सी मूर्तियाँ उत्तरभारतमें और कहीं नहीं मिलती हैं। यहाँ पर सुवर्ण-सुवर्णमा कालीन कल्पवृक्ष और युगलियोंके चित्र भी मिले हैं। प्राप्त २०० शिलालेखोंमें विक्रम संवत् ११९ का लेख ही सर्व प्राचीन है। अनुमानतः इस क्षेत्रकी स्थिति एकहजार वर्ष तक बहुत अच्छी रही। देवालय न० १२ में ज्ञानशिलालेख नामसे जो एक लेख प्राप्त है, सुना है, कि उसमें अठारह लिपियोंका नमूना मौजूद है। आलियारके निकटवर्ती चन्देरी, जयपुरके निकटवर्ती सांगानेर आदि स्थानोंके देवालय भी कलाकी दृष्टिसे बहुत सुन्दर हैं।

मथुरा (कंकालीटीला)

यहाँका जैन स्तूप दूसरी शतीका है। मथुराकी कुषाणकालीन कलाओंमें यह जैन स्तूप सर्वश्रेष्ठ है। इसे देवनिर्मित कहा गया है। "तीर्थकल्प" में इसका विशेष वर्णन मिलता है। इसमें लिखा है कि सुपास्वनाथ की स्मृतिमें स्तूपको कुबेरने सुवर्णसे बनाया है। "तीर्थकल्प" के कथनानुसार ८वीं शती तक यह स्तूप मौजूद था। गौड़ स्तूपोंसे यह प्राचीन है। १७वीं (सत्रहवीं) शती तक मथुरामें जैनकला विकास पर थी।

मथुरामें आयगपट, तोरणद्वार, वेदिकास्तम्भ, द्वारस्तम्भ आदि बहुत-सी चीजें मिलती हैं। इनमें खासकर आयगपट विशेष उल्लेखनीय है। आयगपटोंमें अष्टमंगल, दिक्कनिकाएँ आदि बहुत ही सुन्दर ढंगसे चित्रित हैं। शुंगकालसे लेकर गुप्तकाल तक इतनी विपुल जैन सामग्री अन्यत्र उपलब्ध नहीं हुई है। इस सामग्रीसे तत्कालीन जनजीवन, आभोद-प्रभोद, वेषभूषण आदि सामाजिक बातोंका भी ज्ञान होता है। कुषाणकालीन मूर्तियोंके नीचे अधिकतर ग्राही लिपिके लेख हैं और इनकी भाषा संस्कृत तथा प्राकृत मिश्र है। यहाँकी मूर्तियोंमें सरस्वती, आर्यवती और नैगमेशकी मूर्तियाँ विशेष उल्लेखनीय हैं। मथुराके वेदिका-स्तम्भोंके ऊपर जो चित्र अंकित हैं, उनमें तत्कालीन आनन्दमय लोकजीवनके सुन्दर उदाहरण मिलते हैं। इन चित्रोंमें विविध आकर्षण भगिनाओंमें बरी हुई महिलाओंके चित्र ही अधिक हैं। एक फूल तोड़ रही, दूसरी स्नान कर रही है, तीसरी अपनी गीलीकेशराशिको सुत्ता रही है, चौथी अपने कपोलमें घोघचूर्ण लगा रही है, पाँचवीं वृक्षकी छायामें बैठकर बीणा बजा रही है, छठी बसुरी बजा रही है, और सातवीं नृत्य कर रही है। वस्तुतः ये वेदिकास्तम्भ कलात्मक श्रृंगारोसे मुक्त माधुर्यके जीवित उदाहरण हैं।

प्रथम सतीमें पाँचवीं सती तकका काल मथुराकी मूर्ति कलाका सुवर्ण युग ही है। प्राकृतिक सौंदर्य सम्पन्न पर्वत, नदी, जलपात, कमल, अशोक, कदम्ब, बकुल, नागकेशर, चम्पक आदि लतावृक्ष एव सघन अरण्योंमें स्वच्छन्द विहार करनेवाले पशु पक्षी-इनके द्वारा मथुराके शिल्पियोंने प्राकृतिक उपकरणोंके साथ अमूल्य मानव सौन्दर्यको सामंजस्य रूपसे प्रपञ्चित किया है। सौंदर्यकी अनिन्दित साधन रूप नारोंको चित्रित करना प्राचीन जैनकलाका एक वैशिष्ट्य है।

धर्मकी रक्षा और प्रसारमें अत्येक कालमें महिलाओंने क्रियात्मक भाग लिया है। इस कार्यमें महिलाएँ पुरुषोंसे पीछे नहीं थी। मथुरामें महिलाओंके द्वारा निर्मापित चिरस्मरणीय हजारों कलाकृतियाँ प्राप्त हुई हैं। लोकद्वयमें कल्याणोपेक्षणीय इन महिलाओंमें मणिकार, लोहकार आदि निम्न जातिकी भी मौजूद थी। यहाँका एक सुन्दर आयगपट एक वेश्याकी पुत्री लवणसोमिकाके द्वारा बनवाया गया था। यहाँपर नर्तकी आदि सभी वर्गोंकी महिलाएँ धर्मकार्यमें भाग लेती रही। अचला, कुमारमित्रा, गृहनी, गृहभिक्षा, शिवमित्रा, शिवयसा आदि यहाँपर दानदात्री महिलाओंके संकटों नाम मिलते हैं। खासकर आम्बिकाएँ इन महिलाओंको प्रेरणा करती रही। गुप्त, बालुक्य, राष्ट्रकूट और पाण्ड्य आदि अनेक राजवंशोंने

जैनकलाकी उन्नतिमें योगदान दिया। इन बंधोंके शासकोंमें सिद्धराज, जयसिंह, कुमारपाल, अमोघवर्ष, अकाशवर्ष और मारसिंह आदि प्रमुख हैं। जिनसेन, गुणवज्र आदि अर्थात् इनके प्रेरक रहे।

स्वाकियरगढ़

तोंमरवंशी बुधरेन्द्रदेवके राज्यकालमें यहाँकी बहुमूल्य विशाल मूर्तियोंका निर्माण स्थानीय समूह भक्तोंके द्वारा कराया था। मूर्तियोंकी शरण-शौकियोंपर निर्माताओंने अपने नामके साथ-साथ अपने नरेशका नाम भी अंकित किया है। मूर्तियाँ विक्रमीय १५-१६वीं शतीकी हैं। बुधरेन्द्रदेवके सुपुत्र कीर्तिसिंहके राज्यकालमें यहाँकी शेष मूर्तियोंका निर्माण हुआ। इन मूर्तियोंमें अरवाही-समूह अपनी विशालतासे तथा दक्षिण पूर्व समूह अपनी जलकृत कलाद्वारा हमारा ध्यान आकर्षित करता है।

अब दक्षिणकी ओर चलिए। दक्षिणमें श्वषणबेलगोल्, हलेबीडू, कार्कल और वेणूर आदि स्थानोंके जिलाध्यक्ष हाविड और चालुक्य कलाके अनुपम रत्न हैं। हलेबीडूके देवालयके बारेमें स्मिय महाशयका कहना है कि “ये देवालय धर्मशील मानवजातिके परिधमके आश्चर्यजनक साथी हैं। इनकी कला कुशलताकी देखकर तृप्त नहीं होते।” कलाविशारद एन० सी० मेहताका कहना है कि “बेलूरका भारत विख्यात विष्णुमन्दिर भी मूलमें जैनमन्दिर ही था।”

मूडबिद्रोका चन्नायबसदि, कारकलका चतुर्भुज बसदि और वेणूरका शान्तिनाथ बसदि-ये सब कलाकी दृष्टिसे बहुत ही सुन्दर हैं। इनके अतिरिक्त बिजयनगर, भद्रकल, नेकसोप्पे, हुबुज, वरग आदि स्थानोंमें भी अनेक शिलामय प्राचीन जैनदेवालय मौजूद हैं।

गुफालामन्दिर

जैन गुफा मन्दिरोंमें सबसे प्राचीन उडीसाके भुवनेश्वरके पास खडगिरि-उदयगिरिकी गुफाएँ हैं। बावामी, मागी-सुगी, ऐलोरा आदिकी जैनगुफाएँ बादकी हैं। कारीगरीके लिहाजे जैनमन्दिर बहुत सुन्दर हैं। इनमें पत्थरका बडिया शिल्प है। बेलगाव, धारवाड, उत्तरकन्नड, हामन और बल्लारी जिलेमें भी बहुतसी जैन गुफाएँ मौजूद हैं।

जैनमूर्तिकला

इस कलाके सम्बन्धमें इस कलाके विशेषज्ञ एन० सी० मेहता आई० सी० एस० के शब्दोंमें ही सुन लें “नन्दवशके राज्यकालसे लेकर पन्द्रहवीं शती तक हमारी शिल्पकलाके नमूने मिलते हैं। वे ललित कलायें अपने स्थापत्य और प्रतिमाकलाके इतिहासमें विशेष महत्त्वकी हैं। इनमें भी विशेषकर मूर्तिविधान तो हमारी सम्पत्ता, धर्मभावना और विचार परम्पराका मूर्तिस्वरूप है। ई० सन्के आदिकी कुषाणराज्यकालकी जो जैन प्रतिमाएँ मिलती हैं, उनमें और सैकड़ों वर्षों बाद बनी हुई प्रतिमाओंमें बाह्य दृष्टिसे बहुत बड़ा अन्तर प्रतीत होता है। वस्तुतः जैन ललित कलायें कोई परिवर्तन नहीं होने पाया। अन्त मूर्तिविधानमें अनेकता नहीं आने पायी। मन्दिरों और मूर्तियोंका विस्तार बहुत हुआ। पर विस्तारके साथ एकता और सम्भीरतामें अन्तर नहीं पड़ा। प्रतिमाके लाक्षणिक अन्त लगभग २००० वर्ष तक एक ही रूपमें कायम रहे। केवलीकी लड़ी या आसीन मूर्तियोंमें तीर्थकालके अन्तरमें भी विशेष रूपमें नहीं होने पाया। जैन तीर्थकरोंकी मूर्ति विरक्त, शान्ति और प्रसन्न होनी चाहिये। इसमें मनुष्य हृदयकी अस्थायी वास्तवाजोंके लिए स्थान नहीं होता। ये मूर्तियाँ आसन और हस्तमुद्राकी छोड़कर शेष सभी बातोंमें प्रायः बौद्ध मूर्तियोंसे मिलती जुलती हैं। तीर्थकरोंकी सारी प्रतिमाओंके आवासगृह सजाने और श्रृंगार करनेमें केवल जैन ही नहीं, बल्कि जैनान्वित कलाओंने भी कुछ उठा नहीं रखा। मध्यकालीन युगमें जब सामाजिक कारण या दूसरे

कारणसे बाह्य मन्दिरोंमें आसन्न विष्णुको स्थापन किया था, तब जो तीन शैलश्रृंगोंमें बुद्ध सत्त्विक और पवित्र भावनामय सुन्दर भूतिकलाको स्थापन किया था। सौन्दर्यकी दृष्टिसे, मन्दिरोंकी प्रधान मूर्तियाँ महत्त्वकी नहीं हैं। पर मन्दिरोंकी बाहरी दीवारोंपर आचरण रूपमें रची हुई जो अल्प देवताओंकी मूर्तियाँ होती हैं, वे आकर्षक होती हैं।

तीर्थचक्रोंकी मूर्तियोंमें एक प्रकारकी मिथिला और अस्पृश प्रकट होती है। मूर्तियोंके पत्थरोंमें या मूर्तियोंमें किसी प्रकारका दोष नहीं होना चाहिये। घरकी मूर्ति बारह अंगुलसे बड़ी न हो। मूर्तियोंके उपर तीन छत और मूर्तियोंके दोनों ओर यज्ञ तथा यक्षी होनी चाहिये।

कलाकी दृष्टिसे तीन मूर्तियोंमें अवयवसमूहकी बाहुबलीकी मूर्ति सबसे उत्कृष्टनीय है। इसे बनाकर सिल्वीने रसात्मको सम्पुष्ट किया है। इसके लिये बीर मार्तण्ड चामुण्डराय धन्यवादके पात्र हैं। बाहुबलीकी उत्कृष्टनीय दो मूर्तियाँ और हैं कारकलमें और दूसरी वैष्णवमें। कलाकी दृष्टिसे ये मूर्तियाँ भी महत्त्वकी हैं। तीन मूर्तियोंमें पटनाके लोहनीपुरमें प्राप्त मूर्तियाँ सर्वप्राचीन हैं।

शचुराहो

यहाँपर बंदाई जैनमन्दिर भारतकी उच्च कारीगरीका साक्षी है। इसके श्रृंगोंमें पर बंटा और लज्जोर उकरे हुए हैं, इसलिये यह बंटाई मन्दिरके नामसे प्रसिद्ध है। उत्तर प्रदक्षित भगवान् जिनैन्द्रकी मूर्ति गाती हुई भक्तिपूर्ण नृत्य करती हुई और विविध भावन यन्त्रोंकी बजाती हुई भक्तमहलियाँ वस्तुतः दर्शनीय हैं। आदिनाथ मन्दिरके सबसे उपर वाले भागमें प्रदक्षित विद्याधर मूर्तियाँ भी रोचक एवं आकर्षक हैं।

यहाँका पार्ष्णनाथ मन्दिर सबसे विशाल और सुन्दर है। सर्वगृहकी बाहरी दीवारोंपर बनी देवियोंकी मूर्तियाँ भूतिकलाके उत्कृष्ट नमूने हैं। उत्तरी भागपर बनी हुई मूर्तियोंमें एक माता अपने बच्चोंको दुलार रही है, एक महिला पत्र लिख रही है, एक बालक एक महिलाके पैरोंमें काँटा निकाल रहा है। ये सब मूर्तियाँ विशेष उत्कृष्टनीय हैं।



राजस्थानकी पुरा सम्पदाके खजाने प्राचीन जैन पाण्डु लिपियाँ

विजय शंकर श्रीवास्तव, जयपुर

हस्त लिखित ग्रन्थोंकी जो समृद्ध पुरा सम्पदा आज भी राजस्थानमें विद्यमान है, वह महत्त्वपूर्ण होनेके साथ-ही-साथ विस्मयकारी व अद्भुत भी है। यहाँ शास्त्र और शास्त्रका जो अद्भुत सगम है, वह भारतीय इतिहासका स्वर्णिम पृष्ठ है। राजस्थानके जैन ज्ञान भण्डार एवं विभिन्न भूतपूर्व रियासतों तथा ठेकेदारोंके सरस्वती भण्डार एवं पाण्डुलिपि पुस्तकालय भारतीय वाङ्मयकी अनोखी बरोहर हैं। व्यक्तिगत संप्रदोंके रूपमें भी हमारे साहित्यकी अमूल्य निधियाँ यहाँ सुरक्षित हैं। इन हस्तलिखित ग्रन्थोंकी संख्या यहाँ आज भी लाखोंमें है। इनमें अधिकांश हमारी अज्ञानता एवं प्रमादसे दीमकके शिकार हुये जा रहे हैं, प्राचीन चित्रोंकी बढती हुई माँगके परिणाम स्वरूप अनेक महत्त्वपूर्ण पाण्डुलिपियाँ लोभवश नष्ट की जा रही हैं तथा हमारी सङ्कुचित वृत्तिके कारण ज्ञानके ये अनेक भण्डार अध्येताओं एवं जिज्ञासुओंकी भी पहुँचके बाहर हैं। राजस्थानके ये खिले खजाने वास्तवमें सरलण और शोधकी प्रतीभामें मूक क्रन्दन कर रहे हैं जिससे साहित्य, इतिहास व संस्कृतिकी अनेक विलुप्त कड़ियाँ संजोयी जा सकें।

यह स्वाभाविक जिज्ञासका विषय है कि राजस्थानमें इतनी विपुल एवं विशाल पाण्डुलिपियों एवं हस्तलिखित ग्रन्थोंकी गौरवपूर्ण परम्परा किन परिस्थितियोंमें जन्मी व पल्लवित हुई। भारतीय परम्पराके अनुसार, स्वाध्याय व अध्ययन आत्मन्तर तपका जीवित रूप है। ज्ञान मोक्षका मार्ग है। अतः ज्ञानार्जन आध्यात्मिक अनुशासनका प्रमुख अंग रहा है। परिणाम स्वरूप, धर्माचार्यों द्वारा विपुल साहित्य सजित किया गया। वर्षा ऋतुमें एक स्थलपर टिककर चातुर्मास व्यतीत करना इस प्रकारके कार्यके निमित्त सर्वथा अनुकूल था। कागजके प्रादुर्भावके पूर्व ताड़पत्र, भोजपत्र जैसे माध्यमों पर ग्रन्थ रचित हुये। शृङ्खला श्रावको एवं भक्तोंने भी अनेक ग्रन्थोंकी प्रतिलिपियाँ करा कर आचार्योंको पुण्यार्थ समर्पित किया। धनी-मानी लोगोंने सचित्र पाण्डुलिपियाँ निमित्त कराईं। चौदहवीं शताब्दीमें कागजके आगमनसे हस्तलिखित ग्रन्थोंकी संरचना और उनकी प्रतिलिपियाँ तैयार करानेकी प्रक्रियाको अधिक गति मिली। जैन समाज इस विद्यामें अग्रणी रहा। राजस्थान और गुजरातमें आज भी असंख्य हस्तलिखित ग्रन्थ सुरक्षित हैं। धार्मिक सहिष्णुता और औदार्यके वातावरणमें साम्प्रदायिक घरातलसे ऊपर उठकर जैन समुदायने इतर धर्मोंका भी संकलन अध्ययनार्थ अपने ज्ञान भण्डारोंमें किया। नवीन ग्रन्थोंकी रचना, प्राचीन ग्रन्थोंकी प्रतिलिपि करवाना तथा ग्रन्थोंको स्वरीद कर आचार्योंको भेंट करना धार्मिक कृत्यका महत्त्वपूर्ण अंग था। चौलुक्य नेरस सिद्धराज जयसिंहने सिद्धहेमम्प्राकरणकी सभा लाख प्रतियाँ कराकर विभिन्न आचार्यों, विद्वानों एवं ज्ञान भण्डारोंको भेंट की। तथैव, कुमारपालने २१ शास्त्र भण्डारोंकी स्थापना की एवं उनमेंसे प्रत्येकको सुवर्णसूत्री कल्पसूत्र की प्रतियाँ भेंट की। जैमलमेरके पट्टवोकी हबेलाके निर्माता बापना परिवारने वि० स० १८९१ में सिद्धाचल तीर्थका विशाल सच निकाला और इस अवसर पर जो अनेक महत्त्वपूर्ण धार्मिक कार्य सम्पन्न किये गये, उनमें पुस्तकोंका भण्डार करानेका धार्मिक कार्य एवं सम्पन्न किये गये उनमें पुस्तकोंका भण्डार

करानेका उल्लेख बड़े गौरवके साथ अमर सागर स्थित जैन मन्दिरमें उत्कीर्ण वि० स० १८९२ के अभिलेखमें किया गया है ।

राजस्थानमें अवस्थित ज्ञात एवं अज्ञात ग्रन्थ भण्डार हैं । उनमें संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंस, हिन्दी, राजस्थानी, बगला, मराठी, उर्दू, फारसी, बरबी आदि भाषाओंमें विरचित ताडपत्रीय एवं कागज पर लिखे ग्रन्थ उपलब्ध हैं । इनमें विषयकी विविधता भी कम रोचक नहीं है । वेद, उपनिषद्, इतिहास, पुराण, काव्य, व्याकरण, धर्म, ज्योतिष, सगीत, वैद्यकके साथ ही साथ साहित्यिक, ऐतिहासिक, अर्थऐतिहासिक विषयों (यथा प्रघातियो, कथा—जास, रासो, वधावली आदि) का भी प्रणयन हुआ । इनमें अनेक ग्रन्थ सचित्र हैं और उनमें आलेखित अपभ्रंस, मुगल तथा राजस्थानी चित्रशैलीकी जो अनुपम कलात्मक धरोहर सुरक्षित है, वह चित्रकलाके इतिहासकी परम्पराके अध्ययनकी दृष्टिसे बहुत ही महत्वपूर्ण है । इन हस्त-लिखित ग्रन्थोंको सुरक्षित रखने हेतु बनी सचित्र काष्ठ पट्टिकायें, वस्त्र, बन्धन आदि भी कम रोचक नहीं हैं । जैन आचार्योंको वास्तुनैसि व्यतीत करनेके लिये विभिन्न सचो द्वारा प्रेषित लम्बे-लम्बे सचित्र निमग्न-पत्र अथवा विज्ञप्ति पत्र एवं धार्मिक भण्डारोंको चित्रित करनेवाले कपड़े पर बने पटचित्र भी इन ज्ञान भण्डारोंकी विधियाँ हैं ।

जैसलमेर किलेके समकालीन जैन मन्दिरमें स्थित श्री जिनमद्रसूरि ज्ञान भण्डार, राजस्थानका ही नहीं, समूचे भारतका हस्तलिखित ग्रन्थोंका महत्वपूर्ण और विशाल सग्रह है । आचार्य जिनमद्रसूरि द्वारा पन्द्रहवीं शताब्दीके अन्तिम चरणमें इस भण्डारकी स्थापना की गई थी । इनकी प्रेरणासे जैसलमेर, जाबाल, वेधगिरि, अहिपुर (अहोर), पाटण (गुजरात) में उपर्युक्त, आशापल्ली तथा खामतमें भी इन्हीं प्रकारके जैन ग्रन्थ भण्डार स्थापित हुए । जैसलमेर ग्रन्थ भण्डारके अनेक ताडपत्रीय ग्रन्थोंका लेखन इन्हीं आचार्य—श्रीके उपदेशसे ज्ञात निवासी चरणसाहब एवं ओष्ठी भ्रातृमुगल उदयराज और बलिराजने करवाया । इस भण्डारसे चरणसाहब द्वारा लिखवाये ४८ ताडपत्रीय ग्रन्थ, १ ज्ञान भी विद्यमान हैं । यहाँ कुल ४०३ ताडपत्रीय ग्रन्थोंका महत्वपूर्ण सग्रह है जिनमें लगभग ७६० ग्रन्थोंका संकलन है । इनमें प्राचीनतम ताडपत्रीयग्रन्थ जिनमद्रसूरि ज्ञानभ्रमण द्वारा विरचित विशेषावश्यकमहाभाज्य (ग्रन्थ स० ११६) है जो १०वीं शताब्दी पूर्वार्द्धका है । यही वि० स० १११७ में प्रोणाचार्य रचित ओषनिर्मुक्तिवृत्ति (ग्रन्थ स० ८४११) तथा आचार्य हरिमद्रकृत दशवैकालिकसूत्रवृत्ति (ग्रन्थ स० ८४१२) की प्रतिलिपियाँ पाहिल द्वारा ताडपत्र पर की गईं जिनमें चित्र भी आलेखित हैं जो चित्रकलाके क्रमिक विकासके अध्ययनकी दृष्टिसे बहुत ही महत्वपूर्ण हैं । ओषनिर्मुक्तिमें हाथी और कमल चित्रित हैं । तथा दशवैकालिक सूत्रमें पूर्णकलश, हस्ती, सिंह, कमलासना देवी तथा गतिमान धनुर्धारीका अंकन है । ये ग्रन्थ गुजरातमें लाकर जैसलमेर ग्रन्थ भण्डारमें सुरक्षित किये गये । इनमें अनेक दुर्लभ व अलम्य ग्रन्थ हैं । कागज पर लिखे गये १७०४ ग्रन्थ यहाँ सुरक्षित हैं जिनमें वि० स० १२४६ में लिखित कर्मग्रन्थ टिप्पण प्राचीनतम है । कौटिल्यके अर्थशास्त्रकी चौदहवीं शताब्दीकी एक वृत्ति (ग्रन्थ स० ३९८) यहाँ विद्यमान है जो अन्यत्र उपलब्ध है । तथैव, बौद्धधर्मके अनेक ताडपत्रीय ऐसे ग्रन्थ इन सग्रहमें हैं जो अभी तक अलम्य थे । इनमें उल्लेखनीय दिग्गम रचित न्यायप्रवेश (११४६ ई०) तथा नालन्दा विश्वविद्यालयके प्रधान कमलशीलकृत तत्त्वसंग्रह (१२वीं शताब्दी) टीका सहित प्रमुख है । अनेक काव्य ग्रन्थोंकी प्राचीन प्रतियाँ भी यहाँ उपलब्ध हैं । इनमें वनपालकृत तिलकमञ्जरी (१०७३ ई०), भोजकृत शृंगारमञ्जरी (११वीं शताब्दी), उद्योतन सूरिकृत कुबलयमालाकथा (१०८२ ई०) सुबन्धकृत वासवदत्ता, (११५० ई०), जिनचन्द सूरिकृत सम्बेश रंगशाला (११५० ई०) आदि मुख्य हैं ।

इस भण्डारमें कागजके अनेक महत्वपूर्ण सचित्र ग्रन्थ सुरक्षित हैं जो १५वीं शताब्दीकी चित्रकलाके अन्यतम उदाहरण हैं। इनमें उल्लेखनीय वि० सं० १४२९ का पाण्डुचरित्र महाकाव्य (ग्र० सं० ४१९), वि० सं० १५६२ का रीयाशरी सचित्र कल्पसूत्र (ग्र० सं० ४२०) जिसमें २७३ चित्र हैं तथा कालिकाचर्य कथा (सं० ४२५) आदि हैं। पुस्तकोंको सुरक्षित रखने हेतु यहाँ अनेक सचित्र काष्ठ पट्टिकाओं तथा चित्रित मजूषाओंका भी सुन्दर संग्रह है। काष्ठ पट्टिकाओं पर तीर्थंकरोंके जीवन प्रसंग तथा पशु जगत्का भव्य अंकन है जिसमें एक पर जिराफका चित्रण महत्वपूर्ण है। बालसाहू ज्ञान भण्डारमें वि० सं० १६७३ का चमडाका सचित्र डिब्बा उल्लेखनीय है। राजस्थानके प्रायः सभी महत्वपूर्ण जैन मन्दिरों व उपासरोमें ग्रन्थ भण्डार हैं। जयपुर, नागौर, अजमेर व बीकानेरके जैन ज्ञान भण्डार अपने समृद्ध संग्रहके लिये पर्याप्त प्रसिद्ध हैं।

राजस्थानके विभिन्न राजपूत शासकों, ठिकानेदारों व भेष्टियोंने भी हस्तलिखित ग्रन्थोंके संग्रह व सरक्षणमें महत्वपूर्ण योगदान दिया है। बीकानेरकी अनूप सस्कृत लाइब्रेरी, जोधपुरका पुस्तक प्रकाश तथा उदयपुरका सरस्वती भण्डार वहाँके राजाओंके साहित्य प्रेमके जीते जागते स्मारक हैं। विद्वानोंके परिश्रमके परिणामस्वरूप इन संग्रहोंके अनेक जलमय व महत्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं। उनकी सूचियाँ भी प्रकाशित हो चुकी हैं। उनमें अनेक सचित्र ग्रन्थ भी उपलब्ध हैं। सरस्वती भण्डार, उदयपुरमें मेवाड शैलीमें चित्रित आर्यगमायण, गीतगोविन्द, भागवत आदि, पुस्तक प्रकाश, जोधपुरमें मारवाड शैलीमें महाराजा मानसिंहके राजन्यमें चित्रित दोलामाह, नाथचरित्र, दुर्गाचरित्र, शिवपुराण, शिवरहस्य, रामायण आदि एवं अनूप सस्कृत लायब्रेरी, बीकानेरमें बीकानेरशैलीमें चित्रित मेघदूत, रसिकप्रिया, भागवत पुराण आदि कला जगतको सांस्कृतिक निधि हैं। अनूप सस्कृत लाइब्रेरीमें १२००० हस्तलिखित प्रतियाँ एवं लगभग ५०० गुटके विद्यमान हैं। व्यक्तिगत संग्रहोंके रूपमें श्री अजरबन्नाहाडका बीकानेर स्थित, अभयजैन पुस्तकालय, ऐतिहासिक महन्वकी पाण्डुलिपियों, जैन आचार्यों एवं यतिवर्गके पुत्र, राजाओंके पत्र, ब्यास, रुक्मे, सं० १७०१ से अब तकके प्रायः सभी वर्षोंके पचासोंका चिरल संग्रह है। यहाँ लगभग २००० हस्तलिखित ग्रन्थ मग्न ही हैं जिनमें कुछेक ऐतिहासिक महत्त्वके ग्रन्थोंका प्रकाशन भी हो चुका है, यथा पिगलमिगेमणि, क्याम वी रामो, जसवत उद्योत आदि।

राजस्थान निर्माणके पश्चात् ही राजकीय स्तरपर हस्तलिखित ग्रन्थोंके संग्रह, सरक्षण, वर्गीकरण शोध व प्रकाशन आदिकी ओर ठोस कदम उठाया गया और इसका मूर्तरूप है जोधपुर स्थित राजस्थान प्राण्यविद्या प्रतिष्ठान जिसके लगभग १७ वर्षों तक सम्मान्य निदेशक सुप्रसिद्ध पुराविद् मुनि जिनविजयने रहकर इस संस्थाको अपने रचनात्मक एवं सर्जनशील कृतित्वसे जो क्वालिटी प्रदान की, वह सर्वविधित है। इस प्रतिष्ठानकी शाखायें उदयपुर, बीकानेर, चित्तौड़, जयपुर, अलवर कोटा एवं टोंकमें विद्यमान हैं। विभागमें एक लाखसे ऊपर पाण्डुलिपियोंका संग्रह है। यहाँ एक हजारके लगभग प्राचीन ताडपत्रीय ग्रन्थ तथा उतने ही दुर्लभ ग्रन्थोंकी फोटोकॉपियाँ तथा अन्य ज्ञान-भण्डारोंमें संग्रहीत महत्वपूर्ण हस्तलिखित ग्रन्थों की प्रतिलिपियोंका विशाल संग्रह है। शोधार्थियोंको उनकी माइक्रोफिल्म, फोटोकॉपी व प्रतिलिपियाँ उपलब्ध करानेका भी अध्ययनार्थ प्रावधान है। ग्रन्थोंकी सुरक्षाकी दृष्टिसे दो वातानुकूलित सयन भी हालमें लगाये गये हैं तथा वातानुकूलित तलमूह बनानेकी भी योजना विचाराधीन है। 'पुरातन ग्रन्थमाला' के रूपमें १२४ महत्वपूर्ण ग्रन्थोंका प्रकाशन किया गया है। प्रतिष्ठानकी टोक शाखाकी अरबी, फारसी, उर्दूकी पाण्डुलिपियोंकी णकीकृत संग्रहका रूप देनेकी योजना अभ्येताओंके लिए लाभप्रद सिद्ध होगी और राजस्थानमें ज्ञानके ये विश्वरे खजाने हमारी संस्कृति व इतिहासको उजागर करनेमें सहायक सिद्ध होंगे, इसमें सन्देह नहीं। ●

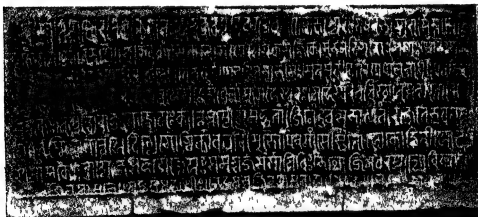
पचराई और गूडर के महत्त्वपूर्ण जैन-लेख

कुमारी उषा जैन, एम० ए०, जबलपुर

प्रस्तुत लेखमें पचराई और गूडरके दो महत्त्वपूर्ण लेखोंका विवरण दिया जा रहा है। पचराईका लेख विक्रम सं० ११२२ का है और गूडरका मूर्तिलेख वि० सं० १२०६ का है। दोनों ही लेख उन स्थानों की शान्तिनाथ प्रतिमाओंसे सम्बन्धित हैं। इन लेखोंमें लम्बकञ्चुक और पम्पाट अन्वयोका उल्लेख है। गूडरके मूर्तिलेखमें किसी राजवशका उल्लेख नहीं है किन्तु पचराईका लेख प्रतिहार वंशके हरिराजके पौत्र रणपालके राज्यकालमें लिखा गया था।

पचराईका लेख

यह लेख पचराईके शान्तिनाथ मन्दिरमें है। इसकी लम्बाई ६० सें०मी० और चौड़ाई २० सें०मी० है। लेखकी लिपि नागरी और भाषा संस्कृत है। इसकी आठ पक्तियोंमें मात श्लोक है। अन्तिम पक्तिमें



चित्र १ पचराईका लेख

वि० सं० ११२२ का उल्लेख है। प्रथम श्लोकमें सोलहवें तीर्थंकर भगवान् शान्तिनाथकी स्तुति की गई है। और उन्हें चक्रवर्ती तथा रति और मुक्ति दोनोंका स्वामी (कामदेव और तीर्थंकर) कहा गया है। द्वितीय श्लोकमें श्री कुन्दकुन्द अन्वयके देशीगणमें हुए शुभनन्दि आचार्यके शिष्य श्री लीलचन्द्रसूरिका उल्लेख है। तृतीय श्लोकमें रणपालके राज्यकालका उल्लेख है। उसके पिता भीमकी तुलना पांडव भीमसे की गई है और भीमके पिता हरिराजदेवको हरि (विष्णु) के समान बताया गया है। चतुर्थ श्लोकमें परपाट अन्वयके साधु महेश्वरका उल्लेख किया गया है, जो महेश्वर (शिव) के समान विख्यात था। उसके पुत्रका नाम बोध था। पञ्चम श्लोकमें बताया गया है कि बोधके पुत्र राजकीर्ति शुभकीर्ति जिनेन्द्रके समान तीनों भूषणोंमें प्रसिद्धि प्राप्त कर चुकी थी। छठवें श्लोकमें उसी अन्वयके दो अन्य शोणिकोंका उल्लेख है, जिनमें

से प्रथम पञ्चमाशमें और द्वितीय दशमाशमें स्थित था। स्पष्ट है कि यहाँ पचराई ग्रामके नामकी संस्कृत भाषाके शब्दमें परिवर्तित कर पञ्चमाश लिखा गया है। तत्कालीन कुछ अन्य लेखोंमें पचराईका तत्कालीन नाम पचलाई मिलता है। सातवें और अन्तिम श्लोकमें 'प्रथम गोष्ठिकका नाम जमहुद था, जो समस्त यशोंका निधि था एवं जिनशासनमें विख्यात था। अन्तिम पंक्तिमें मङ्गल महाश्री तथा भद्रमस्तु जिनशासनाय उत्कीर्ण है तथा अन्तमें सवत् ११२२ लिखा है।

राजा हरिराज मुन्देलखण्डके प्रतिहार वंशके प्रथम शासक थे। इस वंशका सुप्रसिद्ध गुर्जर प्रतिहार वंशसे क्या सम्बन्ध है, यह अभी तक स्पष्ट नहीं हो सका है। हरिराजके समयका विक्रम सवत् १०५५ का एक शिलालेख चन्देरीके निकट बुढौनमें प्राप्त हुआ है और उनका विक्रम सवत् १०४० का ताम्रपत्र लेख भारत कला भवन, काशीमें जमा है। रणपालदेवके समयका विक्रम सवत् ११०० का एक शिलालेख बूढी चन्देरीमें मिला है। प्रस्तुत लेख उस नरेशका द्वितीय तिथियुक्त लेख है। पचराईके इस लेखका मूलपाठ निम्न प्रकार है—

मूलपाठ

इस लेखका मूलपाठ निम्नलिखित है

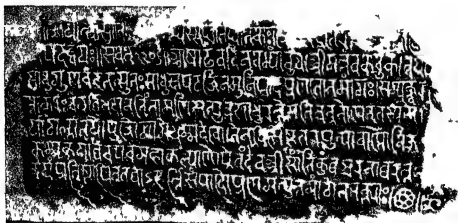
- [श्री] [शा]
 १ श्री गातिनाथो रतिमुक्तिनाथ ।^१ यस्वक्रवकी भुवनाश्च धत्ते ॥^२ [१] सोभाग्यरासिर्ज्वर भाग्यरामि स्तान्ते वि
- [कृ][कु] [शि] [शु] [शि]
 २ भूत्यं नसो विभूत्यै ॥ श्री कूदकूद स्ताने । गजदेसिक सज्जिके । सुभनदिगुरा सिध्य सूरि श्री ली—
- ३ ल चन्द्रक ॥ हरी ब भूत्या हरिराजदेवो बभूव भीमेव हि तस्य भीम । सुतस्तदीयो रणपाल नाम ॥^४ एतद्विरा
- [शु] [शु] [शु]
 ४ ज्ये कृतिराजनस्य ॥ परपाटान्वये सुद्वे साधु र्नाम्ना महेश्वर । महेश्वरव विख्यातस्तत्सुतो [बो] बोध
- [॥]
 ५ सज्जक । तत्पुत्रोराजनोज्ये कीर्तिस्तस्ये यमदुभुता । जिनैरुवत्सुभात्यत ।^५ राजते भुवन न
- [शु] [शे]
 ६ ये ॥ तस्मिन्नेवान्वये दित्ये गोष्ठिकावपरो सुभी । पञ्चमासे स्थितो ह्येको द्वितीयो द [श]
- [श]
 ७ समासके ॥ आद्यो जसहृषो ज्ये समस्त जससा निधि । भवनोजिनवरत्नायो विख्यातो [शा]
- ८ जिनसासने ॥ मङ्गलमहाश्री ॥ भद्रमस्तु जिनशासनाय ॥ ॐ ॥ सवत् ११२२

१. ओम्को चिह्नद्वारा अंकित किया गया है।

२. अनावश्यक है। ३. अनावश्यक है। ४. अनावश्यक। ५. अनावश्यक।

गूडरका मूर्तिलेख

गूडर खनियाधानासे दक्षिणमें लगभग आठ किलोमीटरकी दूरी पर स्थित छोटा-सा गांव है। यहाँके आधुनिक जैन मन्दिरकी चिपरीत दिशामें एक क्षेत्रमें तीन विशाल तीर्थंकर मूर्तियाँ स्थित हैं, जो शान्तिनाथ, कुम्भुनाथ और अरनाथकी हैं। इनमें सबसे बड़ी प्रतिमा लगभग नौ फुट ऊँची है। इस प्रतिमाकी चरण-चौकी पर विक्रम संवत् १२०६ का लेख उत्कीर्ण है। लेखकी लम्बाई ३४ सें०मी० एव चौड़ाई २१ सें०मी० है। सात पक्षियोंका यह लेख नागरी लिपि एव संस्कृत भाषामें है। लेखके प्रारम्भमें श्री शान्तिनाथकी स्तुति की गयी है। आगे बताया गया है कि विक्रम सं० १२०६ में आषाढ वदि नवमी बुधवारको, लम्ब-कञ्चुक अन्वयके माम और धर्मदेवके पिता रत्नेने पञ्चमहाकल्याणक महोत्सवका आयोजन कर शान्तिनाथ, कुम्भुनाथ और अरनाथ (रत्नत्रय) की प्रतिमाओंकी प्रतिष्ठा कराई और वे प्रतिदिन उनकी भक्तिपूर्वक पूजा करते थे। इन मूर्तियोंकी प्रतिष्ठा कर्मके क्षय हेतु कराई गयी थी। रत्नेकी पत्नीका नाम गल्हा था। रत्नेके पिता सूपट थे, वे मुनियोंके सेवक थे, सम्यक्त्व प्राप्त थे, तथा चतुर्विध दान किया करते थे। सूपटके पिताका नाम गुणचन्द्र था और वे लम्बकञ्चुक (आधुनिक लम्बू) अन्वयके थे। इस लेखका मूलपाठ निम्न प्रकार है —



चित्र २ गूडरका लेख

मूलपाठ

(श्री)(शा)

१ — — ॥ जीयास्तीसाति — — पस्स धातधातक । — — दुतिर — —

[ब] [बु] [ब]

२ पदद्वय ॥ सवत १२०६ ॥ आषाढ वदि नवम्या बुधे । श्रीमल्लवर्कञ्चुकान्वय—

[त्तो]

३ माधुणचद्र तत्सुत माधुत साधुसूपट जिनमुनिपादप्रणतोत्तमाय । सम्यकरवर—

[ती] [ता]

४ लाकर चतुर्विधदानचिंतामणिस्तत्पुत्रसाधुरत्ने सतिव व्रतोपेत तस्य भा—

- [बी] [सि] [ष] [प्लवे]
 ५. यां गल्हा तयां पुत्री मामेवम्भदेवो । तेन विशिष्टतर पुन्यावाप्ती निज—
 [म्भ] [शा]
 ६. कम्म क्षयार्थं च पचमहाकल्याणोपेत देवश्री मात्तिकुञ्जरनाथरत्न ।
 [क्ष]
 ७. त्रय प्रतिष्ठापित तथाऽह्नित पादौ प्रणमत्युत्तमानेन भक्त्या (त्या) । ॐ ॥

उपर्युक्त लेखोंके अलावा अन्य कई लेख पञ्चराटमें उपलब्ध हैं जिनमें देशीगणके पंडिताचार्य श्री भुतकीर्तिके शिष्य पंडिताचार्य श्री बीरचन्द्रके शिष्य आचार्य शुभनन्द और उनके शिष्य श्री लीलचन्द्र-सूरि आदिके उल्लेख मिलते हैं ।



विदेशी संग्रहालय में महत्त्वपूर्ण प्रतिमाएँ

डॉ० ब्रजेन्द्रनाथ शर्मा

राष्ट्रीय संग्रहालय, नई दिल्ली

जैन धर्म भारतमें प्रचलित विभिन्न धर्मोंमें अपना एक विशिष्ट स्थान रखता है। इस धर्मके अनुयायी भारतके प्रायः सभी भागोंमें पाये जाते हैं। ये अनुयायी मुख्यतः दो प्रमुख सम्प्रदायों—दिगम्बर एवं श्वेताम्बरमें विभक्त हैं। दिगम्बर सम्प्रदायके अनुयायी अपनी देवमूर्तियोंको बिना किसी साज-सज्जाके पूजते हैं जबकि श्वेताम्बरी अपनी पूज्य प्रतिमाओंको सुन्दर मुकुट एवं विभिन्न आभूषणोंसे सजाकर उनकी पूजा-आराधना करते हैं। भारतमें पाई गयी प्राचीनतम प्रतिमाये नग्न हैं क्योंकि उस समय केवल दिगम्बर सम्प्रदायका ही प्राबल्य था। परन्तु शताब्दियों पश्चात् श्वेताम्बर सम्प्रदायसे सम्बन्धित जैन प्रतिमाओंका भी निर्माण होने लगा और इसप्रकार अब दोनों प्रकारकी प्रतिमायें आज भी भारतके विभिन्न भागोंमें उनके अनुयाइयोंद्वारा पूजी जाती हैं।

प्रारम्भमें अनेक जैन विद्वानोंका विचार था कि उनके द्वारा प्रतिपादित धर्म अबसे हजारों साल पूर्व भी विद्यमान था और जब सन् १९१२ में हड़प्पा एवं मोहनजोदडोकी खुदाईमें नग्न मानव-घट एवं ऐसी अन्य पुरातत्वीय महत्त्वकी वस्तुएँ प्राप्त हुईं, तो उन विद्वानोंने उनको भी जैनधर्मसे सम्बन्धित ठहराया। परन्तु अनेक आधुनिक विद्वानोंने शोधके आधारपर इस प्रचलित धारणाका स्रष्टन करते हुए उन्हें प्राचीनतम यक्ष प्रतिमाओंका प्रतिक रूप बतलाया है।

यद्यपि जैन साहित्यमें यह प्रमाणित है कि स्वयं भगवान् महावीरके समय-छठी शताब्दी ईसवी पूर्वमें ही उनकी चन्दनकी प्रतिमाका निर्माण हो चुका था, परन्तु पुरातात्विक स्त्रोतोंके आधारपर अब तक सबसे प्राचीन जैन प्रतिमा मौर्य कला, लगभग तीसरी शती ई० पूर्वकी ही मानी जाती है। पटनाके समीप लोहानीपुरके इस कालका एक नग्न घट प्राप्त हुआ है जो अब पटना संग्रहालयमें प्रदर्शित है। यह अपनी तरहका एक बेजोड़ उदाहरण है। बलुआ पत्थरके बने इस घटपर मौर्यकालीन चमकदार पालिस आज भी विद्यमान है जिसका कोटिप्यने अपने अर्थशास्त्रमें वज्र-लेपके नामसे उल्लेख किया है। इस नग्न घटमें 'जिनको स्पष्ट रूपसे कायोत्सर्ग मुद्रामें दिखाया गया है। इसीसे काफी साम्यता रखता, परन्तु पालिस रहित एक अन्य घट गुगकालका माना जाता है, पटना संग्रहालयमें ही प्रदर्शित है। गुगकालके पश्चात् कुषाण-कालमें जैन आयागपटो एवं स्वतंत्र प्रतिमाओंका निर्माण अधिकाधिक रूपसे होने लगा। मथुराके विभिन्न भागोंसे प्राप्त अनेक कुषाण एवं गुप्तकालीन प्रस्तर मूर्तियाँ स्थानीय राजकीय संग्रहालय तथा राज्य संग्रहालय लखनऊमें विद्यमान हैं जिनमें जैन देवप्रतिमाओंके विकासकी पूर्ण श्रृंखलाका आभास सरलतासे हो जाता है।

विदेशोंमें रहनेवाले कलाप्रेमियोंका ध्यान जब जैन मूर्तिकलाकी ओर आकर्षित हुआ, तो धीरे-धीरे उन्होंने भी भारतमें मूर्ति सम्प्रदायको अपने-अपने देशोंमें ले आकर संग्रहालयोंमें प्रदर्शित किया। भारतकी भाँति प्रायः सभी विदेशी संग्रहालयोंमें जैन कला सम्बन्धी एक-मे-एक सुन्दर उदाहरण देखनेको मिलते हैं। इस सभीकी एक लेखमें विवेचना करना अत्यन्त कठिन कार्य है। अतः यहाँ हम आठ प्रमुख पश्चात्य देशोंमें

स्थित पन्द्रह प्रमुख संग्रहालयोंमें जो अत्यन्त महत्त्वपूर्ण जैन प्रतिमाएँ सुरक्षित हैं, उनका ही संक्षेपमें वर्णन प्रस्तुत कर रहे हैं। ये संग्रहालय मुख्यतः ब्रिटेन, फ्रांस, इटली, युगोस्लाविया, जर्मनी, स्विट्जरलैंड, डेनमार्क एवं अमेरिकामें स्थित हैं।

(१) ब्रिटेन : (अ) ब्रिटिश संग्रहालय, लन्दन

लन्दन स्थित इस विश्वात संग्रहालयमें मधुरामे प्राप्त कई जिन शीशोंके अतिरिक्त उड़ीसासे मिली एक पाषाण मूर्ति भी है जिसमें आदिनाथ एवं महावीरको साथ-साथ कायोत्सर्ग मुद्रामें दर्शाया गया है। पीठिकापर आदिनाथ और महावीरके लक्षण वृषभ तथा सिंहका अंकन है। इसके साथ ही उपासिकाओंकी मूर्तियाँ भी बनी हुई हैं। कलाकी दृष्टिसे यह मूर्ति म्यारहवीं शतीमें बनी प्रतीत होती है।

उड़ीसामें ही प्राप्त नेमिनाथकी यक्षी अम्बिकाकी क्लृप्त उपर्युक्त प्रतिमाकी समकालीन मूर्ति भी यहाँ विद्यमान है जिसमें वह आश्वज्जके नीचे खड़ी है। इनका छोटा पुत्र प्रभंकर गोदमें ब बड़ा पुत्र शुभकर दाहिनी ओर खड़ा हुआ है। मूर्तिके ऊपरी भागमें नेमिनाथकी लघु मूर्ति ध्यान मुद्रामें है तथा पीठिकापर देवीका बाहुन सिंह बैठा दिखाया गया है।

इस संग्रहालयमें मध्यप्रदेशसे प्राप्त सुलोचना, धृति, पद्मावती, सरस्वती तथा यक्ष एवं यक्षीकी सुन्दर प्रस्तर मूर्तियाँ भी विद्यमान हैं। अन्तिम मूर्तिकी पीठिकापर अनन्तदीर्घ उत्खनित है।

(ब) विक्टोरिया एवं एलबर्ट संग्रहालय, लन्दन

इस संग्रहालयमें कुषाण एवं गुप्त कालोकी भगवान् क्लृप्तकी दो मूर्तियाँ प्रदर्शित हैं। साथही, मध्यप्रदेशमें ग्यारसपुर नामक स्थानसे लाई गयी पार्श्वनाथकी एक अद्वितीय मूर्ति भी विद्यमान है जो सातवीं शतीकी प्रतीत होती है। इसमें तेइसवें तीर्थंकर ध्यान मुद्रामें विराजमान हैं और मेघकुमार एक बड़े तूफानके रूपमें उनपर आक्रमण करता दिखाया गया है। साथ ही, नागराज धरमेन्द्र अपने विशाल कण फैलाकर उनकी पूर्ण सुरक्षा करता दर्शाया गया है और उसकी पत्नी एक नागिनीके रूपमें तीर्थंकरके ऊपर अपना छत उठाये हुए है। मूर्तिके ऊपरी भागमें जिनकी कैवल्य प्राप्तिपर दिव्य गायक नगाडा बजाता भी दिखाया गया है। प्रस्तुत मूर्ति जैन मूर्तिकलाकी दृष्टिसे अत्यन्त महत्त्वकी है।

उपर्युक्त मूर्तिके पमीप ही, सोलहवें तीर्थंकर भगवान् शान्तिनाथकी एक विशाल धातु प्रतिमा प्रदर्शित है जिसमें वह मिहासनमें ध्यानमुद्रामें बैठे हैं। इसके दोनों ओर एक-एक चँबरधारी सेवक खड़ा है। मूर्तिपर विक्रम संवत् १२२४ (११६८ ई०) के खुदे लेखसे ज्ञात होता है कि राजस्थानमें चौहान शासकोंके समय इसकी प्रतिष्ठापना नामल-गच्छके अनुयायियोंद्वारा की गई थी।

(२) फ्रांस : म्यूजिगिमे पेरिस

इस संग्रहालयमें कई जैन प्रतिमाएँ हैं जिसमें चौबीसवें तीर्थंकर भगवान् महावीरकी कास्य मूर्ति विशेष रूपमें सुन्दर है। इसमें वह एक सिंहासनपर ध्यान मुद्रामें बैठे हैं। उनकी दाहिनी ओर तेइसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथ सप्त फनोके नीचे कायोत्सर्ग मुद्रामें खड़े हैं और बाईं ओर बाहुबलि, जिनके शरीरपर लतायें लिपटी हुई हैं, खड़े हैं। इन आश्वज्जकी कास्यकी मूर्तियाँ प्रायः कम ही पाई जाती हैं। कर्णाटकमें निर्मित यह मूर्ति चालुक्य कलाके समय (नवमी-दसवीं शताब्दी) की बनी प्रतीत होती है। यहाँ राजस्थानके पूर्वी भागसे प्राप्त एक पाषाण मिरदल भी है जो कलाका सुन्दर उदाहरण है। इसके नीचे वाली तालमें ध्यानी जिनकी मूर्ति निर्मित है और उनके दोनों ओर अन्य दो-दो तीर्थंकर कायोत्सर्ग मुद्रामें उत्कीर्ण किये मिलते हैं। यह तेरहवीं-बीसवीं शतीकी मूर्ति है।

(३) डेनमार्क : राष्ट्रीय संग्रहालय, कोपेनहेगन

इस संग्रहालयमें मुख्यतः आन्ध्रप्रदेश व कर्णाटकसे प्राप्त जैन मूर्तियोंका अच्छा संग्रह है। ये सभी मूर्तियाँ ११वीं-१२वीं शतीकी हो सकती हैं। इस संग्रहमें कई चालुक्य युगीन महावीर स्वामीकी नग्न प्रतिमाएँ हैं, जिनमें उन्हे कायोत्सर्ग-मुद्रामें दर्शाया गया है। इनके अतिरिक्त, ऋषभनाथकी एक चौबीसी भी है जिसमें मूल प्रतिमाके दोनों ओर तथा ऊपरी भागमें अन्य तेईस तीर्थंकरोंकी लघु आकृतियाँ भी उत्कीर्ण की गई मिलती हैं। ये सभी मूर्तियाँ ध्यान मुद्रामें हैं।

(४) इटली : राष्ट्रीय संग्रहालय, रोम

इस संग्रहालयमें गुजरातमें सन् १४५० ई० में बनी भगवान नेमिनाथकी कायोत्सर्ग मुद्रामें खड़ी मूर्ति मुख्य आकर्षण है। इनके दोनों ओर अन्य दो-दो तीर्थंकर खड़े बँटे दिखाये गये हैं। मुख्य मूर्तिके पैरोंके समीप उनके यक्ष एवं यक्षी गोमेध एवं अम्बिका भी बँटे दिखाये गये हैं। कलाकी दृष्टिमें भी यह मूर्ति पर्याप्त रूपसे सुन्दर है।

(५) बुल्गेरिया : रजघ्रेड संग्रहालय, रजघ्रेड

राजस्थानमें लगभग ११वीं शती ई० में निर्मित परन्तु उत्तर-पूर्वी बुल्गेरियामें सन् १०२८ में पार्श्व गद्दी इस मूर्तिमें तीर्थंकरोंकी एक कलात्मक निहासनपर बँटे दिखाया गया है। अन्य प्रतिमाओंकी भाँति इसके वक्षपर भी कमलकी पक्षुडियोंके समान श्रीवत्स चिह्न अंकित हैं।

(६) स्विट्जरलैण्ड . रिटबर्ग संग्रहालय, ज्यूरिक

ज्यूरिकके इस सुप्रसिद्ध संग्रहालयमें राजस्थानमें चन्द्रावती नामक स्थानमें प्राप्त भगवान आदिनाथकी लगभग आदमकद प्रतिमा विद्यमान है जो श्वेत सगमरमरकी बनी है। इसमें उनके दो कलात्मक स्तम्भोंके बीच कायोत्सर्ग मुद्रामें दिखाया गया है। इसके ऊपरी भागमें त्रि-लज्ज बना है। इन्होंने सुन्दर धोती धारण कर रखी है जिससे स्पष्ट है कि उसकी प्रतिष्ठापना श्वेताम्बर सम्प्रदायके जैनियोंद्वारा की गयी थी। पीठिकापर बने वृषभके अतिरिक्त उनके चरणोंके पास दानकर्त्ता १२ उनकी पत्नी तथा अन्य उपासकोंकी लघु मूर्तियाँ बनी हैं। कलाकी दृष्टिमें यह मूर्ति परमार काल, लगभग बारहवीं शतीकी बनी प्रतीत होती है।

(७) जर्मनी . (अ) म्यूजियम फर वोल्कुर कुण्डे, बर्लिन

इस संग्रहालयमें मथुरा क्षेत्रमें प्राप्त कुषाणकाल (२-३ शती) के कई जिन धार्मिक विद्यमान हैं। इस प्रकारके कई अन्य शीर्ष स्थानीय राजकीय संग्रहालयमें भी देखनेको मिलने हैं।

उपर्युक्त मूर्तियोंके अतिरिक्त दक्षिण भारतमें मध्यकालमें निर्मित कई जैन प्रतिमाये भी यहाँपर प्रदर्शित हैं। इन सभी मूर्तियोंमें जिनको कायोत्सर्ग मुद्रामें नग्न खड़े दिखाया गया है। इनके पैरोंके समीप प्रत्येक तीर्थंकरके सेवकी तथा उपासकोंकी लघु मूर्तियाँ उत्कीर्ण की गई मिलती हैं।

(ब) म्यूजियम फर वोल्कुर कुण्डे, म्युनिख :

इस संग्रहालयमें यक्षी अम्बिकाकी एक अत्यन्त भव्य प्रतिमा प्रदर्शित है जिसे पट्टिकापर दुर्गा बताया गया है। मध्यप्रदेशसे प्राप्त लगभग आठारहवीं शतीकी इस मूर्तिमें देवी अपने आसनपर ललितासनमें विराजमान हैं। इनके दाहिने हाथमें गुच्छा बा जो अब टूट गया है और दूसरे हाथसे वह अपने पुत्र प्रियंकरको गोदीमें पकड़े हुए है। इनका दूसरा पुत्र पैरोंके समीप खड़ा है। देवीके शीशके पीछे बने प्रभा-

मण्डली दाहिनी ओर गजारुड इन्द्राणी और बाईं ओर गरुडाक्ष चक्रेश्वरीकी मूर्तियाँ हैं जिनके मध्य ऊपरी भागमें भगवान नेमिनाथकी ध्यान मुद्रामें लघु मूर्ति उत्कीर्ण है। मूर्तिके नीचेके भागमें कई उपासक बैठे हैं जिनके हाथ अजली-मुद्रामें दिखाये गये हैं।

(८) अमेरिका : (अ) क्लीवलैण्ड कला संग्रहालय, क्लीवलैण्ड, ओहायो

इस संग्रहालयमें प्रदर्शित जैन मूर्तियोंमें सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण मूर्ति पार्ष्वनाथकी है जिसका निर्माण मालवा क्षेत्रमें लगभग दसवीं शतीमें हुआ था। लगभग आदमकद इस मूर्तिमें पार्ष्वनाथ सपके साथ फणोंके नीचे कायोत्सर्ग मुद्रामें खड़े हैं और कमठ अपने साथियों सहित उनपर आक्रमण करता दिखाया गया है। जैन साहित्यसे ज्ञात होता है कि जब पार्ष्वनाथ अपनी घोर तपस्यामें लीन थे, तब दुराचारी कमठने अनेक विघ्न-बाधायें डाली जिससे वे तपस्या न कर सकें और उनके लिये उसने उन पर घोर बर्षा की, पाषाण शिलाओंसे प्रहार किया तथा अनेक जंगली जंतुओंसे भय दिलानेका भरसक प्रयत्न किया। परन्तु इतना सब सहते हुये पार्ष्वनाथ अपने पुनीत कार्यसे जरा भी विचलित नहीं हुए और अपनी तपस्या पूर्ण कर ज्ञान प्राप्त करनेमें सफल रहे। परिणाम स्वरूप कमठको लज्जित होकर उनसे क्षमा 'माँगनी पड़ी। प्रस्तुत मूर्तिमें सम्पूर्ण दृश्यको बड़ी सजीवतासे दर्शाया गया है। यद्यपि इस आशयकी अन्य प्रस्तर प्रतिमाएँ भारतके अन्य कई भागोंमें भी प्राप्त हुई हैं, परन्तु फिर भी यह मूर्ति अपनी प्रकारका एक अद्वितीय उदाहरण है।

(ब) बोस्टन कला संग्रहालय, बोस्टन, मैसाचुसेट्स

इस संग्रहालयमें मध्य प्रदेशसे प्राप्त जैन मूर्तियोंका काफी अच्छा संग्रह है। इनमें अधिकतर तो प्रथम तीर्थंकर आदिनाथ की मूर्तियाँ हैं जिनमेंसे कुछमें वह ध्यान मुद्रामें तथा कुछमें कायोत्सर्ग—मुद्रामें दर्शाये गये हैं। उन प्रतिमाओंके अतिरिक्त यहाँ एक अत्यन्त कलात्मक तीर्थंकर वल्लभी भी है, जिसे संग्रहालय की पट्टिकामें महावीर बताया गया है। परन्तु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि प्रस्तुत मूर्तिमें केश ऊपरकी बँधे हैं और जटाएँ दोनों—और कंधोंपर लटक रही हैं। इससे प्रतिमाकी आदिनाथके होनेकी ही सम्भावना प्रतीत होती है। इनके शीशके दोनों ओर बादलोंमें उड़ते हुए आकाशचारी गन्धर्व और "चित्र" के ऊपर आदिनाथकी ज्ञान-प्राप्तिकी घोषणा करता हुआ एक दिव्य-बाणक बना हुआ है। यह सुन्दर मूर्ति दसवीं शतीकी बनी प्रतीत होती है।

(स) फिलाडेल्फिया कला संग्रहालय, फिलाडेल्फिया

इस संग्रहालयमें सबसे उल्लेखनीय जैन मूर्तियाँ अबलपुर क्षेत्रसे प्राप्त कल्चुरिकालीन दसवीं शतीकी हैं। इसमेंसे एक भगवान महावीरकी है जिसमें उन्हें कायोत्सर्ग मुद्रामें दिखाया गया है। द्वितीय प्रतिमामें पार्ष्वनाथ तथा नेमिनाथको इसी प्रकार खड़े दिखाया गया है। पार्ष्वनाथकी पहचान उनके शीशके ऊपर बने सर्प फणोंमें तथा नेमिनाथकी पहचान पीठिका पर उत्कीर्ण खल्लसे की जा सकती है।

(द) सियाटल कला संग्रहालय, सियाटल

इस संग्रहालयमें भी मध्य प्रदेशसे प्राप्त कई मध्यकालीन जैन प्रतिमाएँ विद्यमान हैं। इसके अतिरिक्त यहाँ गुजरातसे बिली भगवान कुण्डुनाथकी एक पंचतीर्थी है जिसकी पीठिका पर सन् १४४७ ई० का लघु लेख उत्कीर्ण है। साथ ही, यहाँ आजू क्षेत्रसे प्राप्त नर्तकी नालार्जनाकी भी सुन्दर मूर्ति प्रदर्शित है जिसका प्राचीनतम अंकन हमें मथुराकी कुषाण कलामें देखनेकी मिलता है।

(य) एशियन कला संग्रहालय, सैन फ्रांसिस्को, कैलिफोर्निया

इस संग्रहालयमें भी देवगढ़ क्षेत्रसे प्राप्त कई जैन मूर्तियाँ प्रदर्शित हैं जिनमें जिनके माता-पिताकी प्रतिमा काफी महत्वकी है। यही पर अबिकाकी भी एक सुन्दर मूर्ति विद्यमान है, जिसमें वह आमके वृक्ष के नीचे विभक्त—मुद्रामें लबी है और पैरोंके निकट उनका वाहन—सिंह अंकित है।

(र) बर्जीनिया कला संग्रहालय, रिचमोन्ड, बर्जीनिया

इस संग्रहालयमें सबसे महत्वपूर्ण अगवान पार्श्वनाथकी त्रितीयक है जो राजस्थानमें नवमी शतीमें बनी प्रतीत होती है। इसमें मध्यमें पार्श्वनाथ ध्यान मुद्रामें विराजमान हैं सर्पके फणोंकी छायामें और उनके दोनों ओर एक-एक लीचकर लडा दिखाया गया है। सिंहासनकी दाहिनी ओर सर्वानुमूर्ति तथा बाईं ओर अम्बिका दर्शामें गये हैं। सामने दो मृगोंके मध्य धर्मचक्र तथा अष्ट—ग्रहोंके सुन्दर अंकन है।

उपर्युक्त संक्षिप्त विवरणसे विदित होता है कि जैनधर्ममें भारतीय मूर्तिकलाके क्षेत्रमें अपना एक विशिष्ट योगदान दिया है। सम्पूर्ण भारतके विभिन्न भागोंमें निमित्त देवालयोंके अतिरिक्त देश-विदेशके अनेक संग्रहालयोंमें भी जैनधर्मसे संबंधित असंख्यकला-मूर्तियाँ मुरक्षित हैं जिनका वैज्ञानिक एवं पुरातात्विक दृष्टिसे अध्ययन होना परमावश्यक है। अधिक नहीं, यदि सभी प्रतिमाओंके चित्रोंको कालानुक्रमके आधार पर प्रकाशित किया जा सके, तो वह भी बड़ा पुनीत कार्य होगा और इससे न केवल जनधर्मविलम्बियो, बरन् शोधकर्ताओंको भी बड़ा लाभ होगा।



JAINA WOOD CARVINGS

V. P. Dwivedi, National Museum, Delhi

Introduction

Jaina wood carvings form a unique chapter of Indian art history. Usually we do not speak of Hindu or Buddhist wood carving. Not because these religions did not patronise wood work but because of the fact that Jain wood carvings have survived in greater number. This may be because of their geographical situation in the dry climate of Gujarat and Rajasthan. It is not only the number which make them important but the richness of these carvings also warrant special attention. Fantastic creatures and fascinating forms abound in these carvings. This phenomenon in itself may sound like a paradox, in view of the austerities of the Jaina monks. But then we should not forget that the patrons of these carvings were rich merchants who vied with each other in embellishing temples dedicated by them to the Jaina faith.

How the domestic and religious art of Gujarat, including those belonging to Jaina community, come to use wood to such an extent is a matter of anybody's guess. Unlike many other parts of India, Gujarat lacks quality stone but abounds in forests full of good quality wood. Then the heat resistant quality of wood on the one hand provided incentive to its use and on the other hand helped preserve it for centuries. Perforated *jālī* work in wood provided fresh air. Lightness of wood's weight made it possible to use it more freely on first and second storeys thereby giving an elegant look to the houses¹. But the unique peculiarity of the architectural wood work as developed in Gujarat is its application and acceptance by the common man, which has made of wood carving a real folk as well as classical art.

The reasons why the study of wood carvings has not received as much attention as it deserves are several. The foremost being the hazard that quite often different parts of the wooden structure, be it temple or home, came to be replaced as they decayed, making it difficult to assign it a firm date. The later artists, in all such cases, tried to match the earlier designs and motifs, thereby increasing the confusion for us to study them. Use of the age old tools and motifs even to this day is another factor. Yet another reason for the neglect of the study of these carvings is the general apathy of Indian scholars to anything originated during 16th to 19th century period, the period to which most of the surviving wooden examples belong. However, recently some publications, specially the census reports of 1961, have paid

attention to this medium of art.² Here we will try to survey the Jaina wood carvings on the basis of published articles and reports and personal survey of various museum collections in India and abroad

Wood used in the carvings

A Gujarati saying says '*Sag susam to sonu*'³ It means teak and black wood are like gold because they last long and can be shaped like gold. *Ravan* is used for the threshold which must be very tough, *mahu* for beams, *svan* for white decorative pieces. Naturally seasoned wood was selected for carvings. Teak wood is found in the Dangs and Gir forests of Gujarat. *Parimāna Mañjarī*, *Brhat-Samhitā*, etc give elaborate description about woods and their uses

Tools and techniques

The piece of wood on which carving was to be done was first cut off in the required size from the log and given proper shape. For this purpose straight lines were marked with the help of a string dipped in *ramā*, *khadi* or *gerū*. This gave the carpenter the name of *Sūtradhara* or holder of the string, later on corrupted into *suthār*, which became a caste name⁴

Starting with large tools, the carpenter progressively uses finer chisels, smoothing surfaces, carving veins, giving light and shade, curves, relief, chipping off spaces in the recesses or decorating the background and thus proceeded from low to moderate and moderate to high relief. To provide a proper finish, dry coconut husk was rubbed. *Aurany* or purple stony substance was also used

Some of the Jaina carvings, specially *mandapas*, were coloured, traces of colour can still be noticed on them⁵. Let us examine some important examples

Jaina Architecture

Before discussing the Jaina architecture an important point to be borne in mind is that the carpenters who worked for Jains were the same persons who also worked for the contemporary Hindu, Buddhists and Muslim patrons. No wonder many elements in all these contemporary architectures were common.

Domestic architecture

A Jaina domestic house usually has either a Tirthankara image or *mangala cīṭha* (fourteen dreams, etc) carved on its door-lintel or window frame to give it an auspicious aspect (fig 1). A wooden facade is a quite common characteristic of a Jaina house. Any person of some means would have some carving at least either on the pillar or on the door or window frames of his house, the extent of the elaboration increasing with the financial status of the builder. Doors, windows, pillars, beams and brackets were the main parts on which the wood carvers lavished their skill. The door is divided either into square or rectangular panels enclosed by thick wooden frame running vertically and cross wise. The windows are either built in or projecting and those on first floor were carved profusely. Windows with *jāl* or

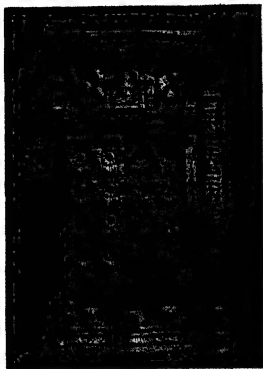


Fig 1 Door of a wooden house-shrine with *mangala cinha*, 18th. Cent A D

screen were quite popular in and around Patan. Inner courtyards often had pillared verandah around it. Window shutters were highly artistic in Kutch region. Quite often they consisted of a perforated tracery of wood placed overlooking glasses. The carving is bold twisted and profusely flowering. The struts supporting the upper balcony are deeply undercut, the design being richly interwoven with animal subjects and folier elaborations. On the inside the ceilings often display a variety of geometrical designs.

It is very difficult to quote dated examples of Jaina residential houses having wood carvings. Census of India' (1961) Part VI-A (2) describing wood carvings of Gujarat gives a statement at its end which mentions dwelling houses with wood carvings.⁶

Temple architecture

Once the famous Jain temples on the Holy Mount Śatruñjaya were of wood is attested by the story of Uda Mehta.⁷ It is said that when he was performing worship he saw a mouse carrying away a burning wick. Realising its danger to the wooden temples, he resolved to rebuild the temples in stone, a wish which was ultimately fulfilled by his son,

Jaina temples can be divided into two distinct categories.

(i) *ghar derāsar* or home shrines and (ii) Stone and wooden temples. The former is a special feature of the Jaina community and almost every house of any means has a shrine of its own, which are embellished with minute carvings, which varied with the richness of the family.

The general iconography of the *mandapa* in Jaina temple consists of frieze panels either in narrative or representative. Life scenes of the Tirthankaras are the most popular theme. The story of the renunciation of Lord Neminath, who returned from the wedding pavilion when he saw a large herd of cattle waiting to be slaughtered for feasting the wedding party is the most popular theme⁸. Another scene is preaching by a Jaina āchārya surrounded by his devotees. *Dikpālas*, *sursundarts*, *apsarās*, *kinnarīs*, etc. are usually carved on brackets⁹.

One of the earliest dated *derāsar* is the Śāntinātha *derāsara* in Haja Patel's Pol, Kalupur, Ahmedabad (A. D 1390)¹⁰. The entire temple is a wooden structure with a *mandapa* enclosed by a dome, 3.35 m square, which has a seventeen concentric layers of carvings, made of two hundred and forty eight pieces. Another *derāsar*, Sri Parsvanatha, in Srisamita Sikharaji's Pol, also in Ahmedabad, is said to belong to 17th century. Ahmedabad, being the hub of the Jaina community, has several noteworthy *derāsars*. Sri Ajitanātha *derāsar* in Vaghan Pol Zavarivad, Cintāmani

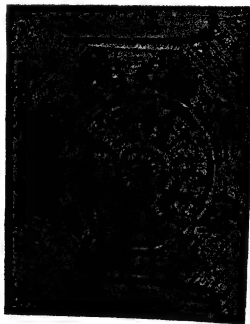


Fig 2 Filing of the wooden *mandapa*, C. 16th—17th cent. A. D. (Courtesy : National Museum, N. Delhi).

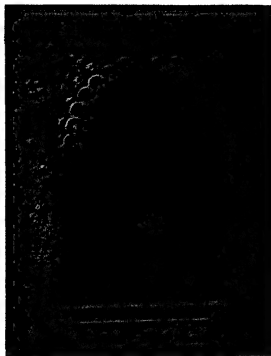


Fig. 3 Wooden window-frame, Early 19th cent A D
(Courtesy National Museum, New Delhi)

Pārivanātha and Sahasra phana Pārivanātha *derāsars* in Nisha Pol, Sri Vasupūjya Svāmī and Sri Satalanatha-prabhu *devāsars* in Shekhpada, Zaverivad, Sri Supār-
ivanātha *derāsar* in Sri Ramji's Pol, and Haja Patel's Pol

Ghar-derāsars are known from other parts of Gujarat as well. Pathan, Palitana, Ratanpur, Cambay and other cities, too, have several home shrines of importance.

Many Jaina carvings have found houses in various museums. The National Museum New Delhi has an exquisite example of late sixteenth or early seventeenth century *mandapa* of a homeshrine. Sixteen *apārās* adorn its dome and remind the viewer of the Mt. Abu temples in stone (fig. 2). The museum also has a door-frame (*caukhat*) of a Jaina house (evident from Jaina Tīrthankara image)¹¹ (fig. 3) a small door of a home shrine¹² (carved with fourteen dreams) and a window frame¹³ identified by Tīrthankara figure), etc.

The Prince of Wales Museum, Bombay also has a wooden *mandapa* of a home shrine of c. 1600 A. D.¹⁴

The Baroda Museum and Picture Gallery, Baroda has several examples of Jains wood carvings.¹⁵

One of the most exquisite examples of wooden Jaina temple is now in the Metropolitan Museum of Art, New York, built in 1594. It was in Patan's Zavevivad locality when Burgess and Cousins carried out their survey in 1890. Some other museums also have stray examples.¹⁶

Sculptures

The Jainas believe that a sandal wood portrait sculpture of Vardhamāna was carved in his life time when he was meditating in his palace about a year prior to his renunciation.¹⁷ In spite of the tradition, no wood carving in the round depicting Tirthankaras have been found so far. At what time the transformation from wood to bronze or stone took place it is difficult to say. But the ritual of daily washing the image with milk and water and the application of sandal paste etc. were perhaps responsible for this. However, subsidiary and allied carvings as part of architecture have a better continuity in wood and quite a few of these can be seen in museum and private collections. All such examples have the following common features. (i) they are smaller in size when compared to their counterparts in stone, (ii) once detached from the structure, most of these look as if carved separately and independently, (iii) they are carved in such a way that one side, which was earlier attached to the architectural piece, is not finished properly, (iv) usually they are coloured and (v) they come from one or the other parts of Gujarat and Rajasthan, thus inheriting the characteristic features of the region.

Conclusion

The foregoing discussion shows the wide range and variety of Jaina wood carvings. They not only help us to reconstruct the social history of the period but also fill up the lacunae of art history. All these carvings though small in size, reflect the taste of their rich Jaina patrons who believed in embellishing every inch of space available on their houseshrines or temples. Though mostly religious these carvings provide us with interesting social gleanings of the contemporary life. In wood carvings, the Jaina patrons took a lead over their Hindu or Buddhist counterparts.

References

1. Trivedi, R. K., *Wood Carving of Gujarat*, Census of India 1961, Vol, V, Part VII-A (2), Delhi, 1965, pl. XI.
2. *Ibid*,
3. *Ibid*, page 9.
4. *Ibid*, p. 28
5. Dwivedi, V. P., Wood Carvings, chapter 32 in Ghose, A., (Edited) *Jaina art and architecture*, Vol, III, New Delhi, 1975, pls. 290-291.

6. Trivedi, R. K., *op. cit.* Statement I, pp. 3-101.
7. *Ibid.*, p. 4.
8. National Museum has a *mandap* (60.148) and a window frame (60.1152) showing Neminath's marriage procession, Sri Haridasa Swali collection of Bombay also has a panel showing the theme.
9. Dwivedi, V. P., *op. cit.*, plate 295 B.
10. Trivedi, R. K., *op. cit.*, p. 45
11. Museum Acc. No. 60.1153.
12. Museum Acc. No. 47. 111/1
13. Museum Acc. No. 60 1152
14. Andhare, S. K. 'Painted Wooden mandap from Gujarat' *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, Vol 7, Bombay, 1959-62, pp, 41-45 and plates 29 to 33c.
15. Goetz, H., 'A monument of old Gujarati wood sculpture', *Bulletin of the Baroda Museum and Picture Gallery*, VI, Part I-II, Baroda, 1950, p. 2
16. Burgess, James and Cousens, Henry, *The architectural antiquities of Northern Gujarat*, Archaeological Survey of India, New Imperial series, IX, London 1903, p. 49
17. Shah, U P., *Studies in Jaina Art*, Banares, 1955, pp. 4-5. The Buddhists, too, have a similar tradition

■

केसरार

जैन काष्ठ कला

बी० पी० द्विवेदी, राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली

हिन्दू और बौद्धों की तुलना में जैन वास्तुकला भारतीय इतिहास में अपना महत्वपूर्ण स्थान रखती है। इसके नमूने आज तक भी बड़ी संख्या में उपलब्ध होते हैं। संभवतः यह गुजरात और राजस्थान के शुष्क जलवायु के कारण ही सुरक्षित रह सके हों। संख्या के अतिरिक्त इनकी उत्कीर्ण कला की विविधता भी महत्वपूर्ण है। यह कला बौद्ध और परेडू दोनों क्षेत्रों में फैली है। गुजरात में काष्ठकला का विकास संभवतः वहीं अच्छे उत्कीर्ण योग्य पत्थरों के अभाव के कारण हुआ होगा। लकड़ी का हलकापन, सज्जिद्रणसामर्थ्य, लम्बासहता आदि गुणों ने काष्ठकला को सामान्य एवं विशिष्ट दोनों क्षेत्रों में विकसित होने में प्रेरणा दी।

इस विषय में संभवतः अध्ययन इसलिए नहीं किया गया क्योंकि इनमें उच्चमशीलता के कारण स्वामित्व कम माना गया। साथ ही भारतीय विद्वान् 18-19 वीं सदी के सम्बन्ध में सर्वत्र उपेक्षित रहे और दुर्भाग्य से इसी बीच यह कला पनपी है।

काष्ठकला के लिये समीप और काली लकड़ी मुख्यतः काम आती है। इन लकड़ियों को 'खोना' कहा जाता है। लकड़ियों के विषय में परिमाणबद्धी तथा बहुदुर्लभता में अच्छे विवरण मिलते हैं। इस कला के विकास में अनेक प्रकार के पदार्थ और उपकरण काम आते हैं।

काष्ठकला के उदाहरण के रूप में मन्दिर सर्व प्रथम आते हैं। ये दो प्रकार के होते हैं—घरेलू देरसरा और मन्दिर। घरेलू देरसरी का रूप घर में बने हुए एक लघुकाय पुजास्थल के रूप में होता है। मन्दिरों में यह कला उनके मंडपों में उत्कीर्णन के रूप में पाई जाती है जहाँ पौराणिक या प्रतीकात्मक कथामें काष्ठ में उत्कीर्णित की जाती है। नेमनाथ का बैराग्य, तीर्थंकरों का चरित्र तथा दिक्पाल, सुरसुन्दरी, किन्नरी आदि देवियों का उत्कीर्णन पर्याप्त मात्रा में पाया गया है। जहमदाबाद के हज पटेल पोल का शान्तिनाथ देरसरा (1390 ई०) काष्ठकला की दृष्टि से एक उत्तम उदाहरण है। इसी प्रकार के अनेक देरसरे इस नगर में और भी पाये जाते हैं।

पाटन, पालीठापा, रतनपुर आदि में घर-घरसरे पाये जाते हैं। इसका एक नमूना राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली में रखा है जो 18-17 वीं सदी का है। इसके मण्डप में सोलह अक्षरायें उत्कीर्णित हैं। प्रिंस आफ वेल्स संग्रहालय, बम्बई तथा बटोदा के संग्रहालय में भी अनेक काष्ठकला के नमूने पाये जाते हैं। म्यूजार्क के मेट्रोपोलिटन म्यूजियम में 1594 ई० में बने एक जैन मन्दिर का मध्य नमूना प्रदर्शित है जिसे भारत से 1890 ई० में ले आया गया।

काष्ठकला का दूसरा रूप मूर्तियों के निर्माण के रूप में पाया जाता है। यह कहा जाता है कि भगवान् महावीर के जीवन काल में ही उनकी चन्दन की मूर्ति बनाई गई थी। लेकिन लकड़ी की मूर्तियों का बहुत प्रचलन नहीं हो सका, ऐसा लगता है। इसके अनेक कारण संभावित हैं। लेकिन काष्ठीय स्थापत्य के अनेक नमूने संग्रहालयों में मिलते हैं। इनकी निम्न विशेषतायें पाई गई हैं

- (i) इन कृतियों का आकार व विस्तार, पत्थर की तुलना में, लघुतर होता है।
- (ii) इनका उत्कीर्णन इस प्रकार होता है कि कृति का दूसरा (पृष्ठ) पार्श्व अप्रपार्श्व के समान नहीं हो पाता।
- (iii) ये कृतियाँ प्रायः समीप होती हैं।
- (iv) ये प्रायः गुजरात और राजस्थान में ही पाई जाती हैं।

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

REALITY AND PHYSICS SOME ASPECTS

D. S. Kothari, Delhi

The theory of relativity, followed by quantum mechanics, represents a radical departure from classical Newtonian physics. It marks a big, and totally unexpected, 'Jump', as opposed to progressive refinement of older theories. For Newton, his laws of motion required the existence of an *absolute*, unlimited space and an absolute time. Absolute space existed not only to serve as a container for things, but also for itself. Absolute space, and the same applied to time, was a reality "bound up with the inner-most essence of the Newtonian conception of the world. Space for him is not an empty form, but the organ by means of which God works as omnipresent in the world, and at the same time, immediately perceives the conditions of things. It is an "unlimited and homogeneous sensorium (of God)" (Harald Høffding, *A History of Modern Philosophy* Vol II, p 411, Dover Publication). Also in Newton's view the observed universe must necessarily be imperfect, and it involves continued activity on the part of God to keep it running harmoniously. For instance, according to him, the stability of the solar system against natural planetary perturbations required intervention by God from time to time.

The dethronement of the Newtonian conception of absolute space and time was greatly facilitated by its confrontation with an entirely different metaphysical and philosophical view of nature. An illuminating discussion of this question has recently been provided by L. S. Foner in his book *Einstein and the Generations of Science* (Basic Books, New York, 1974). The profound impact of the views of Ernst Mach is well-known. To quote Einstein (*Albert Einstein. Philosopher Scientist* Editor P. A. Schilpp, p 21) :

"We must not be surprised, therefore, that, so to speak, all physicists of the last century saw in classical mechanics a firm and final foundation for all physics, yes, indeed, for all natural science. It was Ernst Mach, who, in his *History of Mechanics*, shook this dogmatic faith, this book exercised a profound influence upon me in this regard while I was a student. I see Mach's greatness in his incorruptible skepticism and independence; in my younger years, however, Mach's epistemological position also influenced me very greatly, a position which today appears to me to be essentially untenable."

It is noteworthy that Mach was influenced to a considerable degree by Indian philosophic thought. Erwin Schrodinger observes (*My view of the World*, Cambridge University Press (1964), p. 37) : "If, finally, we look back at that idea

of Mach, Avenarius and Schuppe which we outlined earlier on, we shall realize that it comes as near to the orthodox dogma of the *Upaniṣads* as it could possibly do without stating it *expressis verbis*."

In his *The Analysis of Sensations* (Dover Publications 1959) Mach argues that the two viewpoints—stationary earth, and the Sun and the fixed stars in motion, and its opposite way of looking at the matter are "equally correct and equally well-adapted to their special purposes." But to accept this equivalence is nothing, as he points out, in comparison to the simple truth based on straightforward psychological analysis that the "ego", the "I", is nothing at all but a transitory connexion of changing elements. He says (p 25) "The ego must be given up. It is partly perception of this fact, partly the fear of it, that has given rise to the many extravagances of pessimism and optimism, and to numerous religious, ascetic, and philosophical absurdities. In the long run we shall not be able to close our eyes to this simple truth, which is the immediate outcome of psychological analysis. We shall then be willing to renounce individual immortality, and not place more value upon the subsidiary elements than upon the principal ones. In this way we shall arrive at a freer and more enlightened view of life, which will preclude the disregard of other egos and the over-estimation of our own."

Mach especially refers to Buddhism. He says (footnote p. 356) . "For thousands of years past Buddhism has been approaching this conception from the practical side." He speaks of "the wonderful story unfolded" in Paul Caru's *Karma, A story of Early Buddhism*, Chicago (1894), also *The Gospel of Buddha* (1894)

There is no problem more mysterious than the mind-body interaction. Modern science has not made it less interactable. On the other hand it has added a new urgency and also a new poignancy. The complementarity approach may open up some new possibilities worth exploring.

Writes Erwin Schrodinger (*My view of the World* pp, 20-22) "A hundred years ago, perhaps, another man sat on this spot, Like you he was begotten of man and born of women. He felt pain and brief joy as you do. Was he someone else? Was it not you yourself? What is this Self of yours? .What clearly intelligible scientific meaning can this 'Someone else' really have? .Looking and thinking in that manner you may suddenly come to see, in a flash, the profound rightness of the basic conviction in *Vedānta*—what the Brāhmins express in that sacred, mystic formula which is yet really so simple and so clear *Tat tvam asi*, this is you. Or, again, in such words as 'I am in the east and in the west, I am below and above, I am this whole world'....It is the vision of this truth, of which the individual is seldom conscious in his actions) which underlies all morally valuable activity. It brings a man of nobility not only to risk his life for an end which he recognises or believes to be good, but in rare cases to lay it down in full serenity, even when there is no prospect of saving his own person."

Schrodinger expressed these daring thoughts (certainly so in the western cultural milieu) in his Essay, *Seek for the Road*. He wrote it in 1925 a few months before his discovery of wave mechanics. The Essay was first published with another, what is real? in 1961, in *My view of the World*, thirty five years after it was written. (The English translation of the German original was published by the Cambridge University Press in 1964). It serves to illustrate the profound interest, to the present age of the Indian Upanishadic and Buddhist thought.

The radically novel situation in physics with its important philosophical implications is best expressed by Bohr's principle of complementarity. The principle recalls to our mind the insight to which the ancient Indian thinkers were led to in their extra-ordinarily daring search for the relation between man and the universe, between body and soul, the problem of good and evil, and all the varied profound contradictions which underlie human existence. What the seers of the Upanishads sought was in a sense 'an uncompromising reconciliation of uncompromising extremes.'

The logic of complementarity has a special place in Jain philosophy. An oft-quoted dialogue between Lord Mahavira and his favourite disciple Gautama serves to illustrate this (see Nathmal Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, Jain Cultural Research Society, Banaras, (1951), pp. 22-23).

"Are the souls, O Lord, eternal or non-eternal?"

The souls, O Gautama, are eternal in some respect and non-eternal in some respect."

"With what end in view, O Lord, is it said that the souls are eternal in some respect and non-eternal in some respect?"

"They are eternal, O Gautama, from the view point of substance, and non-eternal from the view point of modes. And with this end in view it is said, O Gautama, that the souls are eternal in some respect and non-eternal in some respect.

"Is the body, O Lord, identical with the soul or is the body different from it."

"The body, O Gautama, is identical with the soul as well as it is different from it."

The logic of *Syādvāda* (*Syād* means 'may be') was formulated by Jain thinkers probably more than two thousand years ago. It should be of great interest, both scientific and ethical, in the modern context. Its relevance to modern statistical concepts has been discussed by P. C. Mahalanobis, and J. B. S. Haldane in *Sankhya*, May 1957.

According to the *Syādvāda* schemes every fact of reality should be described in seven ways. These are combinations of affirmation and negation :

(1) Existence, (2) Non-existence, (3) Occurrence (successive) or Existence and Non-existence, (4) Inexpressibility or Indeterminateness (5) Inexpressibility as

qualified by Existence, (6) Inexpressibility as qualified by Non-existence, and (7) Inexpressibility as qualified by both Existence, and Non-existence

Syādvāda asserts that knowledge of reality is possible only by denying the absolutistic attitude.

We may notice that the superposition principle of quantum mechanics provides an illuminating example of the *Syādvāda* mode of description. Let kets $|a'\rangle$ and $|a''\rangle$ be the different eigenstates of an observable a for a quantum mechanical system. Let $|P\rangle = |a\rangle + |a'\rangle$. We have the *Syādvāda* mode of description:

- (1) System is in state $|a'\rangle$
- (2) System is not in state $|a''\rangle$ (but in $|a'\rangle$)
- (3) System is both in state $|a'\rangle$ and $|a''\rangle$, represented by the mixture $|a'\rangle\langle a'| + |a''\rangle\langle a''|$.
- (4) System is in an indeterminate state, (not eigenstate of a) represented by $|P\rangle = |a'\rangle + |a''\rangle$
- (5) System is in an indeterminate state and in state (1) represented by $|P\rangle\langle P| + |a'\rangle\langle a'|$
- (6) System is an indeterminate state and in state (2), represented by $|P\rangle\langle P| + |a''\rangle\langle a''|$
- (7) System is in an indeterminate state and in (3), represented by $|P\rangle\langle P| + |a'\rangle\langle a'| + |a''\rangle\langle a''|$

Syādvāda asserts that a thing is "A", and it is also "not A" and both "A and not A", and so on. It is an exhortation to investigate reality from *all* different possible viewpoints. It is not a doctrine of indifference or passive acceptance of statements and also their negative. It is just the contrary. It demands our ascertaining the conditions, the coordinate frames as it were, under which a thing is "A", the (different) conditions under which it is "not A", conditions under which it can be both "A" and "not A" and so on.

Unlike *Syādvāda*, in Aristotelean logic a thing is either "A" or it is "not A". Here the main concern is an examination of a thing from one particular standpoint, and not from all the different standpoints. A Jain logician may contend that this is a meaningless effort. Any meaningful examination involves more than one standpoint. A thing can never be examined twice from an identical standpoint,

for, if nothing else, at least the two instants of observation are different. Nothing is exactly repeatable. But in asserting this, we ignore the fact that differences between relevant aspects of the two (different) situations may be so small as to be negligible in *practice*. Repeatability is the essence of scientific observation. It is possible to think, but I am not competent to judge, that the *Syādvāda* logic did not particularly encourage quantitative observation. Its emphasis was on philosophic enquiry. We may note at this point that, to begin with, all experience is subjective. How then *objective* knowledge becomes possible? All experience, everything without exception, is fundamentally a personal, subjective, experience. When you and I look at a tree, there is no conceivable way of determining that my sensation of "green" is the same as yours. That your perception and mine of a given thing is identical has no clear, no objective, meaning. The basic point is that an objective statement is not, and cannot be about one *single* sense impression (say, my sensation of red colour produced by a flower), but it *expresses always some relation between two sense impressions*. My sense impression of red may be or may not be (who knows) different from yours, but irrespective of this we can verify whether two given flowers are of red colour or they are not. This simple example can be readily generalized. The essence of the matter is that objective, communicable statement become possible about *pairs* of some impressions and never about single sense impressions. It is this which eliminates subjectivity from science, eliminates "I", and is the basis of the objectivity of science. "The fact that by comparing pairs communicable, objective statements are possible, has an immense importance because it is the root of speaking and writing, and of the most powerful instrument of thinking, of mathematics" (Max Born, *My Life and my Views*, Chapter Five, "*Symbol and Reality*", (1968), p. 174).

The objectivity of science makes it truly a co-operative enterprise which can be shared by all men. Dogmatism of any kind whatsoever is totally inadmissible in science. Dogmatism is subjective. Its ultimate basis is personal prejudice or belief, not reason. Dogma is personal, science is public. Dogmatism and objectivity are a flagrant contradiction. The cooperative enterprise of science, thanks to its objectivity, has been astonishingly successful, perhaps for more than any other enterprise of man. But the objectivity of science has not been obtained without its price. It imposes a far-reaching limitation.

Objective science by excluding subjectivity cannot, even in principle, deal with our thoughts, feelings, emotions, with subjective experience of any kind. It excludes "I". The exclusion is total. Our feelings—pain, joy, ecstasy, and what not are inherently incapable of unambiguous communication. Even if I succeed in expressing in words some particular feeling or emotional state of mine, there is no proof—there can be no proof—that my words will produce within you feelings identical to mine. Consciousness, mind, soul, "I", or whatever name we may give to subjectivity, or to any aspect of it, has no place in natural science. No considera-

tions of purpose, divine or human, nothing which implies value judgements, can enter the gateway of objective science.

It is apparent that the basic distinction between brain and mind is all important. Brain is a part of the objective world. It can be investigated objectively; and recent development in molecular biology have given valuable knowledge of its structure and functioning. On the other hand, mind is subjective. When, for instance sound waves impinge on our ears, the pressure changes produce electric currents in the nerve fibres which from the ear reach the brain. How do these electric currents in the brain transform in the mind into sensations of sound—into music, The same applies to other sensations. Science provides no answer to this riddle. Because of its very objectivity science can give no answer to this riddle of all riddles. To quote Sir Chalmers Sherrington (*Man on his Nature*, Cambridge University Press (1951), p 228-257) "The mental is not examinable as a form of energy. That in brief is the gap which parts psychiatry with physiology.. Thoughts, feelings, and so on are not amenable to energy (matter) concept. They lie outside it. Therefore they lie outside Natural Science. . In some ways this is embarrassing for biology. Biology as its name says is the study of life... Natural science has studied life to the extent of explaining away life as any radically, separable category of phenomena . . there is no radical scientific difference between living and dead . . But though living is analysable and describable by natural science, that associate of living, thought, escapes and remains refractory to natural science . . Our mental experience is not open to observation through any sense-organ . . Mind, for anything perception can compass, goes therefore in our spatial world more ghostly than a ghost. Invisible, intangible, it is a "thing" not even of outline, it is not a "thing" It remains without sensual confirmation, and remains without it for ever."

What about the interaction between the mind and the body? The control of the mind over the body is an incontrovertible fact of personal experience. If my mind, my thought, does not determine the movement of the pen in my hand, who is writing this sentence? Who is responsible for it? Equally, the influence of the body on the mind is incontrovertible as exemplified by effects of food, and drugs, by neurological experiments, brain injuries, and so on (W Penfield has recorded that in some striking cases of brain surgery when the patient was asked not to move the arm when the corresponding area of the cerebral cortex was electrically stimulated, the patient invariably responded by using the other arm to hold it down. What the electrode did to one arm, the patient's will did to the other concluded Penfield).

It may be of interest to recall at this point that John von Neumann explicitly introduced the role of consciousness (mind) in his treatment of the foundations of quantum mechanics (*Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, Chapter VI, English translation (1955), Princeton University Press) He postulated that interaction with consciousness was necessary to bring about a "reduction of wave-

packet". This view has been severely criticised by several people, notably Rosenfeld. Leaving aside the question of the reduction of the wave-packet, von Neumann's observations about subjective perception are of great interest. He says "the subjective perception is a new entity relative to the physical environment and is not reducible to the latter. Indeed, subjective perception leads us into the intellectual inner life of the individual, which is extra-observational by its very nature.. .. We must divide the world into two parts, the one being the observed system, other the observer. In the former we can follow up all physical processes (in principle at least) arbitrarily precisely. In the latter, this is meaningless. The boundary between the two is arbitrary to a very large extent..... that this boundary can be pushed arbitrarily deeply into the interior of the body of the actual observer is the content of the principle of psychophysical parallelism—but this does not change the fact that in each method of description the boundary (between body and mind) must be put somewhere. .. ." The views have recently been further expounded and elaborated notably by E. P. Wigner.

What we know about living organisms is not much, but we know enough to be able to conclude that the human body is a "machine". It is so beyond question, it is subject to the laws of physics and chemistry which make no distinction whatsoever whether the atoms are parts of a living body or otherwise. Equally, one cannot deny the incontrovertible direct experience that the motions of his or her body are under his or her control. My body is a "machine", but "I" control its movements. Any other assumption would be unacceptable, unreasonable. Let us assume, as undisputed, the two "facts" —(1) my body is a machine, and (2) its motions are under my control. From these two facts what is the inference we can draw which would not be contradictory to science, not violated its basic axioms of objectivity and autonomy? The only possible inference, as Schroedinger has stressed, is that every mind that has ever said or felt "I" is the one (if any) who controls the 'motions of the atoms', controls the universe, according to the Laws of Nature.

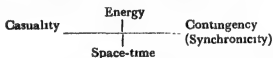
Says Schroedinger (*What is Life* (1948), p. 89) "In itself, the insight is not new. The earliest records to my knowledge date back some 2500 years or more. From the early great Upanishads the recognition *Atman = Brahman* (the personal self equals the omnipresent, all-comprehending eternal self) was in Indian thought considered, far from being blasphemous, to represent the quintessence of deepest insight into the happenings of the world. The striving of all the scholars of Vedanta was, after having learnt to pronounce with their lips, really to assimilate in their minds this grandest of all thoughts"

Howsoever strange and paradoxical the complementarity of mind and matter may seem to us, it is in all probability inescapable. What is most important is to investigate—making use of the powerful experimental techniques, and statistical computer aids available today—phenomena suggested by the complementarity

approach. For example, if mind is not an energy system, direct communication between the two minds need not be ruled out on grounds of any violation of energy laws or causality. Again, it would be of interest to know what mental states correspond to random thermal fluctuations in the brain. This would demand a suppression of all voluntary mental activity so that the "mental noise" corresponding to the cerebral 'thermal noise' could be observed by the subject

The book, *The Interpretation of Nature and the Psyche* (Routledge and Kegan Paul, London (1955) contains two essays, one by C G Jung (*Synchronicity, an acausal connecting principle*) and the other by W Pauli (*The influence of archetypal ideas on the scientific theories of Kepler*). Jung says that the synchronicity principle advanced by him may throw light on the body-soul problem. He says "The absolute knowledge which is characteristic of synchronistic phenomena, a knowledge not mediated by the sense organs, supports the hypothesis of a self-subsistent meaning, or even expresses its existence. Such a form of existence can only be transcendental, since, as the knowledge of future or spatially distant events shows, it is contained in an irrepresentable space-time continuum" (p 124)

An interesting schematic representation of the physical psychical situation which Jung presents (after discussion with Pauli) is that synchronicity deals with phenomena that are inexplicable not merely because the cause is unknown, but for them, the "cause is not even thinkable in intellectual terms"



As A. N Whitehead (*Science and the Modern World*, 1925) has observed "A scientific realism based on mechanism is conjoined with an unwavering belief in the world of men and of higher animals as being composed of self-determining organisms. This radical inconsistency at the basis of modern thought accounts for much that is half-hearted and wavering in our civilization "

The mind-body problem is as alive as ever

Karl Popper (*Objective Knowledge, an Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford (1972), p 153) says "Western Philosophy consists mainly of world pictures which are variations of the theme of body-mind dualism and of problems of method connected with them "

Science and objectivity are and must be recognized as inseparable. The cornerstone of the scientific method is the postulate that nature is objective. In other words, the systematic denial that 'true' knowledge can be reached by interpreting phenomena in terms of final causes that is to say, of 'purpose'. "It is impossible to escape it (the postulate of objectivity), even provisionally or in a limited area, without departing from the domain of science itself." (Jacques Monod, *Chance and Necessity** (1970) No considerations of purpose, divine or

human, can enter the domain of objective science. The exclusion is complete. Science is objective, not subjective or projective. If we ask, what purpose do the stars in the sky serve?; the answer of astronomy is: The stars serve no purpose whatsoever. In the realm of science any other answer would be absurd. To think of any purpose or goal for the universe (or for any parts of it) is totally alien to science, it is incompatible with it. (Knoff, New York, 1971)

Any yet deep within us there is some vague feeling beyond doubt, akin to faith, that the universe (with its billions of galaxies, and each galaxy with billions of stars) and human life, has some purpose, some transcendental goal. Again, we would be overstepping the bounds of science, and indeed be untrue to science, if we were to believe that "prayers" could influence the course of physical phenomena. Prayers cannot effect or alter material things. That is so. Yet, who can assert that in the realm of the mind a "prayer", earnest and heart-felt, is meaningless? To quote Gandhi: "Prayer has been the saving of my life. Without it I should have been a lunatic long ago. My autobiography will tell you that I have had my fair share of the bitterest public and private experience. They threw me into temporary despair, but if I was to get rid of it, it was because of prayers. I am indifferent as to the form (of prayer). I have given my personal testimony. Let every one try and find that, as a result of daily prayer, he adds something new of his life, something with which nothing can be compared." (See also William James, *The Varieties of Religious Experience*, Lecture XIX, Longmans (1919))

Science declares that the universe, including man's life, has no purpose, but the "I" certainly feels otherwise. For the "I", purpose (teleonomy) is everything; without it there is nothing. What is the bridge, the connecting link between objective science and subjective "I"? (How to resolve the flagrant contradiction between the determinism that science predicates and the freedom of the will which the "I" directly experiences?). It raises the deepest of all questions. What is "I"? How does the "I" (mind, consciousness) interact with the body? There is no solution to this profoundest of all "mysteries". (We are no nearer to an understanding of the mystery than the insight and wisdom provided by the Upanishads, as emphasized by Erwin Schroedinger in his remarkable book, *My view of the World* (1964). The current developments in quantum physics, cybernetics, and molecular biology emphasize that-if anything-the "mystery" is far deeper than ever thought before. It is one thing to recognize that we have no "solution", but altogether another thing to cavalierly assert (as some people do) that there is no "problem", no "mystery". The distinction is important. Otherwise, there is a real danger that science which man has created, and which is mankind's greatest intellectual and most fruitful enterprise, may, in the end, smother his spirit instead of enlarging and enriching it.

वास्तविकता और भौतिकी : कुछ पहलू

डी० एस० कोठारी, दिल्ली

न्यूटन की यांत्रिकी में ईश्वरवाद के साथ परम आकाश और काल की मान्यता रही है। इस आधार पर स्थूल जगत की व्याख्या भी की जाती रही। लेकिन वैज्ञानिक और आइन्स्टीन के सापेक्षतावाद और क्वाण्टम यांत्रिकी ने इस मान्यता में आमूल परिवर्तन कर दिया। ये नई मान्यताएँ भारतीय उपनिषदों के समरूप ठहरती हैं।

वास्तव में, शरीर और मन का सम्बन्ध एक ऐसा क्षेत्र है जिसमें विज्ञान अभी कोई विशेष व्याख्या नहीं दे पाई है। अरबिन ओडिन्बर ने अपनी एक पुस्तक में 'तत्त्वमसि' के सम्बन्ध में विचार प्रकट किये हैं और उसके आधार पर तरंग यांत्रिकी का विकास किया। बोहर का पूरकवाद भी उपनिषदों के मानव और विश्व, आत्मा और शरीर आदि के सम्बन्धों पर आधारित है। यह पूरकवाद जैन दर्शन में भी विशेष महत्त्व का है जब भगवान् महावीर कहते हैं कि यह आत्मा ब्रह्म दृष्टि से अनादि-अनन्त है और भाव दृष्टि से साविमान्त है। इसी प्रकार स्याद्वाद का सिद्धान्त भी आज के वैज्ञानिक और नैतिक धरातल पर महत्त्वपूर्ण बन गया है। इसके अनुसार वस्तु का पूर्ण विवरण सात रूपों में किया जा सकता है। इस निरूपण का निदर्शन क्वाण्टम यांत्रिकी के व्यापारोपण सिद्धान्त से होता है। यहाँ भी स्याद्वाद के समान सन्दर्भ बिन्दुओं को महत्त्व दिया जाता है। यह दृष्टिकोण अस्तु के एकान्तवादी लक्षणात्न से अधिक व्यापक और व्यावहारिक है। यह सचमुच ही आश्चर्य की बात है कि स्याद्वाद केवल दार्शनिक क्षेत्र में ही क्यों सीमित रह गया? इसने परिमाणात्मक विकास क्यों नहीं किया? आधुनिक विज्ञान की वस्तुनिष्ठता का मूल यह स्याद्वादी दृष्टिकोण ही है। इसमें व्यक्तिनिष्ठता का समावेश नहीं हो सकता।

इसको समझने के लिये मन और मस्तिष्क का अन्तर अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। मस्तिष्क वस्तुनिष्ठ होता है। इसके विषय में विज्ञान ने पर्याप्त जानकारी दी है। इसके विपरीत, मन व्यक्तिनिष्ठ होता है। मन की लहरिया मस्तिष्क में विद्युत् प्रवाह के रूप में आती हैं। यह मन में संगीत की अनुभूति कैसे उत्पन्न करता है? इस प्रश्न का उत्तर विज्ञान ने अभी तक नहीं दिया है। वस्तुतः मन न तो ऊर्जा के रूप में और न ही कण के रूप में समझा जा सका है। यह जीव-विज्ञान के क्षेत्र से बाहर की वस्तु है। फिर मन और शरीर का सम्बन्ध क्या है? फिर भी हम जानते हैं कि ये दोनों एक-दूसरे को निर्विवाद रूप से प्रभावित करते हैं। जोन-वान न्यूमैन ने मन की चेतना का पर्यायवाची माना है। व्यक्तिनिष्ठ ज्ञान हमें जीवन के अन्तरंग की ओर ले जाता है। इस आधार पर हम विश्व को दो भागों में विभाजित कर सकते हैं—वृक्ष और वृष्टा। इन दोनों के मध्य की सीमा रेखा पर्याप्त स्वीच्छिक और अस्पष्ट है।

हमारा शरीर एक यन्त्र है पर उसका नियन्त्रण 'मैं' करता है। इन दो तथ्यों से 'मैं' का प्राकृतिक अस्तित्व सिद्ध होता है। ओडिन्बर के अनुसार, यहाँ 'मैं' भारतीय उपनिषद् और वेदान्त का मूल है। मन और शरीर के इस नियामक सबंध की वैज्ञानिक दृष्टि से खोज आवश्यक है क्योंकि यह पूरकवाद पर आधारित है। जग और पाठली आदि ने इस विषय पर विचार तो किया है, पर उनके निष्कर्ष समस्यात्मक हैं, समाधानपरक नहीं।

विज्ञान कहता है—इस विश्व और मानव जीवन का कोई उद्देश्य नहीं है। लेकिन हमारा 'मैं' ठीक इससे विपरीत ही कहता है। इस विश्व और 'मैं' का सम्बन्ध-सेतु क्या है? वस्तुतः यहाँ मूलभूत प्रश्न 'मैं' का है जो विश्व और जीवन से अविक मोलिक और रहस्यमय है। विज्ञान आज भी इस समस्या के समाधान में उलझा हुआ है। उसके पास 'मैं' के लिये कोई उत्तर नहीं है, पर वह इसे अपनी समस्या तो मानता ही है।

SPACE, TIME AND THE UNIVERSE

Prof. G. R. Jain, Merrut, U. P

The noble laureate Sir Albert Einstein, the brainiest man in the world, who was declared as a good man for nothing by his teachers in the school, startled the scientists all over the world by his theory of Relativity. The birth centenary of this great scientist has been just celebrated all over the world. He gave the dimensions of the Universe as in Table 1. With regard to its origin, he announced the

Table 1 *Einstein's Dimensions of the Universe*

1	Mass	2.143×10^{55} gm
2.	Mean density	1.05×10^{-27} gm /ml
3	Radius	1.01×10^{27} cms, or 1068 million light years
4	Number of electrons	1.29×10^{79} in the Universe.

Cylinder theory according to which this Universe of ours is a four dimensional space continuum consisting of three dimensional space with time as its fourth dimension. This is limited in three dimensions of space like a cylinder but unlimited in the direction of time. In common language, it means that the universe is limited in three directions, but in the direction of time it runs from an infinite past into an infinite future. It is interesting to note that if we regard our universe as infinite, it cannot be stable at the same time, for in that case all our energy would get scattered into the infinity of space and the attractions of myriads of other universes filling this infinite universe would scatter it into the infinity. The picture of the universe as given by Jain Thinkers is very similar to this which we shall develop into the following here. The volume of the Universe according to the Jains is 343 cubic Rajjus, a Rajju¹ being a quantity of the order of 10^{31} miles. The use of the word Brahmānda (Universe of the ellipsoidal form) by the Hindus for the universe is also suggestive of the finitude of the latter.

The Universe —The Universe of Jains is composed of six substances. The substance has been defined as that reality which undergoes modifications through permanance. To give one example of such modification, consider an ingot of gold. Suppose we make an ornament out of it. The original mass of gold suffers a modification, the original form is destroyed, a new form is produced but the substance gold persists throughout the change.

The six substances are as below :

(1) Living substance or Soul or Jiva, (2) Non-living substance or Ajiva or Matter and energy, (3) Medium of motion or Dharma, (4) Medium of rest

or Adharma, (5) Space or Akasha and (6) Time or Kala. We will describe them in brief with some details of space at first.

(1) *Space*.—Space is one of the six substances which compose the universe according to Jaina. The function of space is to give place to all other substances, i.e. interpenetrability is the characteristic of space or Akasha. For purposes of measurement, space has been divided into space points called Pradesas. A Pradesa is the smallest three dimensional volume occupied by an atom or paramānu. According to the Rutherford's planetary model of the atom, the positive charge of electricity known as Proton is situated in the center of the atom with a number of planetary electrons moving round it in fixed orbits. The atom of Hydrogen is the smallest and lightest. An estimate of its smallness and lightness can be gathered from the fact that if two hundred million atoms of hydrogen are placed in line, one touching the other, the total length would only be 2.55 cms. and the weight of 4×10^{21} atoms would be equal to the weight of a poppy seed. The number of gold atoms in a single drop of sea water is fifty billion. But this is not the atom of the Jains.

In the last few years, a new model of the atom called the Quark model is emerging in the world of physics. An intensive hunt has been going on all over the world for the search of the "Ultimate particle" of matter called the Quark by the scientists. The hunters are some of the leading physicists. The hunting grounds almost anywhere from the high atmosphere to the bottom of the sea to the inside of the latest atom smasher. Despite this painstaking search, it has not been possible so far to track down the Quark. The physicists say that the Quark is the simplest particle in the Universe out of which everything is made. The two most prominent workers in this field are Murray Gell Mann and Richard Feynman of the California Institute of Technology and their collaborators. These people have won high honours for this work including Noble prize in 1965.

From the very start of civilisation, philosophers have wished to find a simple idea that would unite everything we experience in the world around us. So there has been a search for the building block like the cell or gene in biology. The burning questions before the physicists of today are (a) What are things really made of? (b) Have we at last come down to the last foundation stone from which we can build anything—a table, a human being or a universe? or (c) Must we go on looking at smaller and smaller pieces and going deeper and deeper into a bottomless pit? To answer these questions, very elaborate and expensive experiments were performed in U.S.A. as a result of which the number of new particles emerging from nucleus has increased fantastically. By 1962, their number had been counted upto one hundred. Some of their names are neutrons, proton, pions, positrons, muons, electrons, neutrinos and their anti-particles such as anti-protons and so on. Millions of photographs were taken and even those particles were recorded which lived for as small a period as one-ten billionth of a second— 10^{-11} second and then died but the Quark remains undiscovered. We congratulate the scientists for their hard perseverance and unceasing labor. If some day, the Quark is discovered, it

will be the atom of the Jains and the volume occupied by it will be the unit of space, the space point or Pradeśa.

The space has two varieties; Lokakasha and Alokakasha. The constituent elements of the world are the infinite number of Jivas and the infinite number of the physical objects, principles of motion and rest and time—all contained in space—the sixth. The space which is coextensive with these objects is called Lokakasha. But this is only a part of the real space. Beyond this, there is Alokakasha or Anantakasha. This is pure space. There are no objects animate or inanimate in this infinite region.

For measurement of celestial space, two units are in use. They are Yojana and Rajju corresponding to miles and light years. In order to evaluate the magnitude of Yojana, we consider the following table of length given in vedic literature.

24 Angula = 1 Hasta = 18 inches

4 Hasta = 1 Danda or Dhanuṣ = 6 feet

2000 Dhanuṣ = 1 Kosa = 12000 ft or 25/11 miles

4 Koṣa = 1 Yojana = 100/11 miles or 9 miles 160 yds.

This value is further corroborated from a Sukta of R̥gveda, according to which light travels at the rate of 2202 yojanas per half Nimesha. As per Hindu Puranas,

15 Nimesas = 1 Kāsthā

30 Kāsthā = 1 Kalā

30 Kalā = 1 Muhūrta or 48 minutes

Thus the value of one Nimeṣa comes to be 1/4 second.

Taking the value of Yojana as 100/11 miles and half Nimeṣa as 1/4 second, the velocity of light comes to be 1,87,670 miles per second.³ This is the same value as arrived at by modern science.

In order to calculate the value of Rajju in miles, we begin with the quotation given by the German Professor Von Glassnap in his famous book "Der Janismus" on the basis of the famous English astronomer Colebrooke. According to him, Rajju is the distance travelled by a Deva in six months at the rate of 20,57,152 yojanas per Nimesha. Taking the value of Yojana as 2000 × 100/11 miles and six months as 1,55,52,000 seconds or 1,55,52,000 × 4 Nimesas, the distance travelled by the Deva is 2.23×10^{13} miles. Einstein has assumed the universe as spherical and calculated its volume as 1037×10^{88} cubic miles. If we equate it to the volume of the universe given in cubic Rajjus by Jain thinkers, i.e. 343 cubic Rajjus, we obtain a Rajju equal to 1.45×10^{31} miles. Finally, therefore, we arrive at the following space unit distances:

1 Yojana = 100/11 miles

1 Mahayojan = 2000 Yojanas = $2000 \times 100/11$ miles

1 Rajju = 1.45×10^{31} miles.

(2) *Living Substance, Jiva or Soul* :—The soul is the reality that possesses the faculty of knowing and perceiving, in which the sensations of pain and pleasure inhere and through which the volition functions. Modern experimental psychology has already discovered the electrical counterpart of the soul called the *Taijas Sharira*. This soul has the potency of changing its size by contraction and expansion. It can occupy the smallest possible body of a bacteriophage or the biggest body of a whale fish. Since a body grows from a microscopical size in the mother's womb to its full proportions and contracts again at the end of its earthly career, to reincarnate into a new seed, it follows that the size of the soul cannot remain fixed. Modern science identifies life with protoplasm or the living cell and it is well known that it possesses a remarkable property of contraction under external stimuli. The theory of transmigration of soul is an extraordinary conception also supported by Hindu and Buddhist philosophies. According to Jain view, all actions of embodied living beings, whether mental or physical, are followed by influx of fine molecules of energy towards the soul—the former constitutes a fine material body around the soul. It is technically called *Karmanā Śarira*. To use the modern language, the activities of mind and matter constitute a super radio with the quantillions of living cells sending out their individual waves to be tuned in by quantillions of receiving sets in the brain. Influx of these waves is the influx of subtle karmic matter, which we can call the fourth state of matter, the other three being solid, liquid and gaseous states. Activity of a good kind attracts meritorious while activity of a bad kind attracts the opposite kind of karmic matter. The karmic body is responsible for dragging the soul from one physical body to another, and it keeps the soul bound to the confines of the universe owing to the gravitational forces operating on all sides. When karmic matter is shed off the soul by following the path of liberation, being the lightest substance, the latter rises to the top of the universe and rests there as pure "Effulgence Divine". It cannot travel further on owing to the absence of the medium of motion called the luminiferous Aether by the scientists.

In recent years, the scientists are trying to explain the processes of life, i.e., growth and reproduction in terms of special properties of various kinds of proteins and the two nucleic acids—DNA and RNA. Although the artificial synthesis of a biologically active living cell, which automatically grows by multiplication has been reported, it has not been possible so far to correlate the proteins, DNA and RNA with functions of memory, thought, reason, logic, intuition and free will. In other words, consciousness could not be explained on the basis of physics and chemistry and hence the existence of soul remains unchallenged. Its existence and transmigration has been amply corroborated by the recent researches in para-psychology.

(3) *Ajiva or Matter and Energy or Pudgala* —Ajiva is the second principal constituent of the physical universe. The use of the word *Pudgala* for matter and energy is quite peculiar to Jain philosophy. This word has been coined from two words—*Pud* means to combine and *Gala* means to dissociate. Hence the root meaning of the word *Pudgala* is a substance which undergoes modifications by combina-

tion and dissociation. One who is familiar with modern developments in atomic physics cannot but admire the choice of this word for denoting matter and energy. We now know full well that all atoms are assembly of protons, neutrons and electrons. In the phenomenon of radioactivity, atoms are seen disintegrating themselves on their own accord into others. For instance, an atom of Uranium after undergoing various modifications is ultimately converted into the metal lead. In the phenomenon of artificial radioactivity, the bombardment by alpha particles, protons or neutrons brings about such transformations as the conversions of aluminium or sulphur atoms into those of phosphorous. By bombarding a nitrogen nucleus with alpha particles, it is converted into oxygen. Similarly, by bombarding a beryllium atom with alpha particles, it is converted into carbon atoms. Such examples can be multiplied.

The chief characteristic of the substance-Pudgala is that it is the subject of sense perception, it has a form in contrast with other five constituents of the universe which are without form. The physical properties of hardness, density, temperature and either positive or negative charge are associated with it. It has one of the five colors depending on the temperature.

This matter is divided into six subclasses: solids, liquids, gases, energy, fine karmic matter and extraline matter consisting of the streams of the ultimate particles of matter. Until the beginning of this century, the classical physics of Newton and Galileo regarded energy as perfectly weightless and without any association with matter. It was the genius of Einstein who definitely proved that every form of energy has mass and that there is no difference between matter and energy but that of the form. According to him, one gram of any kind of matter when fully changed into energy is equivalent to the quantity of heat which would be produced by burning 3000 tons of best variety of coal. It is really wonderful to note that this truth of particulate nature of energy was already discovered several centuries ago by the Jain philosophers. They regarded every form of energy as a manifestation of Pudgala and hence one form of energy could be interconverted into the other. It is really interesting to see that whereas in the history of modern science the nature of heat, light and electricity could not be elucidated for a long time—they being regarded as fluids for several centuries.

The true nature of sound was also known to Jain thinkers. Unlike the other systems of thought, which associate sound with Aether or space, Jain system explains it as being due to the vibrations of the molecules. This sound is further divided into musical sounds and noises. The musical sounds are given different names depending upon their production by vibrations of strings, reeds, pipes, bells and stretched membranes.

Matter is then thought of as made up of Skandhas (molecules), Skandhdeshas (atoms), Skandhapradeshas (ionised or stripped atoms) and paramanus (indivisible elementary particles such as electrons and the positrons). In conformity with the

version of the modern kinetic and electron theories of matter, the Jain philosophy also regards elementary particles inside atom and the molecules in a piece of matter to be in a state of motion

Although the space-point technically called *Pradeśa* has been defined as the volume of the space occupied by an atom, but it is mentioned at the same time that an infinite number of atoms can occupy a *pradeśa* under abnormal conditions

The modern science has discovered a substance called nuclear matter, first discovered by Adams which is two thousand times denser than platinum, the heaviest metal on earth. The formation of such a matter in certain stars such as the dark companion of Sirius (the brightest star in northern heavens) can be explained in no other way but by saying that somehow a very large number of atoms have become packed in a small compass in nuclear matter. Writing about the nuclear matter, the great astrophysicist Eddington once said that one ton of nuclear matter can be easily carried in a waist coat pocket

According to Vālmiki Rāmāyana, the bow of Śiva which was broken by Bhagwān Rāma was 13 cms in length and was made of nuclear matter called *Vajra*

(4) *Medium of motion or Dharma*.—Dharma has been defined by Jains as the auxiliary cause of motion. As water helps the movement of a moving fish so does the Dharma help the motion of the matter and soul. But it does not move those which are not moving. It should be noted that the word Dharma in Jain cannons has been used entirely in a different technical sense here than it is ordinarily understood to mean. Hindu philosophers have used this word in the sense of duty or righteous deeds only, but here the Jains mean the Aether of space, the medium of motion peculiar although it may seem. It is formless, inactive and eternal. It has none of the qualities associated with matter, i.e. it is devoid of qualities of contact, taste, color, smell and sound. It is a continuous medium pervading the whole universe. It remains unchanged by the motion of objects

The first problem before the scientists was that if light waves were real waves they must be waves in something. They were plainly not waves in matter, it was necessary, therefore, to invent something else, which was not matter, for them to be waves in. This something they called the Aether and imagined it as an utterly thin and elastic fluid that flowed undisturbed between the particles of the material universe and filled all empty space of every kind.

What was this Aether like? Material media are penetrated by aether, their molecules being surrounded by it such as the leaves of tree are surrounded by air. But difficulties and contradictions appeared at once. For, it was proved to be : (1) thinner than the thinnest gas, (2) more rigid than steel, (3) absolutely the same everywhere, (4) absolutely weightless, and (5) in the neighborhood of any electron, immensely heavier than lead. It is difficult to imagine the planets as moving with their enormous velocities through aether without any loss of energy. The motions

of the planets are perfectly regular and show no signs of any loss of this kind. In the words of Denton, the Newtonian aether is rigid, yet allows all matter to move about it without friction or resistance; it is elastic but cannot be distorted. It moves but its motion cannot be detected; it exerts force on matter but matter exerts no force on it. It has no mass nor has it any parts which can be identified, it is said to be at rest relatively to the fixed stars, yet the stars are known to be in motion relatively to one another.

A great many phenomena, culminating in the Michelson experiment and the theory of relativity, showed that the aether must be something very different from ordinary terrestrial substances.

Eddington writes about aether in his famous book, 'The Nature of the Physical world' that it does not mean from the above that the aether is abolished. We need an aether. In the last century, it was widely believed that the aether was a kind of matter. It would be difficult to say when this view died out. Nowadays, it is agreed that aether is not a kind of matter. Being non-material, its properties are quite unique.

Thus, it seems that science and Jain physics agree absolutely in so far as they call Dharma non-material, non-atomic, non-discrete, continuous, co-extensive with space, indivisible and as a necessary medium for motion and one which does not move.

(5) *Medium of Rest or Adharma* Adharma is the auxiliary cause of rest to soul and matter. It is the principle which guarantees the permanence of the world structure. It assists the staying of soul and matter which are stationary just as the shade of a tree helps the staying of travellers. But Adharma does not stay those which are moving. It also pervades the entire universe and has all other characteristics like Dharma. To summarise, it is a non-living, formless, inactive, continuous medium without which equilibrium in the universe would be impossible and the souls and the atoms would have become scattered in infinite space. It is the binding force which is responsible for a stable universe, without it, there would be chaos and no cosmos.

The modern equivalent of Adharma may be looked upon as Newton's force of gravitation. According to Newton's law, all bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandoned, descend to the earth's surface. They are urged thereto by a force or effort which, although it is beyond our power to trace, we call Gravity. According to law of gravitation³, every particle of matter pulls every other particle directly as the product of their masses and inversely as the square of the distance between them, i.e. the heavier the bodies are, the greater is the mutual force of attraction and greater the separation, the smaller is the force of attraction. If the distance between them is doubled, the force of attraction becomes one-fourth and if it is trebled, it becomes one-ninth and so on.

It was the genius of Newton to extend the law of gravitation from the earth to heavenly bodies. He came early to suspect that the force which keeps the moon

in its orbit is none other than the power of attraction of the earth. However, it should be borne in mind that this force of Newton was taken as an active force although acting like an invisible agency. The Newtonian concept of gravitation was modified by Einstein who rendered it quite inactive and thus brought it on the same level as the Adharma of the Jain thinkers.

In the case of atoms, however, gravitational attraction plays no real part. The masses of electrons and protons are too small for that. On the other hand, here there is an incomparably greater electric force, i.e. the force of attraction between oppositely charged protons and electrons. However, the law which governs this attraction is exactly similar in form to the law of gravitation, so that it is merely a change of name. It is again a force of attraction which keeps an electron moving round a proton. Thus, we are led to the conclusion that Adharma corresponds to Einstein's Unified Field of Gravitation and Electromagnetism.

(6) *Time or Kāla* —Time is also a substance. It is divided in two categories: absolute and apparent, *de jure* and *de facto*. The former is made up of Kalanusa (grains or quanta of time). Innumerable grains of time reside one in each space-point of the finite universe like heaps of jewels. In other words, the time consists of units which never mix with one another but are always separate. The whole universe, excluding the pure space, is full of these grains of time, no part of the space within it is devoid of them. These grains are invisible, formless and inactive i.e. in a static condition and in countless number. The distinction between absolute and apparent time is that the former is eternal while the latter has a beginning and an end. The scientists also suspect that there is a real time behind the apparent time. Prof. Eddington says, "Whatever may be time *de jure*, the astronomer's time is time *de facto*." You may be aware that it is revealed to us in Einstein's theory that time and space are mixed up in a rather strange way. This is a great stumbling block to the beginner." One startling conclusion from this theory is that both space and time vanish away into nothing if there is no matter. It is matter in which originate space and time and our universe of perception. So is the conclusion of Jain thinkers. In the infinite pure space extending beyond loka, no other substance exists but space, there is no matter and hence there are no grains of time. The resemblance is striking.

The practical unit of time is two fold-one for the measurement of small intervals and the other for the measurement of extremely long intervals. Earlier, Nimesha has been indicated as the smallest unit of time equivalent to 1/4th of a second. A still smaller unit of time is Prativipalansa which is 1/9000 th of a second.

According to the Hindu Purānas, 43, 20,000 years make a Mahāyuga and 1000 mahayugas make a Kalpakāla. The period of Kalpakāla is the Brahma's day and an equal interval is Brahma's night. At the end of each Kalpa, Brahma creates a new universe. Thus the number of years in a kalpa is 4,32,00,00,000 (total number of digits is 10). But according to the Jains, the years of Kalpakāla

can be expressed by a number consisting of 77 digits of which 26 are numerals followed by 50 ciphers. The numerals are in the following order :

$$826905260616406355499024384 \times 10^{60}$$

Origin and end of the Universe :—In Hindu Trinity, Brahmā, Viṣṇu and Mahēśa have been allotted specific functions of creation,⁴ preservation and destruction of the universe respectively, i.e. these are the attributes of the Godhood. There are fixed times for creation and destruction. As already stated above, a Mahayug consists of 43,20,000 years and 71 mahāyugas make a Manvantara. The word Manvantara means the time interval between the successive Manus or the law givers. Fourteen Manus are born in a Kalpakāla. Before and after the birth of each of the 14 Manus, the world is submerged under water for a period of years equal to $4,32,000 \times 4$. Thus, the total number of times that the world is submerged under water is 15 and the corresponding total period is $4,32,000 \times 4 \times 15 = 43,20,000 \times 6$ years i.e. 6 mahayugas. Since there are 14 Manus in each Kalapakāla and they are born at intervals of 71 mahāyugas and 6 mahāyugas elapse during the period of floods which occur 15 times in one Kalpa, the total period of a Kalpa is $71 \times 14 = 994 + 6 = 1000$ mahāyugas. Therefore, corresponding to our 24 hours day, Brahmā's day consists of 8640 million years.

The Purāṇas state that the Brahmā creates the universe afresh at beginning of the day and it is submerged under water during night. The disappearance of the universe in this manner is called Naimittika Pralaya. In this the entire matter of the universe is concentrated in one place but is not destroyed. During one such Pralaya, the great sage Mārkaṇḍeya alone was alive and all other celestial and terrestrial objects ceased to exist. There was water and water everywhere and the sage wandered through empty space. He saw a baby in yogic sleep on a banyan leaf. The baby opened his mouth wide enough for the sage to enter. On entering the mouth, he saw all the three worlds inside the stomach, thus proving that during a pralaya, all objects merge into Supreme being. He then releases all these objects at the time of new creation.

The submerging of the earth under water has occurred about four times since the beginning of the earth. This fact has been accepted by the modern geologists. They have given it the name of "Glacial Epoch" and in Jain terminology, it is called "Khand Pralaya". The scientists have assigned the Deluge due to the melting of ice at the polar caps.

The Mahāpralaya occurs at the end of the life period of the Brahmā, which is of 100 years duration, each day and each night of the year being of 4,32,00,00,000 years. In this absolute pralaya, everything in the universe, material as well as non-materials, is dissolved into atoms and finally absorbed into the body of the Supreme Being. At the time of creation, the process is reversed and our universe can be looked upon as the projection of Lord God himself. The process of dissolution and creation goes on cyclically for eternity.

The concept of Mahāpralaya in Jain theory is a different story. The cycle of time here is divided into two parts called Avasarpinī and Utsarpinī. During the first, there is a gradual decline while during the second, there is a gradual progress. Utsarpinī comes again and so on alternately. Each epoch is further divided into six parts. At the end of Avasarpinī, there is a situation like Khand Pralaya for 49 days and then creation starts again with the seven day rains of water, milk, butter, amrit and sweet juice respectively⁵.

The following points of difference should be noted between the Hindu and the Jain concepts regarding the Universe

(1) According to the Hindus, the whole earth is submerged under water 15 times during one kalpa whereas according to the Jains, it is only once during each epoch and that too partially.

(2) According to Hindus, at the time of Mahāpralaya, all matter, space and time are engulfed into the Supreme Being and then it is He who unfolds the Universe again, whereas according to Jains, the nature of the Universe is such that after it has completely run down, it regenerates itself by carrying out the cycle in reverse order.

According to modern science, the Universe is gradually running down in the material sense of the word. The scientists say it as that the entropy of the world is tending towards the maximum. This has been proved mathematically by Maxwell from the second law of thermodynamics. In nature, heat is constantly flowing without interruption from a body at a higher temperature to a body at a lower temperature and air automatically flows from a region of high pressure to that of low pressure. Thus, there is tendency towards equalisation of temperature and pressure all over the universe. Efficiency of a heat engine is greater if the difference of temperatures between the source and the exhaust is large, i.e. greater the difference of temperatures, the higher is the efficiency. In other words, we can say that the availability of energy for doing work is becoming less and less every moment and when the temperature and pressure will become the same everywhere, the available energy for work will become zero and the entire universe will come to a stand still. The sum total of the energy in the universe will be the same as before but it will not be available for work. Living beings will neither be able to move nor to breathe. Blood will not circulate in their veins. Life of all forms will be extinct.

What next? is a glaring question before the scientists. They believe that the universe cannot end as declared by Einstein in his Cylinder theory referred to in the beginning. Some unknown force must rewind the clock of the Universe so that it may be set running once again. According to Hindu belief, the rewinding is done by the Almighty God whereas according to Jains, the process is automatic.

There is another line of thinking in science. According to this, sun is the source of energy for all life on earth. According to the principle of equivalence

between mass and energy, sun is loosing its mass at the rate of 46,000 tons per second and if it continues to radiate energy at the present rate, its mass will be reduced to zero after a few billion years, when Universe becomes devoid of solar energy, all life on earth will disappear and it will be a sort of Pralaya.

In recent years, another interesting discovery has been made. It is well known that the magnetic north pole does not coincide with the geographical north pole. There is an angle between them. Now, it has been found that the magnetic poles of the earth are slowly rotating and a time will come when the north pole will go into the position of south pole and vice versa. In between, there will be a period of 100-200 years when the earth will have no magnetic field at all because when we go from a negative quantity to a positive one, zero comes in between.

The earth's magnetic field acts like an umbrella for the showers of destructive cosmic rays which are coming profusely from inter-stellar space. The earth's magnetic field deflects them to one side and it is only in very small numbers that they are able to reach us. The rotation of the poles has a period of about 7,50,000 years and the last reversal took place some 7,00,000 years back. Thus after 40 to 50 thousand years⁶, it is likely to occur again. At the time of zero magnetic field, all cosmic ray showers fall upon the earth with full destructive force and the latter is completely scorched to death. This is Mahāpralaya.

On 30th June, 1908, there was an unusual explosion in Siberia in the Soviet Union. The explosion may be compared to a 30 megaton hydrogen bomb explosion, i.e. equal to 1500 Hiroshima atomic bombs exploding together. American scientists are of the opinion that it was an explosion caused by an antimatter intruder⁷ of about one kilogram weight, that entered accidentally into our atmosphere and fell upon the earth. If someday a lump of antimatter weighing about 10 tons enters into our universe, it will create such a violent explosion that the whole world will be reduced to dust. This is the latest view of science on the subject of Mahāpralaya.

References

1. Rajju is very big unit of length like the light year whose magnitude has been separately discussed.
2. In the measurement of the Universe, Mahāyojana is used, this being 2000 times greater than yojana.
3. Although, the law of gravitation is associated with Newton, it was already known to the great Indian astronomer Bhaskaracharya some six hundred years before Newton. Bhaskara enunciated the law exactly in the same mathematical form as did Newton.
4. The universe is called Brahmanḍa which means egg of Brahma. This egg was made of gold. According to Big Bang theory, some five billion years ago, this egg, due to some unknown cause suddenly began to expand and

based on certain evidences, it is claimed that it is still expanding. The Jainas, however, do not believe in the expanding Universe. They believe the Universe has a fixed size of 343 cu. Rajjus. This expansion of universe has been concluded on the basis of feeble red shift of spectral lines. Deepak Basu has explained it away by saying that it is due to gravitational field of galaxies. Similar views have been expressed from many other quarters. There is still another theory running parallel to it with a very large number of followers which believes in continuous creation. In this theory, the universe was not created at any particular time out of nothing but it continues with necessary modifications and will continue to be so forever.

5. Nemcandrācārya, Trīlokaśāra, Adhikar 6, gathas, 866, 868
6. This is quite in conformity with the Jain view that the next Mahāpralaya will occur after about 39.5 thousand years.
7. The matter of our universe is an assemblage of atoms wherein the positive charge is in the centre and the electrons move round it. In case of atoms of antimatter, the negative charge is in the centre and the positrons move round it. When an atom of antimatter comes in contact with ordinary matter, there is an explosion and both of them are annihilated. It is presumed that beyond our universe, there is its counterpart made up of antimatter and called as the anti-universe.

केलसार

आकाश, काल और विश्व

प्र० जी० द्वार० जैन, मेरठ उ० प्र०

आकाश—जैन मान्यता के अनुसार यह विश्व छह मौलिक द्रव्यों या तत्त्वों में बना हुआ है। इनमें से आकाश भी एक है। यह सभी प्रकार के मूर्त और अमूर्त पदार्थों को अवगाह-दान करता है। इसका मापन प्रदेश-युनिटों में किया जाता है। प्रदेश सूक्ष्मतम परमाणु द्वारा अधिष्ठित आयतन माना जाता है। आज के विज्ञान ने अभी तक जैनसम्मत परमाणु के समकक्ष विश्व के सूक्ष्म घटक का परिज्ञान नहीं कर पाया है, यद्यपि वर्तमान में क्वार्क नामक कण को इसका समकक्ष माना जा सकता है। आकाश के जितने क्षेत्र में मूर्त-अमूर्त पदार्थ पाये जाते हैं, वह लोकाकाश है। इसके बाद शुद्ध आकाश है जो अलोकाकाश कहलाता है।

द्वारवर्ती आकाश-क्षेत्र के मापन के लिये योजन, महायोजन ($= 2000$ योजन) और रज्जु ($= 1.45 \times 10^{31}$ मील) के युनिट प्रयुक्त होते हैं। परिकल्पनों के आकार पर योजन का मान $100/11 = 9.09$ मील पाया गया है। इसके आधार पर प्रकाश का वेग 1, 87, 670 मील प्रति सेकंड निश्चित होता है।

काल—यह भी विश्व के छह द्रव्यों में से एक अव्युत्पन्न द्रव्य है जो व्यवहार और निश्चय के भेद से दो प्रकार का होता है। निश्चय काल के सूक्ष्म कालाणु आकाश-प्रदेशों में मणियों के समान विद्यमान रहते हैं। ये कालाणु अव्यय, अनाकार, अक्षय और अविध्वनीय होते हैं। ये अनादि और अनन्त होते हैं। इनके विपर्यास में, व्यवहार काल सादि और सान्त होता है। प्रो० एडिन्टन का अनुमान है कि व्यवहार काल के मूल में निश्चय काल होना चाहिये। सापेक्षवाद के अनुसार, यदि पदार्थ या द्रव्य न हों, तो काल भी नहीं रहता। इसीलिये अलोकाकाश में पदार्थों के अभाव से काल द्रव्य का अस्तित्व नहीं माना जाता।

काल के मापन के लिये दो प्रकार के यूनिट काम आते हैं। समय के कृत्रु अन्तरालों के मापन में निम्न (0.25 सेकंड) अथवा प्रतिविपर्यास (0.00011 सेकंड) काम आते हैं। दीर्घ अन्तरालों के लिये हिन्दू पुराणों में महायुग (43,20,000 वर्ष) और कल्पकाल 1000 महायुग का प्रयोग किया गया है। जैन मान्यता के अनुसार कल्पकाल में वर्षों की संख्या 77 अकों की होती है जबकि हिन्दू मान्यता में यह दस अकों का ही है।

विश्व का आदि और अन्त—हिन्दू-पुराणों के अनुसार ब्रह्मा दिन में सृष्टि का निर्माण करत है और रात्रि में उसे विलीन करने है। इस दैनिक प्रलय की नैमित्तिक या स्रष्टा प्रणय कहते हैं। इसमें विश्व के समस्त पदार्थ एक स्थान पर केन्द्रित हो जाते हैं। लेकिन ब्रह्मा की प्रत्येक 100 वर्ष की आयु पूर्ण होने पर ससार का महाप्रलय होता है जब कि विश्व की प्रत्येक वस्तु अपघटित होकर ब्रह्मा में विलीन हो जाती है। इसके बाद वह पुनः सृष्टि का प्रारम्भ करता है। इस प्रकार नैमित्तिक एवं महा-प्रलय तथा सृष्टि-निर्माण की प्रक्रिया का चक्र चलता रहता है।

इस वर्णन के विपर्यास में, जैनों के अनुसार विश्व का यह चक्र उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी कालों के रूप में निरन्तर प्रकृत्वा ही चलता रहता है। अवसर्पिणी काल के अन्त में 49 दिन में लङ्घ प्रलय के समान स्थिति बनती है लेकिन इसके बाद 35 दिन में जीवन पुनः पूर्ववत् हो जाता है।

आधुनिक वैज्ञानिकों के अनुसार, विश्व में एन्ट्रोपी की निरन्तर वृद्धि से, सौर ऊर्जा के निरन्तर विकिरण के कारण सूर्य के द्रव्यमान के क्षुण्य होने से अथवा उत्तरी ध्रुव या दक्षिणी ध्रुवों के घूर्णन के कारण एक दूसरे का स्थान ग्रहण करने से विश्व में प्रलय सम्भावित है। उदाहरणार्थ, ध्रुवों के घूर्णन से पृथ्वी के चुम्बकीय क्षेत्र में विचलन होता है और जब एक ध्रुव दूसरे ध्रुवों पर पहुँचता है, तब यह क्षेत्र क्षुण्य चुम्बकीय शक्ति के माध्यम से आगे विरोधी दिशा में परिवर्तित होता है। ध्रुवों का इस प्रकार का घूर्णन साठे सात लाख वर्ष में एक बार होता है। इस प्रकार का पिछला घूर्णन कोई सात लाख वर्ष पूर्व हुआ था। उस समय चुम्बकीय क्षेत्र के अभाव में कास्मिक किरणें पृथ्वी पर पड़ी और प्रलय छा गया था। अब 50,000 वर्ष बाद फिर ऐसी ही स्थिति सम्भव है। जैन शास्त्रों में भी इसी प्रकार का एक अनुमान लगाया गया है। विश्व के इस प्रलय की एक सूचना 30 जून 1908 में रूस में हुये एक विशिष्ट बिस्फोट से भी मिलती है जिसमें एक आवासीय प्रतिष्ठित भूतल से टकरा गया होगा। यह पिङ्ग-प्रतिष्ठित की टक्कर कभी भी हो सकती है। लेकिन जैन मान्यता के अनुसार यह लङ्घ प्रलय ही होगा, विश्व का अन्त नहीं। इस प्रकार विश्व अनादि और अनन्त है जिसमें सृष्टि एवं लङ्घ प्रलय का चक्र चलता रहता है।

PROPERTIES OF MATTER IN JAIN CANNONS

N. L. Jain

Girls College, Rewa, M. P

Introduction

Jain philosophy is noted for its principles of polyviews to explain the plurality of realities in contrast to Vedantins. Scholars have taken large pains to establish the priority or posteriority of these Indian philosophies but no definiteness has accrued on this point as yet as large number and variety of statements are found in pre-Christian era literature supporting both types of opinions. Nevertheless, a logical point may be stated that *advaita* grew out of plurality to explain and sustain some phenomena on intellectual scale. It is now agreed¹ that *Uttaradhyayan* precedes the *Vaśeṣika* philosophy which is followed by other Jain philosophical cannons just at the beginning of Christian era. This paper is concerned with some of the physical contents developed during the period and later on. It will deal with only three important aspects of these contents, viz (i) methods of obtaining knowledge (ii) definition of and (iii) attributes of matter and evaluation with respect to the current views on them. The author feels that no proper and systematic attempt has been made in this direction and would feel pleasure if this paper leads to some serious studies in this regard to critically evaluate and supplement the points raised in this article.

Methods of obtaining knowledge

There are two words "*Janadi* and *Passadi*" in literature associated with knowledge. *Tatia*² has shown that there was not much difference in these two activities in early days as they were supposed to be simultaneous. Later on, it was surmised that sensory perception preceded the mental conception. Thus *Passadi* became the more important part of obtaining knowledge of material world. *Umaswati*³ has pointed out two ways of sensory perception—*Pramanas* and *nayas*. The *naya* method consists of studying an object with respect to a particular aspect, mode or state. As a substance has many aspects, there may be many *nayas* to study it. *Pramāṇa* is a way of all inclusive study of the object. Thus it will synthesize all the analytical studies by *naya* method. Realistically, it is not possible to do so in normal state, hence *naya* method is the chief source for obtaining knowledge for the human beings. Actually, the *naya* method follows the same methods as used in *pramana* studies. It has been pointed out that the knowledge about an object can be ascertained through six categories: description, ownership, cause, substratum, duration and classification. There are other ways of expressing these

categories without much difference from these six. All these means employ both the above methods of studies.

Whatever the method employed, it has two aspects: the study may be intutional or sensual. The technical words used for these are Pratyakṣa and parokṣa respectively. These words have different meanings in Jain philosophy in contrast to other philosophies like Vaiśeṣika leading to some confusion in understanding by others. Akalanka removed this discrepancy by classifying the intutional method in two forms—one by pure intution and other by sensual perception. The latter he called sensual intution caused by senses and mind. It was regarded upto a stage it was not expressed through words. What other systems presume as pratyakṣa, Jainas call it as Parokṣa and Laukika Pratyakṣa. This includes sensory cognition, resemblance, recognition, induction and deduction and recording for onward transmission for advancement of knowledge. The aforesaid six categories for obtaining knowledge are thus rendered possible, by these methods. On close examination of these methods, one finds that sensual perception is the one without which others may not be possible. The importance of sensual perception, therefore, is thus self evident for knowledge. It will thus be interesting to see how this cognition is obtained and what are the steps involved in it? It has also been pointed out that besides senses and mind, external causes like light etc. are also partly responsible for the process. As this knowledge depends on senses, mind and light etc., it is called Parokṣa.

Umaswati⁸ has stated that sensual cognition is obtained through senses first and mind next. There are four steps involved in this type of cognition apprehension (awagraha), speculation (Iha), perceptual judgement (Awaysa) and retention (Dharana). In the first stage of apprehension, the object comes in contact with sensory organs and one feels there is something or sees it. One has only a crude idea about what it could be? Actually, this stage has two steps depending on the senses utilised for contact with the object. If senses are other than eyes and mind, one will have indistinct apprehension or Darśana first and distinct apprehension next. With eyes and mind, one has always a distinct apprehension. Observation is the current name for this stage. The type of observation leads to qualify our knowledge. More acute and keen the observation, more fruitful and exact will be our knowledge. In the olden days, experiments were rare and only nature and its various aspects were observed.

The next stage is to have more observation to analyse about the nature of the object. This requires the use of mental faculty in the process of knowledge. Hence the connection of senses and mind is clearly recognised. It is clear that larger the type and number of observations, better will be their analysis for proper judgement. Puṇyapada⁵ exemplifies these two stages. To observe a white thing is the first stage while to analyse whether it is a flag or a bird—is the next stage. For this, one has to have more particulars about the object.

The third stage is the decisive or inferential stage. With the help of many particulars obtained about a white flag or a bird on the spot or from independent sources, one infers it decisively to be a bird as it flies up and down or flaps its wings. The process involves analytical studies of observations, classifying or separating them under various heads. Similar observations are put under same head and others under different heads. The decision is taken after analysing the observed points and applying them to the object. The name given to this stage is *Avaya*. Some have called it *Apaya* as it excludes others for deciding on one object.

The fourth stage for the process of knowing is to retain what already had been decisively learnt in stage 3. This retention leads to communication and application of this knowledge to other similar or dis-similar objects. This stage is named as *Dhāraṇa* and its meaning seems to have been expressed in quite a restricted sense. It would have been better had it been given a more general view. It seems it has been defined with respect to one object at a time and the same object at the other times. Normally, *dhāraṇa* should mean a valid conception applicable to similar fields. If this little better view is taken, it becomes the base for hypothesis in the current terminology. A universally applicable hypothesis becomes a theory or a law. The third and fourth processes involve all the mental processes given above for drawing valid decision.

The last stage in the knowing process is the preparation of records of the knowledge so obtained. These records are meant to learn what has been known and communicate for the future generation. It is called *Śrūta* or scriptures having a meaning of heard or seen by previous scholars. There is a large amount of discussion about the nature of *śrūta* and their authors. It is said that the authors are of two types: omniscient and non-omniscient.¹⁰ All the present scriptures have been composed by non-omniscient authors on the basis of traditional omniscient authority. It may be surmised they do not satisfy the criteria of their direct omniscient authorship. They should thus be taken as true records by the scholarly authors of various ages. They contain differing views and additional contents in many cases. They may thus be subject to modifications for better accuracy of their contents not substantiated by current observation and analysis. The idea that old scriptures are all-proof and contain all the knowledge for all the times does not stand scrutiny. In this case, there should not be any addition or modification in their contents and the knowledge would become like water in a pond. This trend has led India to a trend of non-utilitarian view of pursuance for new knowledge causing her backwardness in recent times in contrast to her earlier competitive position.

Both of the above points are untenable in modern world of scientific attitude. It presumes that the scriptures are records of existing knowledge which grows like a flowing river where modifications and new additions are always possible subject to the condition that they are obtained through the above processes. This fact is

corroborated by the present scriptures themselves. The evolution of two varieties of pratyaksha, mention of time as reality by some⁶, different ways of expressing the eight fundamental qualities of a household and the variety of opinions regarding the functioning of eyes and other senses with or without the contact with the object expressed by pūjyapāda and Vīrsen⁸ are but some examples. In fact it would be surprising how the knowledge could be supposed to be full well known when the world is always changing and developing out of curious facts observed constantly.

The scriptures define knowledge as vakar or with details with the first sub-stage of sensual observation without details has been called preception or Darśana (later on this word has a better developed meaning) Thus, the process of knowledge consists of mind activity associated with sensual or experimental observations. This is nothing but the other way of defining the word science of the current terminology as it is also a resultant of combination of intellectual activity coherent with sensual observation. The above mentioned scriptural processes of obtaining knowledge are just akin to the same steps scientific studies have been following since their inception. Experimental observations, characterisation or classification and hypothesization or theorisation—is the generally accepted scientific approach in a cyclic way. Thus, senses (or instruments) aided by mental activity is also the method of scientific studies. This makes it clear that even in olden days too, scientific methods were used for learning about things around. This method has been elaborated by Umaswati and his commentators have pointed out as many as 336 ways of sensory perceptions about things. It is presumed that the knowledge obtained by these would be correct and will have no debatable features unless the senses themselves are in abnormal situation. This being the basis of scriptural contents, it should be quite interesting to compare the knowledge gained on some common objects like matter with the current knowledge about them. Normally, the methods being the same, there should not be much difference between the two except in some minor or finer details. As set forth previously, the definition of matter and its attributes will be examined with this perspective in this paper.

Factors or means for obtaining knowledge—Of all the stages described above, the first stage is of prime importance. It requires that there should at least be two factors for the process of knowing about a material thing. These are the senses and the matter itself which is to be known about. To make a preliminary contact between the two, factors like light should also be there. The senses include mind also. Both of these have two varieties, physical and psychical. The contact occurs between physical senses and the matter in the first instance. This encourages the psychical sense to transfer the first information to the brain for cognition. The Nyaya philosophy has accepted this commonsense view of obtaining the knowledge. According to it, knowledge is obtained due to all the intrinsic and extrinsic factors and contact between senses and matter. But the Jainas have distinctly divided these factors in two categories. The primary factor is the knower or soul himself as

if the knower is not there, there will be no knowledge whatsoever despite all other factors working. Other factors are said to be secondary. They help the knower in the body to obtain the knowledge about a thing. Thus all the external factors like senses, mind, light and even the matter itself have been taken as secondary, thus disregarding the Nyaya view. The idea of primary and secondary factors of the Jainas in this connection gives an impression of their deeper insight into the process. They have also said that the knowledge can be valid only when the inner knower is there. It could be intrinsically valid. However, the validity of the knowledge could be extrinsic also like that from the agamic sources or works of the scholars. Proper examples have been given to illustrate this point of view.

Despite this more accurate insight about the classification of factors for obtaining the knowledge, it must be pointed out that there are some statements made for refutation of Nyaya view which require elaboration. In refuting the sense-matter point of view, two main points have been raised. Firstly, senses like eyes and mind do not have contact with matter. Secondly, the omniscientist soul has knowledge of past and future besides the present. This cannot be possible with contact point of view. Hence, the omniscientificity, which is an agamic fact, goes against sense-matter contact theory. It has been pointed out that the eye cannot be called to work in the complete absence of contact with the matter. The contact of eye with matter is caused through the light rays and their straight path. Thus, the working of the eye may not require direct contact with matter but there is definitely an indirect contact without which it will not work like camera. Thus, the eye works with indirect contact or some other different type of contact from the other senses. Thus non-contactability of the eye should be redefined as to mean an indirect or some sort of contact (as prefix A has both meanings, partial or negative). This will eliminate the discrepancy regarding the working of the eye. This also applies to dark field which is not the absence of light but a light which is beyond the visible range of human beings. This is the light which is in the visible range of some animals like cats and owls. Its details have been discussed elsewhere.

The physical mind may be equated to the brain of the present. This is a power house and store house as well for the nervous and motor activities. It will work bothways, i. e. when sensations are brought to it through senses and when they arise due to mental processes covering past, present and future experiences. Of course, the working of mind is more indirect in comparison to the eye. Sometimes it may be completely indirect.

Some Indian philosophers have postulated the totality of factors—senses, matter, knower—as leading to true knowledge. Jainas have criticised these views on the basis of the fact that though they lead to knowledge, they are not direct factors for it. These views have been dealt with more intellectually rather than factually. Nevertheless, their secondary role in the process has been accepted by the Jain philosophers.

Definition of Matter : General and special Attributes

Jainas assume the world as real consisting of six realities. These have been called by various names like Tattva, Tattvārtha, Artha, Padārtha etc. These names include all terms used in other philosophies like the padārthas of Vaiśeṣika, Tattvas of Sāṅkhyas and the like with specific definitions. The realities are also termed as Dravyas which characterise them. They may be material like earth or non-material like soul or space. Despite this variety, they have some general characteristics which are found in all the dravyas. Basically, Dravyas are only two—those with consciousness and without it but their inter-relationships have led to their classifications into the Tattvas—seven in number or Padārthas—nine in number at later periods. Sat is another name for dravyas added during post-agamic periods. All these Dravyas have the same general characteristics. Out of the two basic dravyas, the one without consciousness—ajīva seems to be more important as it is responsible for a large part of the worldly phenomena. The ajīvas have also two varieties—material and non-material. We will be concerned here with material ajīvas or matter only as we can directly study them by many methods today and compare and contrast our knowledge with the scriptures.

Whatever be the type of reality, it has been defined in various technical terms leading to the same meaning. Any reality could be defined in two ways: it has some general attributes and it also has some special attributes. The reality cannot exist without these attributes. The general properties are called common properties, existential similarities, *tiryak samanya*, *gunas* or coexistent qualities. Rajvartik mentions eleven such qualities of a reality. However⁸, Devsen and Mallivadi⁹ have given eight such characteristics: details for which are available. They are existence or permanence, motion, changeability, knowability, particulate nature, visibility (or otherwise), non-consciousness (or otherwise) and *agurulaghutva* (individuality).

The other type of properties contained in the realities are called distinctive or specific properties. They are meant for differentiating one substance from another. Like the general ones, these also have various names: *Vśesas*, *Urdhva-samanya*, *Svarūpātutva* or *Paryāyas* or modifications. There are sixteen such specific properties out of which only six are attributed to material ajīva world, touch, taste, smell, colour, shape and insensibility. Thus, any reality may be defined as consisting of some general and some specific qualities. It means that a reality in Jain philosophy is neither a particularity nor a universality exclusively but it is a synthesis of both these types as Mehta¹⁰ has pointed out. This has been alternatively stated as a reality consists of *gunas* and *paryāyas* or *sāmānya* and *vśeṣa* type of attributes. Padmarajarya¹¹ has qualified these attributes with their static and dynamic nature and has suggested that a reality consists of a blend of both of them. It does not have an exclusive nature. It has inclusive nature. This Jain definition of reality has accommodated all the exclusivist attitudes and has made the definition as accurate as possible.

Review of General properties

It will be appropriate here if we could compare the general definition with the modern scientific definition of matter. Scientists define matter with three common attributes (a) It should have weight (b) It should occupy space, i. e. it should have a form or volume and (c) It must be subject to our experience and knowledge. As we have seen, Jainas have counted only two of them as common properties. They have not counted weight as a characteristic property, but they have many others which the scientific definition does not have. Comparatively, the scientific definition of matter seems to be too crude to be called accurate. The definition is more illustrative of the basic general properties indicating the particulate nature, constant motion, changeability, insensibility and other coexisting properties. The non-inclusion of weight as a common property by the Jainas might be due to the fact that they assumed energies like light, heat etc. to be material which did not seem to possess the property of weight together with other non-material realities. Though there is a property called *agurulaghutva* (neither heavy nor light) indicating some idea about possession of very small weight which could undergo infinitesimal changes, but the basic *parmanu* of matter has been described as devoid of weight. Recent researches, however, suggest that however small it might be, energies must have weight equivalent as per Einstein's equation. Even if we presume Jain's¹⁵ point of equating electrons as atoms, they have already been weighted. The scientists are trying to detect particles like neutrinos or gravitational energy and they have every hope that even in these cases, this equation will hold and they will prove it to be material. Thus the weightlessness should be taken to mean very small or negligible weight rather than complete absence of weight.

Muni Mahendrakumarji¹⁶ has pointed out that the scriptures describe the basic unit of matter-*parmanu* of Jain philosophy to be of two varieties—one with four tactile qualities and the other with eight tactile qualities. The first type does have no weight property while the other has it. This only means that one of these (the first one) should be energy while the other should be matter of the present. It can be surmised that interconversion of these types must be occurring in nature especially the energy into matter. The modern scientists are trying to explain the process. Anyhow, whether it is energy or matter, both must have shape or visibility and thus weight also, however small it may be. According to Muni, this point has a capability of solving many intricate problems arising out of various theories of Universe.

The other common properties not indicated in the scientific definition of matter are very important as they have a clear concept of law of conservation of mass and energy and kinetic state of basic unit. This point has been elaborated elsewhere¹⁴. The modern scientific world of East and West is still unaware of these canonical contents and history of Chemistry books have no mention about them as yet. An effort should be made to let these facts be known through proper means.

In addition to this, it must be added that the scientific definition of matter must be made more illustrative of the general nature of matter. As to date, it seems to be quite incomplete.

Special Attributes of Matter

As pointed out, there are six basic specifics of matter mentioned in scriptures. All are sense perceptible. Each of the five of these six has been subclassified as below with a mention of innumerable varieties of each class

- | | |
|------------------------------|---|
| 1 Touch or tactile qualities | 8 Hot-cold, smooth-non-smooth, light-heavy, hard-soft |
| 2 Taste | 5 Sour, sweet, astringent, bitter, and acidic |
| 3 Smell | 2 good and bad |
| 4 Color | 5 Black, blue, yellow, white and red |
| 5. Shape | 10 Circular, triangular, point space, hexagonal, symmetrical, unsymmetrical, upper and lower part symmetrical, dwarf, hunchbacked |

It has been stated earlier that the tactile qualities refer to temperature, tactile or electrical nature, density and hardness. Jain¹⁵ has referred the attributes of smoothness and nonsmoothness as representing crystalline nature. This does not seem to be correct as it should be included either in shape or color. In exemplifying the two, goats milk and sand¹⁶ have been mentioned which also do not lend support to this view. Rajvartik mentions liquidity, solidification lubrication and density as other properties. Besides the above, there are many tactile qualities of matter known today. They refer to physical or mechanical strength of gross material bodies. These include pliability, plasticity, ductility, elasticity and others. These have become important in modern world as they decide the utility of material for specific purposes. Viscosity, surface tension etc. are some other properties of importance for fluids. These attributes are not only qualitatively described today but a complete quantitative treatment of each of them is available. The scriptures do not have any quantitative treatment in this regard. The Vaiśeṣikas²³ seem to face a little better as they have at least defined and classified gravitation, viscosity, fluidity, elasticity, velocity and other attributes of differing character.

The science of tasting¹⁷ has become quite advanced today in contrast to the five taste theory. Haribhadra²¹ has removed one discrepancy in this by saying "salty taste should be included in sweet" for non-inclusion of a specific salty taste in scriptures. There seems to be no explanation regarding how taste is experienced by man. Scientists are now agreeing to four tastes only whose innumerable varieties are experienced by about 10,000 taste buds in the tongue. The scientists also opine that normal taste sensation is a combined effect of taste and smell organs. This requires that two sensed jivas might be actually three sensed. This has to be

investigated properly. Structural studies of tasteful materials have also shown some promising results.

The science of smelling¹⁷ has also made a great stride over the scriptural period. Perfumery science and technology has aided this advance. Though classification of odors is still arbitrary, still nine classes of odors have now been recognised. Their smelling quality can also be quantitatively expressed in terms of olfactory coefficients. Structure versus odors relationships have also been observed in many cases. The modern age seems to have gone much deeper in the knowledge of taste and smell attributes.

The color feeling is a light phenomena. Modern science agreed to seven rainbow colors in the past which excludes white and black colors. Now they have thought of basic colors and they are only three. Other colors are just various permutations and combinations of them. The scriptures seem to express the commonly experienced colors rather than basic colors. Now quite a good knowledge has been obtained about the experience of color and appreciation. The scriptural fact that colors have innumerable varieties is fully substantiated by current experiments as each color represents a specific frequency of light.

Jaina philosophy maintains that the above four qualities are always coexisting. If any one of them is clear, the others may also be there, sometimes in an indistinct form. This statement is a great progress over the Vaishesikas who have a deferring opinion about it. The Jaina view is substantiated by current experimental findings.

Scriptures classify shapes in many ways but the total types of shapes counted seem to be ten in number in various sources. Nowadays, about 232 types of shapes are agreed and each has an example¹⁸. This is dealt with in geometry and crystallography which has grown enormously. Conditions have been ascertained to obtain any specific type of shape or even a single crystal by experiment. The scriptural descriptions suggest that the shapes mentioned therein belong to natural substances. It is now also possible to change their natural shapes by various technics. Theoretical basis of shapes has also been prepared.

Modifications in Attributes

All the specific attributes described above undergo modifications. These are called Paryayas. They are not coexistent like general attributes. For example, color will always be there in matter, but yellow or green color is changeable. Thus, attributes are said to be permanent while their modification are temporary. Thus the matter will always be associated with attributes and their modifications. These modifications are called consecutive properties. Grossness, fineness, binding and dividing capacity are found in material bodies while heat, cold, light, sound, shadow, darkness are caused by energies. The material modifications are described in literatures. The modifications of energy

have also been dealt with separately.^{10, 11} All these modifications take place in two ways indistinctly and distinctly. Indistinct modifications are comparatively momentary while distinct modifications are clearly describable and somewhat more durable. These are caused by self and by others. The change of color, formation of molecules, formation of curd from milk and the like are all modifications due to non-self causes. These are quite common even in our daily life. In some cases, the cause of the change has also been mentioned in scriptures. New age has not only identified the causes but it has utilised them in many more fields. It must be added that some of these modifications are chemical while others are physical only. There are innumerable modifications in matter substantiable today.

Conclusion

From the above description, it might be clear that philosophical contents of the Jainas stand in a high position where concepts and intellectual maturity is concerned. We see this in the theory of obtaining knowledge and definition of matter which are very sound in contrast with current scientific views. This is also the case with other concepts.¹² But when one applies these concepts to study the material objects and their properties, one feels that the current knowledge about the differentiating attributes of matter has gone quite ahead of scriptural period. But here the fortunate situation is that the addition of the knowledge has been supplementary rather than contradictory in most of the cases. This reflects upon our scholar's keen and accurate observation and analytical capacity. It can be confidently said that had there been instruments of today and a little less aversion of physical labor for experimentation, our seers would have stood the current times. The above discussion also points out what was known in scriptural age and the level of our knowledge we have moved in the current age.

References

1. Sukhlal Sanghavi, Pt., Tattwārthsūtra, 3rd ed., PVRI, Varanasi, 1976.
2. Nathmal Tatia, Tulsī Pragyā, Dec, 78, Vishwabharatī Ladnun, 1978.
3. Phulchand, Pt., Tattwārthsūtra, Varnī Granthmala, Varanasi, 1953.
4. Mahendrakumar Nyayacharya, Jain Darshan, ibid, 1966.
5. Pujiyapad Acharya, Sarvarthasiddhi, Bharatiya Gyanpith, Kashi, 1971.
6. Dewardhi Kshamashraman, Bhagvatī Sutra, Shastrodhar Samiti, Rajkot, 1961.
7. Akalanka Deva, Tattwarth Rajvartika Vol. 1, Bhartiya Gyanpith, Kashi, 1953.
8. Devsen Acharya, Alap Paddhati, Shantivir Jain Samsthan, Mahavirji, 1970.
9. Mallivadi Acharya, Nayachakra.

10. Mohanlal Mehta, Outlines of Jain Philosophy, Jain Mission Society, 1954.
11. Padmarajaiya, YJ, Jain Theories of Reality and knowledge, Jain Sahitya Vikas Mandal, Bombay, 1963.
12. Muni Mahendrakumar 11, in SC Dwakar Abhinandan Grantha, Jabalpur, 1976.
13. Jain, N. L. ibid,
14. Jain, N L., in Jinavani, July-Sept, 1973, Jaipur.
15. Jam, GR., Cosmology, Old and New, Bharatiya Gyanpitha, Delhi, 1975.
16. Jain, SA, Reality, Vir Shasan Sangha, Calcutta, 1960
17. Charles H West and Norman B Taylor. Physiological Basis of Medical Practice, Science Book Agency, Calcutta, 1967.
18. Mee, AJ, Physical Chemistry, BLBS, London, 1964
19. Jain, N. L. Physical contents in Jain Cannons, Magadh University Seminar, 1975.
20. Annambhatta, Tark Sangraha, Chhannulal Gyanchand, Banaras, 1934.
21. Haribhadra Suri, Saddarsana Samuccaya, Bhartiya Gyanpith, Banaras, 1970

केसर

जैन आगमों में द्रव्य के गुण

एन० एल० जैन, गर्स कालेज, रीवा, म० प्र०

प्रस्तुत लेख में जैन आगमों में वर्णित भौतिक जगत के वर्णन से संबद्ध तीन प्रमुख विषयों—ज्ञान-प्राप्ति के उपाय, द्रव्य की परिभाषा और उसके गुण—पर इस भाषा से चर्चा की गई है कि इससे अन्य विद्वानों को इस विषय में मनन और प्रकाशन के लिये प्रेरणा मिले।

ज्ञान प्राप्ति के उपाय—ज्ञान के सबब में जाणदि और पससदि शब्दों का प्रयोग आगमों में आया है। इसमें पससदि का सबब इन्द्रियों से है और जाणदि का मन से। यह स्पष्ट है कि मानसिक क्रिया के पूर्व ऐन्द्रिय ज्ञान अत्यंत आवश्यक है। इस इन्द्रियज्ञान की प्राप्ति प्रमाण और नय से होती है। 'सकलादेश प्रमाणाधीन, नयस्तु विकलादेश।' इस ज्ञान को निर्दोष, स्वामित्व, साधन, अधिकरण, स्थिति और वर्गीकरण के रूप में छह प्रकार से बचवा 'सत्सख्यादि' के रूप में आठ प्रकार से प्राप्त किया जाता है। यह ज्ञान ऐन्द्रियक (परोक्ष) भी हो सकता है और अनेन्द्रियक (प्राप्यक्ष) भी हो सकता है। अकलक के युग से लौकिक प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने के चार चरण होते हैं—बचवह, ईहा, अवाय और धारणा। आज की भाषा

में इन चरणों को निरीक्षण, परीक्षण या विश्लेषण, वर्गीकरण एवं संप्रसारण कहा जा सकता है। इस प्रत्यक्ष प्राप्त ज्ञान को 'भूत' में निबद्ध किया जाता है। भाषा का 'भूत' प्राचीन विद्वानों के ज्ञान और अनुभव को निरूपित करता है। इनमें अनेक उत्तरवर्ती भूतों में अनेक प्रकरणों में विज्ञ-विज्ञ भट एवं गदी पीछें पाई जाती हैं। इस प्रकार भूत में पर्याप्त सद्योपनीयता दृष्टिगोचर होती है। इनसे प्रकट होता है कि ज्ञान एक निरन्तर वर्धमान प्रवाह है।

वैज्ञानिक अध्ययन भी इन्द्रिय और मन के द्वारा उपरोक्त अनुसूची चरणों में किया जाता है। इन्द्रिय ज्ञान के तो शास्त्रों में ३३६ भेद बताये हैं। अतः ज्ञानप्राप्ति की विधियों की समरूपता से शास्त्रीय विवरणों की आधुनिक विवरणों से तुलना पर्याप्त मनोरञ्जक विषय है। यहाँ यह उल्लेख भी आवश्यक है कि ज्ञान प्राप्ति के साधनों में नैयायिकादि दार्शनिकों ने जहाँ वस्तु, इन्द्रिय और प्रकाश आदि अनेक कारण माने हैं, वहीं जैनों से इन्हें प्राथमिक (आत्मा) और द्वितीयक कारणों के रूप में वर्गीकृत कर अपनी गहन अन्तर्दृष्टि का परिचय दिया है।

द्रव्य की परिभाषा : सामान्य और विशेष गुण—शास्त्रों में द्रव्य को अनेक नामों से निरूपित किया गया है। छह द्रव्यों में यहाँ जजीब-पुद्गल की चर्चा ही मुख्यतः की गई है क्योंकि वह दृश्य होता है और उसका अध्ययन इन्द्रियों एवं यथो से सम्भव है। इसमें मुख्यतः दो प्रकार के गुण पाये जाते हैं—सामान्य और विशेष। सामान्य गुणों की सख्या आठ या प्यारह बताई गई है। ये सभी भूत-अभूत द्रव्यों में पाये जाते हैं। विशेष गुणों की सख्या सोलह बताई गई है। इनमें से जजीब में स्पर्श, रस, रूप, गन्ध, संस्वान और अचेतना—छह विशेष गुण पाये जाते हैं। प्रस्तुत निबन्ध में अनेक सन्दर्भों के आधार पर उपरोक्त सामान्य और विशेष गुणों का तुलनात्मक समीक्षण और परीक्षण प्रस्तुत किया गया है।

पुद्गल षट्त्रिंशिका : एक अध्ययन

श्रीमलाल शर्मा और शक्तिधर शर्मा, पंजाबी विश्वविद्यालय, पटियाला (५०)

भौतिक जगत्के सूक्ष्म तत्वोंको खोजनेमें जैन दार्शनिकोंने पर्याप्त प्रयत्न किये हैं। उनके अनुसार विश्व छह द्रव्यों—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल—से बना है। इनमें पाँच अस्तिकाय हैं, बहुप्रदेशी हैं। कालद्रव्य इनसे भिन्न है। इन छह द्रव्योंमें पुद्गलके विषयमें रत्नसिंह सूरिने छत्तीस गायामें लिखी थी जिसे 'पुद्गल षट्त्रिंशिका'के रूपमें जाना जाता है। पुद्गल कोशादिमें इस विषयमें विवरण दिया गया है, पर वह अनुवाद मात्र ही रह गया है। उन्हें समझानेके लिये जितना प्रयत्न चाहिये था, उतना नहीं किया गया। फलतः यहाँ उसे सहायनित निरूपित करनेका प्रयास किया गया है।

द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावके सापेक्ष पुद्गल सप्रदेशी तथा अप्रदेशी होते हैं। जो पुद्गल परमाणु परस्पर असंयुक्त होते हैं, वे अप्रदेशी होते हैं। एक आकाश प्रदेशमें व्याप्त होने वाले पुद्गल क्षेत्र सापेक्ष अप्रदेशी कहलाते हैं। एक समयमें स्थिति वाले पुद्गल या पुद्गल स्कन्ध काल-सापेक्ष अप्रदेशी होते हैं। एक ही रक्तीतादि परिणामको धारण करनेवाले पुद्गल भावसापेक्ष अप्रदेशी होते हैं। (२, ३)

भावसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलसे कालसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलका असंख्यातगुणत्व

भाव सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलसे कालसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल असंख्यगुण होते हैं क्योंकि वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श और सूक्ष्म बादरादि परिणामोंमें परिणत प्रत्येक परिणाममें काल-प्रदेशत्व पाया जाता है।

भावसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल कालसापेक्ष अप्रदेशी तथा सप्रदेशी हो सकते हैं। इसी प्रकार भावसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गल कालसापेक्ष अप्रदेशी भी हो सकते हैं। यह सब एक समयमें स्थिति तथा दो-तीन आदि समयोंमें स्थितिके विचारसे होता है।

काल-सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलकी अनन्त राशियाँ

एक गुण कृष्णादि पुद्गलसे लेकर अनन्तगुण कृष्णादि पुद्गलके मध्य एक-एक गुणस्थानक बनते जाते हैं। इन गुणस्थानकों में कालसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलकी एक-एक राशि होती है। अतः गुणस्थानकों के अनन्त होनेसे काल-अप्रदेशियों की राशि भी अनन्त ही होती है। (५-७)

गुणस्थानकोंके अनन्त होनेपर भी काल-अप्रदेशियोंका असंख्य गुणत्व ही होता है

यद्यपि गुणस्थानकोंके समान काल-अप्रदेशियोंकी राशि भी अनन्त ही होगी, तथापि इनका गुणत्व असंख्यात ही होगा क्योंकि एक गुण कृष्णादियोंके सापेक्ष जो अनन्तगुणित कृष्णादियोंकी राशि है, वह भी 'अनन्त राशि' के अनन्ततम भागमें ही विद्यमान रहती है। अतः भावसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलसे काल-सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल असंख्यातगुण ही सिद्ध होते हैं। (८)

अवगाहनाके विचारसे काल-अप्रदेशत्व

स्तोक (अल्प) नभ प्रदेशोंमें अवगाहना करने वाले जो पुद्गल स्कन्ध 'एक समय'में अवस्थित करके फिर अनेकों नभ प्रदेशोंमें व्याप्त होते हैं और एक समयकी ही स्थितिवाले होते हैं, तथा जो पुद्गल अनेक नभ प्रदेशोंमें व्याप्त होकर एक समयमें स्थिति करते हैं और पुनः स्तोक नभ प्रदेशोंमें व्याप्त होते हुए

एक समयकी स्थितिवाले होते हैं, वे पुद्गल स्कन्ध सकोच और विकोच रूप अवाहनाके विचारसे काल-सापेक्ष अप्रदेशी होते हैं। (११)

जितने भी परिणाम होते हैं, उन सभीमें परिणत 'एक समय'में स्थितिवाले पुद्गल स्कन्ध या पुद्गल काल-सापेक्ष अप्रदेशी होते हैं। अतः भावसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोंसे कालसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल असंख्य गुण सिद्ध होते हैं। (१२, १३)

काल-अप्रदेशी पुद्गलोंसे द्रव्य-अप्रदेशी पुद्गल असंख्य गुण होते हैं

काल-सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलों या पुद्गल-स्कन्धोंसे द्रव्य-सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल (परमाणु) असंख्य गुण होते हैं। इन पुद्गललोकी चार राशियाँ मानी गई हैं

१. अणुओकी राशि, २. संख्यात-अणु-स्कन्धोंकी राशि, ३. असंख्यात-अणु-स्कन्धोंकी राशि, ४. अनन्त-अणु-स्कन्धोंकी राशि।

अनन्त अणु-स्कन्धोंकी ये चार राशियाँ हैं। जिन जिन संख्यात-अणु-स्कन्धोंमें प्रदेशरूप परमाणु हैं, वे उन संख्यात-अणु-स्कन्धोंके सख्येयतम भागमें विद्यमान रहते हैं। इसी प्रकार, जिन स्कन्धोंमें असंख्येय अणु विद्यमान रहते हैं, वे उन असंख्येय-अणु-स्कन्धोंके असंख्येयतम भागमें विद्यमान रहते हैं। कल्पना कीजिये कि परमाणुओकी राशि एक-सौ है। उसका सख्येयतम भाग बीस, असंख्येयतम भाग दस तथा अनन्ततम भाग पाँच है। इस प्रक्रियासे दृष्टान्त स्कन्धसे लेकर संख्याताणु-स्कन्ध पर्यन्त उस स्कन्धके सापेक्ष सख्येयतम भागमें अणु विद्यमान रहता है। इसी प्रकार असंख्येयतम-अणु-स्कन्धके विषयमें जानना चाहिये। वस्तुतः परमाणु अनन्त है। संख्याताणु-स्कन्धसे असंख्यात या अनन्त अणु-स्कन्धोंकी उत्पत्ति परिकल्पित की जाती है। अन्यथा संख्याताणु-स्कन्धके सापेक्ष असंख्येय भाग या अनन्त भागमें अणु नहीं होंगे। अतः काल सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोंसे द्रव्य सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल अनन्त होते हैं। (१७-१९)

द्रव्य-अप्रदेशी पुद्गलोंसे क्षेत्र-अप्रदेशी पुद्गल असंख्यगुण होते हैं

द्रव्यसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोंसे क्षेत्रसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल असंख्यगुण होते हैं क्योंकि सभी पुद्गल "एक-एक आकाश प्रदेश"में व्याप्त होनेकी स्थितिमें क्षेत्रसापेक्ष अप्रदेशी हो जाते हैं। इनसे क्षेत्रसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गल असंख्यगुण होते हैं क्योंकि सप्रदेशियोंके अवगाहनास्थान अधिक होते हैं। इनके अधिक होनेसे इनमें उतने ही अधिक परमाणु या पुद्गल स्कन्ध समा सकते हैं। अतः वे क्षेत्र-अप्रदेशियोंसे असंख्यगुण हैं। (२०-२२)।

वैपरीत्यसे सप्रदेशी पुद्गलोंका विशेषाधिकत्व

अभी अप्रदेशी पुद्गल विवेचनमें 'भाव' को आदिमें रखा गया था। परन्तु सप्रदेशी पुद्गल विवेचनमें क्षेत्रको आगे रखा जाता है। अतः क्षेत्रसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गलोंसे द्रव्यसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गल विशेषाधिक होते हैं। द्रव्यसापेक्ष सप्रदेशियोंसे कालसापेक्ष विशेषाधिक होते हैं। कालसापेक्ष सप्रदेशियोंसे भावसापेक्ष सप्रदेशी विशेषाधिक होते हैं। इसका कारण यह है कि भाव, काल, द्रव्य और क्षेत्र सापेक्ष अप्रदेशित्वमें क्रमशः जितनी संख्या बढ़ती है, उतनी ही संख्या सप्रदेशित्व अवस्थामें घट जाया करती है। कल्पना कीजिये—एक लाख पुद्गल है। उनमें भाव, काल, द्रव्य और क्षेत्र सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोंकी संख्या क्रमशः एक, दो, पाँच और दस हजार है। परन्तु सप्रदेशित्व अवस्थामें उतनी ही संख्याके घट जानेसे भाव, काल, द्रव्य और क्षेत्रसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गलोंकी संख्या क्रमशः ९९, ९८, ९५ और ९० हजार हो जायगी। इस दृष्टिसे जैसे भी सन्नय हो, सप्रदेशी-अप्रदेशी पुद्गलोंका अर्थोपन्यास करना चाहिये। यहाँ केवल कल्पनाके रूप ही पुद्गलों की संख्या एक लाख मानी गई है। वस्तुतः वह तो अनन्त ही है। (२४-३६) त्रेकेटमें ही हुई संख्यायें भाषाक्रमािकके निर्देश हैं।

जैन साहित्यमें संख्या तथा संकलनादिसूचक संकेत

डॉ० मुकुटबिहारी लाल अप्पवाल, आगरा, (उ० प्र०)

आज विज्ञानका युग है। आजका जिज्ञासु प्रतिपल नवीन खोज एवं उपलब्धियोंको ज्ञात करनेमें विकल है। यदि मानव एक अनन्त आकाशकी नीलिमा, नक्षत्र तथा चन्द्रलोकका सम्यक् ज्ञान प्राप्त करनेमें व्यस्त है, तो दूसरी ओर वह प्राचीन साहित्य तथा भूगर्भमें छिपे हुए अनन्त रहस्योंको जाननेमें भी सलग्न है।

जैन साहित्य ज्ञानराशिका विपुल भण्डार है। यह विशाल साहित्य यत्र तत्र बिखरा हुआ है। इस साहित्यमें प्रत्येक विषयपर असीम ज्ञानराशि उपलब्ध है। गणितमें भी जैन विद्वान किसीसे पीछे नहीं रहे। उन्होंने इस क्षेत्रमें भी आगे बढ़कर अपनी सूक्ष्म-बुद्धि तथा क्षमताका परिचय दिया है। उनके इस क्षेत्रमें सराहनीय कार्यका अवलोकन करके जहाँ एक ओर उनकी अलौकिक प्रतिभा, ज्ञान तथा बुद्धिमत्ताका परिचय मिलता है, वहीं दूसरी ओर आजके गणितके क्षेत्रसे कुछ अलग-थलग तथा आश्चर्यमें डालनेवाली बातें भी मिलती हैं। लेकिन ये बातें भी ठोस ज्ञान, तर्क तथा बुद्धिमत्ताके धरातल पर आधारित हैं।

प्रस्तुत निबन्ध जैन साहित्यमें संख्या तथा संकलनादिसूचक संकेतमें इस बातकी जानकारी देनेका प्रयत्न किया गया है कि जैन साहित्यमें संख्या एवं उसके सूचक संकेतोंका क्या रूप था। जैन साहित्य में इस बातका अध्ययन करनेके साथ ही विषयकी गरिमाको बढ़ानेके लिए तथा जिज्ञासु पाठकोंको नवीन विज्ञानके बोध हेतु जैनितर साहित्यके साथ तुलनात्मक अध्ययन भी प्रस्तुत किया गया है। आज एकको संख्या में सम्मिलित किया जाता है, परन्तु जैन साहित्यके अध्ययनके पश्चात् यह तथ्य दृष्टिमें आता है कि जैन मनीषियोंने एकको संख्याकी कोटिमें नहीं रक्खा है। आज हम देखते हैं कि जहाँ बड़ी-से-बड़ी संख्या केवल अठारह-उन्नीस अंकी होती है, वहीं जैन साहित्यमें दो सौ पचास अंकी तककी संख्या उपलब्ध है जो जैन विद्वानोंकी प्रतिभा तथा अनन्त ज्ञानकी द्योतक है। निबन्धमें इस तथ्यको भी व्यक्त करनेका प्रयास किया गया है कि जैन साहित्यमें संख्या एवं अंकीकी बनावट किस प्रकार थी जिससे आजका विश्व पाठक उस रूपका अध्ययन करनेके पश्चात् इस बातसे परिचित हो सके कि उस समय भी जैन विद्वान गणितके क्षेत्रमें कितने आगे पग बढ़ाकर विश्वको ज्ञानका आलोक विकीर्ण कर रहे थे। गणित मकेतोका आज बड़ा महत्त्व है क्योंकि इनके ही माध्यमसे गणितके क्षेत्रमें आगे पग बढ़ाया जाता है।

संख्याकी परिभाषा

व्याकरणशास्त्रके अनुसार संख्या शब्द स + ख्या + अङ् + टाप्से बना है। व्युत्पत्तिके अनुसार संख्यातेज्या इति संख्या अर्थात् जिसके द्वारा गणना की जाती है वह संख्या है। शब्दकल्पद्रुमके अनुसार गणनाके व्यवहारमें जो हेतु है, उसे संख्या कहते हैं। न्यायकोशमें भी इसी प्रकारका कथन है। उसमें लिखा है कि शब्दशास्त्री नियत विषयके परिच्छेदके हेतुको संख्या कहते हैं। कोशकारोंके अतिरिक्त कुछ

गणितज्ञोंने भी सख्याकी परिभाषा की है। लीलावतीके लेखक सुप्रसिद्ध भास्कराचार्यने सख्याको गणनाका आधार कहा है। न्यायशास्त्रियोंने भी सख्याको एक गुण विशेषके रूपमें लिखा है तथा उसकी गणना चौबीस गुणोके अन्तर्गत की है। प्रशस्तपादभाष्यके अनुसार सख्या एकत्व आदि व्यवहारका कारण स्वरूप एक विशिष्ट गुण है। तर्कसंग्रहकारने भी व्यक्त किया है।

जैनाचार्योंने भी सख्याकी परिभाषा की है। उनके मतानुसार सख्या वही है जिसके द्वारा वस्तुओंके परिमाणका ज्ञान हो। अभिधानराजेन्द्रमें सख्याकी परिभाषा इस प्रकार है जिसके द्वारा जीवादि पदार्थों का सख्यात्मक ज्ञान होता है, वह सख्या है।^१ आचार्य अकलंकदेवने भी इसी प्रकार लिखा है—जिसका सद्भाव प्रसिद्ध है, उसी पदार्थकी गणना सख्यात, असख्यात तथा अनन्तके रूपसे की जाती है। अतः सत्के बाद परिमाण निश्चित करनेवाली सख्याको ग्रहण किया गया है।^२

एककी गिनती सख्या नहीं है

जैन साहित्यमें एककी गिनतीको सख्या नहीं मानते। इस विषयमें अनुयोगद्वारसूत्रके १४६वें सूत्रमें निम्न कथनोपकथन दृष्टिगोचर होता है

प्रश्न—गणना सख्या क्या है ?

उत्तर—एक गणना सख्या नहीं है। गणना सख्या दोसे प्रारम्भ होती है।^३ ऐसा क्यों है, इसका उत्तर अभिधानराजेन्द्रमें इस प्रकार दिया गया है एककी गिनती सख्या नहीं है क्योंकि एक घटको देखकर यह घट है, इसकी प्रतीति होती है। उसकी सख्याका ज्ञान नहीं होता। अथवा दानममर्पणादि व्यवहार कालमें लोग एक चीजकी गिनती नहीं करते। कारण चाहें सम्यक् व्यवहारका प्रभाव हो अथवा इस प्रकार गिननेमें अल्पत्वका बोध हो, पर एकको सख्या नहीं मानते। अतएव सख्याका आरम्भ दोसे होता है।^४

धवलाकार बीरेमेन एव आचार्य नेमिचन्द्र चक्रवर्तीके निम्न वचन हैं

गणना अर्थात् गिनती एकसे प्रारम्भ होती है पर सख्याका आरम्भ दोसे होता है। तीन और उससे बड़ी सख्याको कृति कहा गया है। त्रिलोकसारके टीकाकार माधवचन्द्र वैद्यिका भी यही मत है। इनका कथन है कि जिस सख्याके वर्गमेंसे मूल घटाकर शेषको वर्ग करनेपर यदि पहले वर्गसे बड़ी सख्या प्राप्त हो, उसे कृति कहते हैं। एक और दोमें कृतिका यह लक्षण घटित न होनेसे एक और दो कृति नहीं है। तीन आदि सख्याओंमें उक्त लक्षण घटित होनेके कारणसे सख्यायें कृति कहलाती हैं। कृतिको उपरोक्त परिभाषा जैनगणितकी विशेषता है। यह जैनैतर ग्रन्थोंमें नहीं मिलती।

जैन साहित्यमें विशाल सख्याएँ

स्थानागसूत्र, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, अनुयोगद्वारसूत्र, जीवसमास आदिमें कालमानके मन्दर्ममें निम्नलिखित इकाइयोंका कथन किया गया है।

पूर्वांग, पूर्व, त्रुटितांग, त्रुटिष, उपट्टांग, अट्ट, अबयांग, अबव, हूहकांग, हूहक, उत्पलांग, उत्पल, पष्पांग, पष्प, नलिनांग, नलिन, अश्लिनिङ्कुरांग, अश्लिनिङ्कुर, अयुतांग, अयुत, नयुतांग, नयुत, प्रयुतांग, प्रयुत, चूलिकांग, चूलिका, शीषप्रहेलिकांग और शीर्षप्रहेलिका।

१ राजेन्द्रअभिधान, भाग १, पृ० ६३।

२ तत्त्वार्थवार्तिक, मम्मावक प्र० महेन्द्रकुमार जैन, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी १९५३-१-८, ३।

३ “सं किं गणनासखा ? एकको गणन न उबेह, दुप्यमिह सख्या” अनुयोगद्वारसूत्र, सूत्र १४६।

४ राजेन्द्रअभिधान, भाग ७, पृ० ६७।

एक पूर्वार्णिका मान ८४ लाख वर्ष है तथा अन्य इकाई अपने पूर्ववालीसे ८४ लाख गुनी बड़ी है। सबसे बड़ी इकाई शीर्ष प्रहेलिका है जिसका मान (८४०००००) २८ वर्ष है। यह ध्यान देने योग्य है कि (८४०००००) २८ को विस्तार करने पर १९४ अंकी सख्या प्राप्त होती है।

ज्योतिषकरण्डक में भी ऐसी एक सूची मिलती है परन्तु वह उपर्युक्त सूचीसे भिन्न है। यह सूची निम्न प्रकार है।^१

पूर्व, लताग, लता, महालताग, महालता, नलिनाग, नलिन, महानलिनाग, महानलिन, पद्माग, पद्म, महापद्माग, महापद्म, कमलाग, कमल, महाकमलाग, महाकमल, कुदुमाग, कुदुम, महाकुदुमाग, महाकुमुद, नृटिताग, नृटित, महानृटिताग, महानृटित, अददाग, अद्, महाददाग, महादद, ह्रस्वाग, ह्रह, महाह्रहाग, महाह्रह, शीर्षप्रहेलिकाग और शीर्षप्रहेलिका। इसमें भी प्रत्येक इकाई अपनी पिछली इकाईसे ८४००००० गुनी बड़ी है। यहाँ पर शीर्षप्रहेलिका मान (८४०००००) ३६ वर्ष है। इसका विस्तार करने पर २५० अंकी सख्या प्राप्त होती है।

अकोकी लिखावट—इस से चौथी शताब्दी पूर्व और पहलेके जैन आगमोंमें अठारह लिपियोंकी सूची दी हुई है^२। इन लिपियोंमें अकलिपि और गणितलिपि भी सम्मिलित है। डा० विभूतिभूषण दत्तका विचार है कि ये लिपियाँ इन बातकी सूचना देती हैं कि विभिन्न कार्योंके लिये अकोकी लिखावट विभिन्न प्रकारकी होती थी। उनका विचार है कि अकलिपि स्तभों पर खुदाईमें तथा गणितलिपि गणितीय क्रियाओंमें प्रयोगकी जाती थी।

प० हीराचन्द्र गौरीशंकर ओझाने लिखा है कि जैन हस्तलिपियोंमें ब्राह्मीके अकोका प्रयाग हुआ है।

जैन हस्तलिपियों में ब्राह्मी के अंके

१	११
२	२
३	३
४	४ ४ ४
५	५ ५ ५
६	६ ६ ६
७	७ ७ ७
८	८ ८ ८
९	९ ९ ९
१०	१० १० १०
२०	२० २० २०

३०	३० ३० ३०
४०	४० ४० ४०
५०	५० ५० ५०
६०	६० ६० ६०
७०	७० ७० ७०
८०	८० ८० ८०
९०	९० ९० ९०
१००	१०० १०० १००
२००	२०० २०० २००
३००	३०० ३०० ३००
४००	४०० ४०० ४००

जैन अंकों के आदिम आकार

१	१
२	२
३	३
४	४
५	५
६	६
७	७
८	८
९	९
०	०

१ ज्योतिषकरण्डक, (६४-७१)।

२ समवायागसूत्र (लगभग ३०० ई० पू०), सूत्र १८, श्यामाचार्य द्वारा रचित, प्रज्ञापनासूत्र, सूत्र १८; आवश्यकनिर्णयित, मलमाचारिन हेमचन्द्रकी विलोपावश्यकभाष्यकी टीका (४६४)।

इस सम्बन्धमें उन्होंने धामभाष्यमें प्रवर्णित सारणी भी दी है। इन्होंने जैन अंकके आदिम आकारोंकी भी सूची दी है जो दक्षिण भागमें प्रवर्णित की गई है। विभिन्न हस्तलिखित जैन ग्रन्थोंके आधार पर कापडियाने एक विस्तृत तालिका संकलित की है। इससे भी जैन साहित्यमें प्रचलित अंकोंकी बनावटके सम्बन्धमें विशेष ज्ञान प्राप्त होता है। इन हस्तलिखित ग्रन्थोंकी सूची निम्न है

१. निशीथसूत्र, विशेषब्रूण्यादि (११९४)	१२. बृहत्कल्पसूत्रपुणि
२. विशेषावश्यकभाष्यवृत्ति (शिष्यहिता)	१३. उत्तराध्ययनसूत्र (१३४२)
३. पन्थवस्तुक	१४. उत्तराध्ययन सूत्रवृत्ति
४. विशेषावश्यकभाष्यवृत्ति	१५. वैयर्थवन्धनसूत्रवृत्ति (ललितविस्तर)
५. बृहत्कल्पसूत्रपुणि	१६. ललितविस्तरपञ्चिका
६. ऋषिदन्ताचरित्र	१७. मलयगिरीय शब्दानुशासन
७. निशीथसूत्र (विशेषब्रूण्यादि (१२९४)	१८. सप्ततिका
८. पिण्डविशुद्धि	१९. व्यवहारसूत्रभाष्यटीका
९. उत्तराध्ययनसूत्र	२०. व्यवहारसूत्रादि
१०. बृहत्कल्पसूत्र	२१. आचारानुसूत्रपुणि
११. बृहत्कल्पसूत्रलघुभाष्य	२२. कपसूत्रादि।

संकलनादि सूचक संकेत

गणितके आधुनिक चिह्न धन (+) तथा ऋण (−) सबसे पहले १४८९ में मुद्रित हुए थे। गुणन (×) और भाग (÷) के चिह्न क्रमशः १६३१ और १६५९ में प्रकाशित हुये थे। समता (=) का चिह्न राबर्ट रिकाडोंने सन् १५५७ में प्रचलित किया था।

१४६० के लगभग बोहीमियाके एक नगरमें जॉन बिड्मेन नामक एक गणितज्ञ हुआ है। सबसे पहले इसीने मुद्रित पुस्तकमें + और − चिह्नोंका प्रयोग किया है। अपनी पुस्तकमें इसने इन चिह्नोंको जोड़ने और घटानेके अर्थमें प्रयोग नहीं किया था। वह तो ये चिह्न व्यापारिक बण्डलोंपर यह दिखानेके लिये डाला करता था कि अमुक बण्डल किसी निश्चित मात्रासे अधिक है या कम।

प्राचीन भारतीय ग्रन्थोंका अवलोकन करनेसे ज्ञात होता है कि भारतवर्षमें भी संकलन आदि परि-
कर्मोंकी सूचित करनेके लिये संकेतोंका प्रयोग किया जाता था। ये संकेत या तो प्रतीकात्मक हैं या चिह्ना-
त्मक। भारतीय ग्रन्थोंमें प्रयुक्त संकेतोंके विषयमें यहाँ संक्षेपण किया जा रहा है।

जोड़नेके लिये संकेत

बखाली हस्तलिपि २१ में जोड़नेके लिये 'युत' का प्रथम अक्षर 'यु' मिलता है। यह अक्षर 'यु' जोड़ी जानेवाली सख्याके अन्तमें लिखा जाता था। यथा जब ४ और ९ जोड़ने होते थे, तब उसे इसप्रकार लिखा जाता था।

४ ९
१ १ यु

भारतीय प्राचीन ग्रन्थोंमें पूर्णांक लिखनेकी यह पद्धति थी कि अंकके नीचे १ लिख दिया जाता था किन्तु दोनोंके बीचमें भाग रेखा नहीं लगाई जाती थी।

सैन्यग्रन्थ तिलोयपण्यतिमें भी मुख्ये आसीर तक जोड़ने के लिये 'छण' शब्द लिखा है क्योंकि प्राचीन साहित्यमें उनके लिये 'वण' शब्द प्रयोग होता था। इसके विपर्यासमें, ५० टोडरमलने अर्थसदृष्टि नामक ग्रन्थमें जोड़ने के लिये (-) चिह्नका प्रयोग किया है, यथा $\log_e \log_e (x) + 1$ के लिये इस ग्रन्थमें इसप्रकार लिखा है -

१ -

ब_२

जोड़ने के लिये, विशेषकर भिन्नोके प्रयोगमें तिलोयपण्यति और अर्थसदृष्टिमें खड़ी लकीरका प्रयोग मिलता है^१, यथा

$$१। \frac{१}{२} \text{ का आसय } १ + \frac{१}{२} \text{ से है।}$$

घटाने के लिये संकेत

वखाली हस्तलिपिके देखनेसे पता चलता है कि उसमें घटाने के लिये + चिह्नका प्रयोग किया जाता था। यह + चिह्न उस अंकके बाद लगाया जाता था जिसे घटाना होता था। यथा, २० में ३ घटाने के लिये इसप्रकार लिखा जाता था

$$\begin{array}{ccc} २० & & ३ + \\ | & & | \end{array}$$

कुछ जैन ग्रन्थोंमें भी घटाने के उपरोक्त संकेतका प्रयोग मिला है परन्तु यह + चिह्न घटायी जाने वाली संख्याके ऊपर लिखा जाता था। आचार्य बीरसेगने बबलामें इसप्रकारके संकेतका प्रयोग किया है^२। तिलोयपण्यति और त्रिलोकसार और अर्थसदृष्टिमें घटाने के लिये \cup चिह्न भी मिलता है। जैसे २०० में २ घटाने के लिये इसप्रकार लिखते हैं

$$\begin{array}{c} २.० \\ २०० \end{array}$$

त्रिलोकसार और अर्थसदृष्टिमें घटाने के लिये ० का संकेत भी मिलता है। यथा, यदि २०० में ३ घटाने हो, तो इसप्रकार लिखते थे -

$$\begin{array}{c} २०० \\ ० \\ ३ \end{array}$$

टोडरमलने घटाने के लिये \cup और \supset संकेतोंका प्रयोग भी अर्थसदृष्टिमें किया है। यथा, यदि एक लाखमेंसे ५ घटाना हो, तो इसप्रकार लिखते थे

$$\begin{array}{ccc} ल\cup ५ & \text{तथा} & ल\supset \\ & & ५ \end{array}$$

गुणा के लिये संकेत

गुणा के लिये वखाली हस्तलिपिके 'गु' संकेतका प्रयोग मिलता है। यह संकेत 'गु' शब्द गुणा अथवा 'गुणित' का प्रथम अक्षर है। यथा

१ तिलोयपण्यति, भाग २, पृ० ७७१ तथा अर्थसदृष्टि, पृ० ११।

२. बबला, पुस्तक १०, १९५४, पृ० १५१।

मिन्न है। यथा, ८११४ में ६४ का भाव है, तो १२८ बार भाव जावेगा और २ सेवर हों अर्थात् $128 \times \frac{2}{64}$ को इस ग्रन्थमें इस प्रकार लिखा है^१ -

१२८। २

६४

शून्यका प्रयोग

० का प्रयोग आदि सख्याके रूपमें प्रारम्भ नहीं हुआ, अपितु रिक्त स्थानकी पूर्ति हेतु प्रतीकके रूपमें हुआ था। आधुनिक संकेत लिपिकमें जहाँ ० लिखा जाता है, वहाँ पर प्राचीनकालमें ० संकेत न लिख कर उस स्थानको रिक्त छोड़ दिया जाता था। यथा ४६ का अर्थ होता है छियालिस और ४६ का अर्थ होता था चार सौछह। यदि दोनों अकोंके मध्य जितना स्थान छोड़ना चाहिये, उससे यदि कम छोड़ा जाता था, तो पाठकगण भ्रममें पड़ जाते थे। लेखकका आशय ४६ से है अथवा ४०६ से। इस भ्रमके निवारणार्थ इस सख्याको ४६ न लिखकर ४.६ के रूपमें अंकित किया जाने लगा। धीरे-धीरे इस प्रणाली का आधुनिक रूप ४०६ हो गया।

इस प्रकारके प्रयोगका उल्लेख प्राचीन जैन ग्रन्थों एवं मन्दिरों आदिमें भी लिखा मिलता है। उदाहरणार्थ आगराके हींगकी मण्डीमें गोपीनाथ जी के मन्दिरमें एक जैन प्रतिमा है जिसका निर्माण काल स० १५० ई० है, परन्तु इस प्रतिमा पर इसका निर्माण काल १५०९ न लिखकर १५ ९ लिखा है।

वर्गके लिए चिह्न

किसी सख्याके वर्गके लिए 'ब' चिह्न मिलता है परन्तु यह चिह्न 'ब' उस सख्याके बावमें लिखा जाता है जिसका वर्ग करना होता है। यथा—'ब जु' 'ब' एक सख्या है जिसका अर्थ जवन्ययुक्त अनन्त है। यदि इसका वर्ग करेंगे, तो इस प्रकार लिखेंगे^२

ब जु ब ब

यह संकेत 'ब' वर्ग शब्दका प्रथम अक्षर है। इसी प्रकार अनका संकेत 'घ' और चतुर्थ पातके लिए 'ब-ब' (वर्ग वर्ग), पाँचवीं पातके लिये ब - घ - बा' (वर्ग - घन पात), छठवीं पातके लिये घ - ब (घनवर्ग), सातवीं पातके लिये ब - ब - घ - बा (वर्ग - वर्ग घन पात) और इसी तरह आगेके लिये भी संकेत दिये हुये हैं।

वर्गित संवर्गितके लिये चिह्न

वर्गित संवर्गित शब्दका तात्पर्य किसी सख्याका उसी सख्याके तुल्य पात करनेसे है। जैसे न का वर्गित सम्बर्गित न हुआ जैनग्रन्थोंमें इसके लिये विशेष चिह्न प्रयोग किया गया है। किसी सख्याको प्रथम बार वर्गित सम्बर्गित करनेके लिये न]^१ लिखा जाता है जिसका आशय न^१ से है। द्वितीय वर्गित सम्बर्गितके लिये न]^२ लिखा जाता है। इसका आशय नको वर्गित सम्बर्गित करके प्राप्त राशिको पुन वर्गित-सम्बर्गित करना है अर्थात् (न^१)^१ है। इस क्रियाको पुन एक बार करनेसे नका तृतीय वर्गित-सम्बर्गित

१ वही, परि०, ६।

२. अर्थसदृष्टि, पृ० ५६।

प्राप्त होता है। इसको सकेत $\sqrt{}$ के द्वारा प्रदर्शित करते हैं। दो के तृतीय वर्णित सम्मिश्रकों धबलामें इस प्रकार लिखा है १^१

$$27^3 = (246)^{246}$$

वर्गमूलके लिये चिह्न

तिलोपपण्णति और अर्थ संदृष्टि आधारे वर्गमूलके लिये 'मू०' का प्रयोग किया गया है। तिलोपपण्णति के निम्नलिखित अवसरणमें 'मू०' सकेत वर्गमूलके लिये दृष्टिबोधक होता है^२।

$$= 5064 \text{ रण रा} = \begin{array}{c|c|c} 2 \text{ मू०} & & \\ \hline 2464646 & 113 \text{ मू०} & \end{array} = 2464646 \quad 5$$

प० टोडरमलकी 'अर्थसंदृष्टि' में के मू० प्रथम वर्गमूल और के मू० वर्गमूलके वर्गमूलके लिये प्रयोग किया गया है।^३

सकेत 'मू०' का मूल अर्थात् वर्गमूलका प्रथम अवसर है। इस चिह्नको उस सख्याके अन्तमें लिखा जाता था, जिसका वर्गमूल निकालना होता था। 'बबाली हस्तलिपि' में 'मू०' का प्रयोग मिलता है जो निम्न उदाहरणसे स्पष्ट है

$$\begin{array}{|c|c|c|} \hline 11 \text{ मू०} & 5 \text{ मू०} & 4 \\ \hline 1 & 1 & 1 \\ \hline \end{array}$$

इसका आशय $\sqrt{11+5} = 4$ है।

इसी प्रकार,

$$\begin{array}{|c|c|c|} \hline 11+3 & \text{मू० 2} & \\ \hline 1 & 1 & 1 \\ \hline \end{array}$$

का आशय $\sqrt{11-3} = 2$ है।

भास्कराचार्य द्वितीय (११५० ई०) ने अपने बीजगणितमें वर्गमूलके लिये 'क' अवसरका प्रयोग किया है। यह सकेत 'क' शब्द करणीका प्रथम अवसर है। इन सकेत 'क' को उस सख्याके पहले लिखा जाता था जिसका वर्गमूल निकालना होता था। निम्न उदाहरणसे इसका आशय पूर्णतः स्पष्ट है^४।

$$\text{क ९ क ४२० क ७५ क ५४}$$

का आशय $\sqrt{९} + \sqrt{४५०} + \sqrt{७५} + \sqrt{५४}$ है।

१. बबला, पुस्तक ३ अमरावती, १९४१, परिशिष्ट, पृ० ३५।

२. तिलोपपण्णति भाग २, पचम अधिकार, पृ० ६०१।

३. प० टोडरमलकी अर्थसंदृष्टि, पृ० ५।

४. भास्कर द्वितीयका बीजगणित, पृ० १५।

त्रिलोकसार^१ व अर्धसंयुष्टिमे संख्यातके लिये २, प्रसंख्यातके लिये २ तथा अनन्तके लिये 'स' का प्रयोग मिलता है ।

उपर्युक्त विवेचनके आधार पर यह स्पष्टतः कहा जा सकता है कि जैनाचार्योंने संख्या तथा संकलनादि सूचक संकेतों पर विस्तृत एवं गहन अध्ययन प्रस्तुत करके गणितशास्त्रको समृद्धिवाली बनानेका स्तुत्य प्रयास किया है । वस्तुतः गणितशास्त्रमें संख्या तथा संकलनादि सूचक संकेतोंका अपना विशिष्ट महत्त्व है । इसके अभावमें गणितीय अर्थदृष्टि भ्रंशली-सी प्रतीत होती है । जैनाचार्योंने प्रस्तुत कथनकी महत्ताको समझते हुये संख्या और संकेतों पर विचार करना अपना परम कर्तव्य समझा और इन आचार्योंकी यह परम निष्ठा ही गणितशास्त्रको महत्ती देन सिद्ध हुई । ऐसे अनेक स्थान हैं जहाँ पर जैनाचार्योंने प्रस्तुत विषयकी मौलिकता तो प्रदानकी ही है, साथ ही साथ व्यावहारिकता, रोचकता और सरलताकी त्रिगुणात्मकताको भी समाहित किया है । अन्ततः यह कहा जा सकता है कि जैनाचार्योंने इस क्षेत्रमें जो भगीरथ प्रयत्न किये हैं, कदापि बिस्मृत नहीं किये जा सकते ।



१. त्रिलोकसार, परि०, पृ० २१ ।

२. बलाली मेमूस्क्रिप्ट, रतनकुमारी स्वाध्याय संस्थान, १९७७ ।

ज्योतिष्करण्डक : एक अध्ययन

डा० विद्यानर कोहरापुरकर, जबलपुर

रतलामकी श्री ऋषभदेव केसरीमल श्वेताम्बर सस्था द्वारा सन् १९२८ में प्रकाशित पचासकादि शास्त्रसंग्रहमें ज्योतिष्करण्डक नामक १७६ गाथाओंका एक ग्रन्थ संमिलित है। वीर्यकमें इसे पूर्वभूद् बालम्ब-प्राचीनतर आचार्य रचित कहा गया है अर्थात् इसके रचयिताका नाम ज्ञात नहीं है किन्तु वे बलमी-बाचना (पाँचवीं सदी)से पूर्वके आचार्य थे। प्रारंभिक और अंतिम गाथाओंमें इसका आचार सूरपण्य बताया गया है। सुना है कि इस पर आचार्य पादलिप्त (दूसरी सताब्दी)में टीका लिखी थी किन्तु इसे देखनेका लीभाग्य नहीं मिला। इसमें दिया गया विवरण जैन साहित्यके ज्योतिष गणितका प्रतिनिधि रूप समझा जा सकता है। यह इसीवी सन्के आरम्भकी पूर्वकी अवस्थाका परिचायक है क्योंकि इसमें बारह राशियो तथा सात बारोका कोई उल्लेख नहीं है तथा बुध, शुक्र आदि ग्रहोका भी विवरण नहीं है। केवल ग्रहोंकी सख्या ८८ है, इतना उल्लेख है। सूर्य, चन्द्र और नक्षत्रोंसे सम्बंधित जो विवरण इस ग्रन्थमें मिलता है, उसकी वर्तमान निरीक्षणोंसे तुलना करनेका प्रयास यहाँ किया गया है।

१ सौरवर्ष — गाथा ४० में सौरवर्षकी अवधि ३६६ दिनरात बताई गयी है तथा गाथा ४३ में इसके मूहर्त १०९८० बताये गये हैं (एक दिन रातमें ६० मूहर्त होते हैं अर्थात् एक मूहर्तमें दो घड़ी या ४८ मिनट होते हैं)। वर्तमान गणनाके अनुसार सौरवर्षमें ३६५ दिन और ५.८ घंटे होते हैं।^१ गाथा ४१ के अनुसार चान्द्रवर्षमें ३५४ $\frac{१}{३}$ = ३५४.१९ दिन-रात होते हैं। वर्तमान गणनाके अनुसार यह अवधि ३५४.३६ दिन-रात है।

२. अधिकमास :—सौरवर्ष और चान्द्रवर्षका मिलान करनेके लिए प्रति तीस चान्द्र मासोंके साथ एक अधिकमास गिना जाता था, इस प्रकार पाँच सौर वर्षोंमें बाल्क चान्द्र मास होते थे (गाथा ९३ और ९२)। इस पंचवर्षीय युगका आरम्भ जाबण कृष्ण प्रतिपदासे माना जाता था (गाथा ५५) तथा इसके पहले, दूसरे और चौथे वर्ष चान्द्र कहलाते थे एवं तीसरे पाँचवें वर्ष अभिषेक कहलाते थे (गाथा ५०)। वर्तमान गणनामें अधिकमास इतना नियमित नहीं होता। जिस चन्द्रमासमें सूर्यका एक राशिसे दूसरी राशिमें सङ्क्रमण नहीं होता, उसे अधिकमास कहा जाता है तथा जिस चन्द्रमासमें सूर्यका दो बार राशि सङ्क्रमण होता है, उसमें श्रव मास भी होता है।^२ इस गणनासे १९ वर्षोंमें सात मास होते हैं।

३ तिथिगणना :—गाथा १०५ के अनुसार प्रत्येक तिथिकी अवधि २९ $\frac{१}{३}$ मूहर्त होती है। दिनरात और तिथिका मिलान करनेके लिए वर्षा, हिम और शीतके प्रत्येक बार मासोंमें तीसरे और सातवें पक्ष चौदह दिनके गिने जाते थे (माघपक्ष, कार्तिक, पौष, फाल्गुन, वैशाख और आषाढके शुक्ल पक्ष १४ दिनके थे और शेष पक्ष १५ दिनके थे (गाथा ११२)। वर्तमान तिथिगणना इतनी नियमित नहीं है।

१. अर्वाचीन ज्योतिषज्ञानम् (रामानाथ सहाय, बाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय, १९६४), पृ० २४

२. इण्डियन एक्विनोक्ष (स्वामिकन्नु पिल्ले, मद्रास १९२२)के प्रत्येक खण्डकी भूमिकामें इसका संक्षिप्त स्पष्टीकरण दिया गया है।

चन्द्र और सूर्यकी दृश्य स्थितिमें १२ बंशके अंतर होनेकी अवधि को तिथि कहा जाता है। चन्द्र और पृथ्वीकी भ्रमण कक्षाएँ दीर्घवृत्ताकार होनेसे यह अवधि कभी एक दिन-रातसे अधिक भी होती है। तब एक ही तिथि दो दिनोंमें होनेसे तिथिकी वृद्धि कही जाती है तथा जब कोई तिथि सूर्योदयके बाद कभी आरम्भ होकर दूसरे दिनका सूर्योदय होनेके पूर्व ही समाप्त हो जाती है, तब उस तिथिका क्षय कहा जाता है।^१

४ चन्द्र और सूर्य विस्तार :—ग्राहा १४४ के अनुसार चन्द्रका विष्कम्भ (व्यास) ५६/६१ योजन तथा सूर्यका ४८/६१ योजन है। कोणमापक यन्त्रों और त्रिकोणमितिके नियमोंके आधार पर की गई वर्तमान गणनाके निष्कर्ष इस विषयमें बिल्कुल भिन्न है। वर्तमान गणनाके अनुसार चन्द्रका व्यास २०५९,९ मील तथा सूर्यका व्यास ८६४००० मील है।^२

५. सूर्यकी गति :—ग्राहा १९६ के अनुसार सूर्यके वृत्ताकार भ्रमण मार्गका न्यूनतम ३१५०८९ योजन तथा अधिकतम ३१८३५० योजन है। सूर्य साठ मुहूर्तमें मेघ पर्वतकी एक पट्टिमा पूरी करता है। अतः सूर्यकी प्रति मुहूर्त गति न्यूनतम ५२५१०५ योजन एवं अधिकतम ५३०६८ योजन होती है। जिसे पुरातन धारणामें सूर्यकी दैनिक गति कहा जाता था, उसे आधुनिक धारणामें पृथ्वीकी अपनी धुरी पर घूमनेकी दैनिक गति कहा जाता है। भूमध्यरेखा पर यह गति लगभग एक हजार मील प्रति घंटा (या लगभग आठवीं मील प्रति मुहूर्त) आती गयी है। वर्तमान भारतका पूर्वपश्चिम विस्तार लगभग दो हजार मील अर्थात् २५० योजन है। पुरातन गणितके अनुसार इसकी पूर्वसीमा और पश्चिम सीमाके सूर्योदय समयमें १/२० मुहूर्त अर्थात् लगभग षाई मिनटका अन्तर होना चाहिए। वर्तमान निरीक्षणोंमें अन्तर लगभग दो घंटेका है।

६ चन्द्र और नक्षत्रोंका योग :—चन्द्रके भ्रमण मार्गमें दिलने वाले २८ नक्षत्रोंकी तारकाओंमें परस्पर अंतर अधिक नहीं है। प्रत्येक नक्षत्रसे चन्द्रका योग कितनी अवधि तक रहता है, इनका विवरण ग्राहा १५०-१५२ में है। इसके अनुसार शतभिष, भरणी, आर्द्रा, आश्लेषा, स्वाति और ज्येष्ठा—इन नक्षत्रोंमें चन्द्र १५ मुहूर्त रहता है, उत्तराषाढ्युनी, उत्तराषाढा, उत्तराभाद्रपदा, पनर्बसु और विशाखामें चन्द्र ४५ मुहूर्त रहता है तथा श्रेष्ठ १५ नक्षत्रोंमें चन्द्रका निवास ३० मुहूर्त होता है, सबसे कम अवधि अभिजित नक्षत्रकी है जो एक दिन-रातका सबसठवाँ भाग कही गई है। वर्तमान गणनामें नक्षत्रोंमें चन्द्रके योगकी अवधिमें अन्तर तो है, परन्तु वह इतना अधिक नहीं है क्योंकि ग्रहभ्रमणमार्गके खगोलवृत्तके सत्ता-इस समान विभाग कर उन्हें नक्षत्र कहा गया है। अभिजितको जब नक्षत्रोंमें नहीं गिना जाता। नक्षत्रका विस्तार समान मानने पर भी चन्द्रकी भ्रमणकक्षा दीर्घवृत्ताकार होनेसे प्रत्येक नक्षत्रसे उसके योगका समय कम अधिक होता है। उपाध्वरार्ध, इस १९७९ के आश्विन मासमें न्यूनतम समय धनिष्ठा नक्षत्रका २० बंटे

१ इण्डियन एफिमैरीज (स्वामिकन्नु पिल्ले, मद्रास १९२२)के प्रत्येक खण्डकी भूमिकामें इसका सविस्तर स्पष्टीकरण दिया गया है।

२ अर्वाचीन ज्योतिर्विज्ञानम्, पृ० ५६ और ९७

३ भारतकी पश्चिमी सीमाकी देशांतर रेखा ६८ अक्षांश और पूर्वी सीमाकी ९७ अक्षांश की है, प्रत्येक अक्षांशके सूर्योदयका समय उसके पूर्ववर्ती अक्षांशके सूर्योदयके समयसे चार मिनट बाढ़का होता है (जिआंग्रफी आफ इण्डिया-गोपाल सिंह, दिल्ली १९७६ तथा टिप्पणी १, १० का सन्दर्भ)

५३ मिनट (लगभग २६ १/४ मुहूर्त) तथा अधिकतम समय तथा अक्षयका २७ घंटे २ मिनट (लगभग ३३ ३/४ मुहूर्त) है।^१

७ दिनकी वृद्धि हानि.—गाथा ३०५-३१० के अनुसार दिनरातके तीस मुहूर्तमें दिन और रातकी अवधि बदलनेका जो क्रम है, उसमें न्यूनतम दिन और न्यूनतम रातकी अवधिमें बारह मुहूर्त और अधिकतम अवधि अठारह मुहूर्त बताई गई है। आधुनिक नापमें यह क्रम ९ घंटे ३६ मिनट और १४ घंटे २४ मिनट होती है। वर्तमान निरीक्षणोंके अनुसार दिन और रातका अंतर अक्षांशोंके अनुसार बदलता है। यहाँ जो अंतर बताया गया है, वह वर्तमान भारतकी उत्तरीसीमाके अक्षांश ३५ के लिए सही है।^२ यह निरीक्षण उस समयकी ओर संकेत करता है जब उस प्रदेशकी राजधानी तक्षशिला विद्याका केन्द्र थी। भारतके मध्यभागमें स्थित जबलपुरमें दिन और रातकी न्यूनतम और अधिकतम अवधि १० घंटे ३५ मिनट और १३ घंटे २५ मिनट है।^३ इसके दक्षिणमें यह अंतर और कम होते हुए भुमध्यरेखा पर शून्य हो जाता है—वहाँ दिन-रात समान होते हैं। उत्तरमें यह अंतर बढ़ते हुए ६६ ६ अक्षांश पर २४ घंटे हो जाता है—वहाँ २२ जूनको २४ घंटेका दिन और २४ घंटेकी रात २२ दिसम्बरको होती है। उत्तरी और दक्षिणी ध्रुव पर इससे भी अधिक छह मासका दिन और उतनी ही बड़ी रात होती है।^४

गाथा १९४-१९५ के अनुसार सूर्यका परिभ्रमण मार्ग जम्बूद्वीपकी परिधि १८० योजन भीतर है और अधिकतम परिभ्रमण मार्ग जम्बूद्वीपकी परिधि ३३० योजन बाहर है अर्थात् इतने क्षेत्रमें सूर्यकिरण लम्बरूप पड़ सकते हैं। वर्तमान गणनाके अनुसार, पृथ्वीके जिस क्षेत्रमें सूर्यकिरण लम्बरूप पड़ सकते हैं, उसकी उत्तर सीमा कर्कवृत्त और दक्षिण सीमा मकरवृत्त है।^५ कर्कवृत्त भारतके लगभग मध्य में है जिसकी दक्षिण समुद्र तटसे दूरी लगभग एक हजार मील अर्थात् १२५ योजन है। मकरवृत्त इस दक्षिण समुद्र तटके दक्षिणमें लगभग दो हजार मीलपर अर्थात् २५० योजनपर है। कर्कवृत्त पर सूर्यकिरण लम्बरूप पड़ते हैं, उस दिनसे दक्षिणायन और मकरवृत्तपर सूर्यकिरण लम्बरूप पड़ते हैं उस दिनसे उत्तरायणका आरम्भ होता है।



१. ये नक्षत्रोंकी अवधियाँ श्री रामचन्द्र अग्रवालके जबलपुर पत्राणके अनुसार हैं।

२. भारतीय ज्योतिषका इतिहास (गोरख प्रसाद, लखनऊ, १९५६, १९५६), पृ० ४६। वेदांग ज्योतिषमें यही अवधि मिलती है।

३. ये अवधियाँ भी श्री अग्रवालके पत्राणके अनुसार हैं। भारतके विभिन्न अक्षांशोंमें सूर्योदय समयके अंतरोंकी सारणी स्वामिकन्नु पिल्लैने इण्डियन एफिमेटरीजके प्रथम खण्डमें दी है।

४, ५. भूगोलके भौतिक सिद्धांत (ए० वासगुप्त, दिल्ली १९७४), पृ० ३३ से ३७।

चिकित्सीय उत्थोत्थि के क्षेत्र में जैन साहित्य का योगदान

डॉ० ज्ञानचन्द्र जैन

आयुर्वेदिक महाविद्यालय, लखनऊ, (उ० प्र०)

अनाधिकालक्षे सृष्टिमें आविर्भूत प्राणिमात्रके हृदयमें सदैवसे यह अभिलाषा उत्कृष्ट रूपमें विद्यमान रही है कि वह सदैव स्वस्थ रहता हुआ सुखपूर्वक जीवन यापन करते हुए सुखसमृद्धिके शिखरको प्राप्त करके अपने पुनर्जन्मको भी सुखमय बना सके। प्राणिमात्रकी इस इच्छाको आचार्योंने निम्न—

जे त्रिभुवनमें जीव अनन्ता, सुख चाहें, दुःख तो भयवन्त ।

ताते दुःखहारी सुखकार, कहें सीख युद्ध करणाधार ॥

रूपमें व्यक्त करते हुए सुखमय जीवन यापन करनेका उपाय भी बतलाया है। प्राणिमात्रको इस जीवनमें पारलौकिक सुखपान हेतु, चतुर्वर्गकी प्राप्ति हेतु पुष्टार्थ करना चाहिये। चतुर्वर्गमें धर्म, अर्थ, काम एवं मुक्तिका समावेश किया गया है। इन चारोंकी प्राप्तिके लिए आरोग्य प्राप्ति मूलरूपसे आवश्यक है क्योंकि सुख रूप अभिलाषा आरोग्यमें ही निहित है और जिस दुःखरूपी बाधासे प्राणिमात्र भयभीत है, वही आरोग्य या विकार है

सुखसन्नकमारोग्य विकारो दुःखमेव च ।

इस प्रकार सुखी जीवनके लिए आरोग्य मूलभूत तत्त्व है। परन्तु आरोग्य प्राप्तिके मार्गमें रोग बाधा होते हैं। इससे श्रेष्ठ जीवन प्राप्त नहीं हो पाता है। यथा—

धर्मार्थकाममोक्षानामारोग्य मूलमुत्तमम् ।

रोगस्तत्स्यापहर्तार श्रेयसो जीवितस्य च ॥

अतएव आरोग्य मार्गके बाधक रोगोंकी दूर करनेके लिए ही 'किं रोगापनयने' के अनुसार चिकित्सा कार्यका प्रावधान किया गया है। प्राणिमात्रकी मूलभूत इच्छाके अनुरूप चिकित्सा कार्यके भी दो प्रयोजन हैं—स्वस्थके स्वास्थ्यकी रक्षा करना (स्वस्थस्य स्वास्थ्यरक्षणम्) और दूसरा, रोगीका रोगहरण करना (मार्तस्य रोगहरणम्)। इसी पुनीत उद्देश्यको दृष्टिगत रखकर आचार्योंने चिकित्सा कार्यको सर्वश्रेष्ठ प्रतिपादित किया है।

इस रोगोन्मूलक पावन कर्तव्य हेतु कालक्रमके अनुसार आयुर्वेद, ऐकोपैथिक, यूनानी होम्योपैथिक, सिद्ध आदि चिकित्साकी अनेको पद्धतियोंका आविष्कार एवं विकास दिन-प्रतिदिन होता था रहा है। इसके प्रतिफल स्वरूप चिकित्साविज्ञानके आचार्योंने भलेरिया जैसी जनपदोष्णसरकारक व्याधियोंके उन्मूलनका दावा किया है। वे यक्ष्मा, कुष्ठ जैसी महाव्याधियोंके नियन्त्रणकी घोषणा भी कर रहे हैं। इस प्रकार चिकित्सा विज्ञान नित्य नवीन अन्वेषणों द्वारा रोग सतत मानवको आरोग्य प्रदान करनेकी दिशामें अग्रसर हो रहा

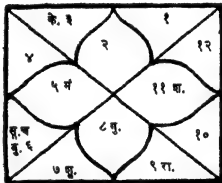
है। वरन्तु फिर भी कभी-कभी उस समय निरुद्ध होना सकता है अथवा विचारणीय स्थिति उत्पन्न हो जाती है जब उचित निदान एवं चिकित्सा द्वारा रोगीकी चिकित्सकः समय लाभ होते-होते कालक्रमके अनुसार या तो लाभ कम होने लगा है अथवा विपरीत स्थिति होकर इन्नि दुःखीभोचर होने लगती है। उदाहरणार्थ, अक्रीडर, प्रमेह, द्वांस एवं अन्वाग्न्य रोगियोंमें ऐसी परिस्थितियाँ उत्पन्न हो जाती हैं। उस समय अन्तिमकर्म विचार उत्पन्न होने लगते हैं कि क्या विदोषके अतिरिक्त भी रोगोत्पत्तिके लिए अन्य तत्त्व उत्तरदायी हो सकता है। अहोहोके फलस्वरूप ज्योतिषविज्ञानका विचार आया एवं तदनुरूप सहयोग कार्य सम्पादित करनेपर उत्साहवर्धक परिणाम प्राप्त हुआ। उदाहरणार्थ, ऐसे एक आधुरका इतिवृत्त प्रस्तुत है।

रोगीका नाम—

रामगोपाळ, वय, ४० वर्ष

मुख्यव्याधा— दन्तदुर्घ, दन्तवेष्ट शोथ, रक्तस्राव, अग्निमांश इत्यादि।

रोगी लगभग दोष बर्षसे उक्त व्याधिते पीडित रहा है। परीक्षण करनेपर रोगनिदान दन्तवेष्ट किया गया। इसकी समुचित चिकित्सा व्यवस्था की गई। प्रारम्भमें चिकित्सोपचारसे आशानुकूल लाभ हुआ एवं उपचार चलता रहा। कभी-कभी रोगीके प्रभाववश चिकित्सा व्युत्पत्ताके कारण तथा कभी अनायास ही प्रतीत हुआ कि लाभ अपेक्षाकृत मूल्य हो रहा है। छह मास पश्चात् व्याधि वृद्धि होकर पूयसाव होने लगा तथा शनैः शनैः दन्तपातन भी होने लगा। रोगी एवं चिकित्सकके लिए विचारणीय स्थिति उत्पन्न हो गई। तब ज्योतिषविज्ञानके अनुसार आधुरके जन्मांग (चित्र १) का अध्ययन किया गया। तदनुसार आधुरके जन्मकालमें लग्नमें बुध राशि है एवं इसपर पाप ग्रह शनिकी तीन चरण, राहुकी एक चरण, सूर्यकी दो चरण तथा मंगलकी एक चरण दृष्टि है। बृहज्जालक अनिच्छाम्याय २३।१५ के अनुसार इस जन्मके व्यक्तिको दन्तरोगी होना चाहिये। इसलिये इसके स्वकपस्वास्थ्य लाभके लिये चिकित्सोपचारके माघ ग्रह शान्तिका विधान तत्र-सारांश पद्धतिसे करना चाहिये। इसके लिये निम्न ज्योतिष विधान है



शनिग्रह शान्तिहेतु, ॐ श शनैश्चराय नमः का २३००० बार जाप।

राहुग्रह शान्तिहेतु, ॐ रां राहुवे नमः का १८००० बार जाप।

सूर्यग्रह शान्तिहेतु, ॐ बुधि सूर्याय नमः का ७००० बार जाप।

मंगलग्रह शान्तिहेतु, ॐ मां अंगारकाय नमः का १०००० बार जाप।

जैन साहित्यमें भी ग्रह शान्तिका विधान पाया जाता है। कविवर मनसुखसागरजी कृत नवग्रह अरिष्टनिवारक विधान के अनुसार शनि ग्रह शान्तिहेतु शनि अरिष्ट निवारक श्रीमृनिव्रत जिनपूजा, राहु ग्रह शान्ति हेतु राहु अरिष्ट निवारक श्री नेमिनाथ जिनपूजा, सूर्यग्रह शान्तिहेतु सूर्य अरिष्ट निवारक श्री पद्मप्रभु जिनपूजा, मंगल ग्रह शान्तिहेतु अरिष्ट निवारक श्री वासुपुण्य जिनपूजाका विधान किया गया है। पूजन पश्चात् महामन्त्र जमोकारके १००८ बार जपका भी विधान है। प्रस्तुत रोगीको इन पूजा और

आपोंके तिये सलह दी गई है ऐसा करनेपर लाभ हुआ। दन्त पालन रुके क्या एवं अन्य लक्षणोंका भी शमन हुआ। रोगी सम्पूर्ण जीवन आपनमें सलग्न हो गया। अग्निमांश शेष है जो भविष्यके उपचारके निर्वेद्यका सूचक है। इसप्रकार अन्य १५ रोगियोंकी चिकित्सामें इस विधिका सफल प्रयोग किया गया है।

इस प्रकारके अवलोकनसे यह स्पष्ट है कि ग्रहोंका व्याघ्रबोले सम्बन्ध है। इस सम्बन्धमें विस्तृत अध्ययनके लिये ज्योतिषशास्त्रके विभिन्न प्रामाणिक ग्रन्थोंका अध्ययन तथा तदनुसृत प्रयोग करना उपयोगी होगा। इस विषयमें महावीराचार्यका ज्योतिषपटल, श्रीधराचार्यकी ज्योतिर्ज्ञानविधि, दुर्गदेवका रिदुक्तसमुच्चय, मरचन्द्रका ज्योतिषप्रकाश आदि ग्रन्थोंके गम्भीर विलोकनकी आवश्यकता है।

उपरोक्त प्रयोगसे प्रतीत होता है कि ज्योतिषविज्ञानके सहयोगद्वारा रोगोन्मूलनमें अपेक्षाकृत अधिक शीघ्र सफलता प्राप्त होगी। यदि ग्रह प्रभाव मन्दस्वरूपका है, तो रोग शमन शीघ्र होगा। यदि ग्रह प्रकोप अधिक है, तो अधिक सक्रिय उपचारसे लाभ होगा। उद्य ग्रह प्रकोप होनेपर उपचार प्रयासोद्वारा कमसे कम व्याधि या वेदनामें मन्दता तो लयी ही जा सकेगी। जन्मांग अध्ययनद्वारा भविष्यमें उत्पन्न होनेवाली व्याधिकी पूर्व सूचना प्राप्त होनेपर उसके प्रतिबन्धक उपायो द्वारा अनागत बाधा प्रतिबन्ध जैसे पक्षकी ओर भी अग्रसर हुआ जा सकेगा। यह आशा करनी चाहिये कि चिकित्सीय क्षेत्रमें जैन साहित्यमे वर्णित ज्योतिष विज्ञानके सहयोगसे रोगोन्मूलक एवं रोगप्रतिबन्धक कायमि सफलता प्राप्त करनेके लिये पुजाओं और जपोंकी उपयोगिताका अध्ययन एक रोचक एवं ज्ञानवर्धक विषय प्रमाणित होगा। लेखक तो इस विषयके अध्ययनका प्रारम्भ मात्र कर रहा है।



आचार्य महावीरकी रैखानगितीय उपपत्तियाँ

स्वामी सत्यप्रकाश सरस्वती, इलाहाबाद

जैन गणितज्ञोंमें सबसे अधिक क्वालि गणितसार संग्रहके रचयिता महावीरकी है। अन्य जैन गणितज्ञोंमें अभयदेवसूरि, सिंहतिलक सूरि और श्रीधरसिंह यतिके नाम प्रसिद्ध हैं। त्रिशतिकाकी टीका करनेवाले बल्लभ भी जैन थे, और उन्होंने टीका तेलगु भाषामें की थी। सिंहतिलक सूरि, (१२७५ ई०) ने श्रीपतिके गणिततिलककी टीका की, कुछ जैनविद्वानोंने श्रीधराचार्यको भी जैन माना किन्तु स्पष्टतया पाटीगणितके रचयिता श्रीधरजी शैब हिन्दू थे। अभयदेवसूरि (१०५० ई०) ने प्रसिद्ध जैनग्रन्थ स्थानांग-सूत्रकी टीकामें श्रीधरका नाम तो नहीं लिया, किन्तु श्रीधरकी पाटीगणित और त्रिशतिका—इन दोनों ग्रन्थोंसे उद्धरण दिये हैं (सदृश द्विराशिवात, २४, २८, समत्रिराशिहति, ११, १५)। प्राचीन भारतीय गणितज्ञकी पूर्वापरता निम्न सन्-सबतोसे प्रकट होती है। बल्लसाली हस्तलिपि २०० ई०, प्रथम आर्यभट्टका आर्यभटीय (जन्म ४७६ ई०), भास्कर प्रथम (६२९ ई०), ब्रह्मगुप्तका ब्रह्मस्फुटसिद्धान्त, (६२८ ई०), पृथूदक स्वामी नामक भाष्यकार (८६० ई०), स्कन्दसेन (जिसका उल्लेख पृथूदकस्वामीने अपने भाष्यमें किया है) नवी शती ई० से पूर्व, लल्लकी पाटीगणित और सिद्धान्ततिलक (८वीं शती ई०), गोविन्दकी गोविन्दकृति (९वीं शती ई०), लघुभास्करीयके टीकाकार शंकर नारायण (८६९ ई०) और उदयचिन्माकर (१०७३ ई०), महावीरका गणितसारसंग्रह (८५० ई०), श्रीपतिका गणिततिलक और सिद्धान्तसेखर (१०३९ ई०), भास्कर द्वितीयकी लीलावती (११५० ई०), आर्यभट्ट द्वितीयका महासिद्धान्त (९५० ई०), और नारायणकी गणितकौमुदी (१३५६ ई०)

महावीरका गणितसार-संग्रह ग्रन्थ गणितके विषयोंके लिये बड़े कामकी वस्तु है। यह प्राचार्य कन्नड प्रदेशका जैन विद्वान् था। आर्यभट्ट और भास्कर एवं ब्रह्मगुप्तके समान आचार्योंने गणितका अध्ययन ज्योतिषके परिप्रेक्ष्यमें किया था, किन्तु महावीरका गणितसारसंग्रह और श्रीधराचार्यके पाटीगणित और त्रिशतिका ग्रन्थ विशुद्ध गणितके ग्रन्थ हैं। जैनधर्मके आचार्य गणितशास्त्रके स्वतन्त्र अध्ययनको भी प्रारम्भसे महत्त्व देते आये हैं। यह ठीक है कि वे यह भी स्वीकार करते हैं कि गणितका ज्योतिषमें भी उपयोग है, पर गणितके अध्ययनका स्वतः अपना भी एक क्षेत्र है। महावीरके समय तक ब्रह्मगुप्तकी प्रतिष्ठा सर्वमान्य हो गयी थी, पृथूदक स्वामीने ब्रह्मस्फुटसिद्धान्तका भाष्य किया। यह आचार्य भी महावीरका लगभग समकालीन था। दोनों ही ८५०-८६० ई० के कालके हैं। श्रीधराचार्य महावीरके ग्रन्थसे परिचित था, कई क्षेत्रोंमें उसने महावीरके गणितीय कार्यको परिबद्धित भी किया। गणितसार-संग्रहमें जो बात महावीरने ६ श्लोकोंमें दी है, श्रीधरने उसे अपनी त्रिशतिकामें ४ पंक्तियोंमें ही समाप्त कर दिया है। श्रीधरकी ये चार पंक्तियाँ निम्न हैं (त्रिशतिका, उदाहरण २६) —

कामिन्या हारवल्लया सुरतकलहृतामोक्तिकानां त्रुटित्वा ।

भूमी यातस्त्रिभाग शयनतलगत पञ्चमांशवच दृष्ट

आस वष्ट सुकेष्या गणकदशमकः, सगृहीतः प्रियेण ।

दृष्ट वटकञ्च सूत्रे कञ्च कतिपयैर्भक्तिकैरेव हार ॥

गणितसार-संग्रहमें यही प्रश्न १२ पंक्तियोंमें है। (४१७-२२)

काचिद् बसन्तभासे प्रहृणकलमुष्णवारनम्रोधाने ।

तन्मोक्षिक-अभावं प्रकीर्णं वेत्ति चेत् कवयः ॥

हमने यहाँ प्रथम और अन्तिम पंक्तियाँ ही संक्षुप्त की हैं ।

महावीरके गणितसार-संग्रहका प्रभाव लगभग सभी उत्तरकालीन गणितीय ग्रन्थोंपर है, यह तो मानना ही पड़ेगा । अपने रचनाकालके डेढ़ सौ वर्षोंके भीतर ही इस ग्रन्थकी ख्याति दक्षिण भारतमें बहुत फैल गयी थी, राजामुन्दरीके अथवा राजराजवरेन्द्रके संरक्षणमें इसका तेलमुमें पद्यानुवाद पावलूरि मल्लने किया था, मद्रासके राजकीय पुस्तकालयमें इस अनुबावकी प्रतिलिपि बिद्यमान है । १९१२में एम० रंगाचार्यने गणितसार-संग्रहका अंग्रेजी अनुबाव (प्रकोत्तर सहित) किया भी मद्रास सरकारकी ओरसे प्रकाशित हुआ था । कोलम्बिया विद्वद्विद्यालय, न्यूयार्कके डेविड यूजीन स्मिथने इसकी भूमिका लिखी थी ।

क्षेत्रमिति और क्षेत्रफल

भारतवर्षमें रैलागणितकी परम्परा वैदिक अतीतकालसे चली आ रही है । यज्ञकी चित्तियों और वेदियोंके निर्माणके सम्बन्धमें, पिछले कतिपय वर्षोंसे मेरी रचि शुल्बग्रन्थोंके प्रति रही । अभी कुछ मास ही हुये, चार शुल्बसूत्रका संग्रह मैंने डा० क्वाथ्मोटिप्पलीके सहयोगसे प्रकाशित किया—बौधायन-शुल्बसूत्र, आपस्तम्ब-शुल्बसूत्र, कात्यायन-शुल्बसूत्र और नामह-शुल्बसूत्र । बौधायन और आपस्तम्ब-शुल्बसूत्रोंकी प्राचीन कतिपय टीकाएँ भी हम लोग प्रकाशित कर चुके हैं । इन शुल्बसूत्रोंमें प्रसंगवश वृत्त, दीर्घचतुरस्र, समचतुरस्र और प्रत्य (त्रिभुजों) की रैलागणित और उनके क्षेत्रफलोंका अच्छा विधान है ।

शुल्बसूत्रकी वैदिक परम्परामें ही तरह-तरहकी दृष्टक बनानेकी परम्परा आरम्भ हुई और क्षेत्रमिति का भी इसी परम्परामें जन्म हुआ । पाटीगणितमें भी एक—दो अध्याय क्षेत्रमितिके रहते आये हैं । श्रीधराचार्यके ग्रन्थ पाटीगणितमें श्रीधरी व्यवहारके बाद अन्तिम अध्याय क्षेत्र व्यवहारका है । क्षेत्र जातिमेवसे दश प्रकारके माने गये हैं ।

तत्र दश क्षेत्रजातयो भवन्ति, समन्निभुज, द्विसमन्निभुज,
विषमन्निभुज, समचतुरस्र, त्रिसमचतुरस्र,
द्विसमचतुरस्र विषमचतुरस्र, द्विद्विसमचतुरस्र,
आयतचतुरस्र, वृत्त, घनुरिति ।

इन क्षेत्रोंके सम्बन्धमें अनेक पारिभाषिक शब्दोंका प्रयोग होता है, जैसे भुज, भूमि, मुख, कोटि, कर्ण, लम्ब, अवध, ह्रस्व, परिधि, व्यास, ज्या, शरस्त्राप इत्यादि ।

महावीरने गणितसार-संग्रहमें १६ जातियोंके क्षेत्रोंका उल्लेख किया है

१ तीन जातियोंके त्रिभुज—(क) सम (तीनों भुजा बराबर), द्विसम (दो भुजाएँ बराबर), और विषम (तीनों भुजाएँ अलग-अलग माप की) ।

२ पाँच जातियोंके चतुरस्र—(क) सम, (ख) द्वि-द्वि-सम (equidichostic), (ग) द्विसम (equibilateral), (घ) त्रिसम (equitritilateral), (ङ) विषम (inequilateral) ।

३, आठ जातियोंकी घेरेदार आकृतियाँ (वृत्त)—(क) समवृत्त (circle), (ख) अर्धवृत्त, (ग) आयतवृत्त (ellipse), (घ) कम्बुकावृत्त (खंसीकी आकृतिका), (ङ) निम्नवृत्त (concave circle), (च) उन्नतवृत्त (convex circle), (छ) बहिष्कण्ठालवृत्त (outlying annulus), (ज) अन्तःकण्ठाल वृत्त (inlying annulus) ।

सोलह जातियोंके इन क्षेत्रके क्षेत्रफल निकालनेकी दो प्रकारकी विधियोंका सम्बन्ध महावीरने किया है

(क) व्यावहारिक (approximate) और सूक्ष्म (accurate) :-

क्षेत्र जिनप्रणीत फलाध्याद् व्यावहारिक सूक्ष्ममिति ।

भेदाद् द्विधा विचिन्त्य व्यवहार स्पष्टमेतदभिधास्ये ॥७-२॥

यह कहना कठिन है कि युक्लिडके प्रमेयोंका परिचय महावीर वा अन्य क्षेत्रज्ञ गणितज्ञोंको था या नहीं । सम्भवतया रेखागणितीय तर्कका उस प्रकारका विकास इस देशमें नहीं हुआ, जैसा कि यूनानमें । त्रिभुजके कोणोंको नापनेका कोई पैमाना (डिग्री या समकोणोंका) उस समय नहीं था किन्तु ज्या (Sine) के रूपका अनुपात उन्हें परिचित था । ज्याओंकी अपेक्षासे ही कोण व्यक्त किये जाते थे । त्रिभुजों और चतुरस्रोंके क्षेत्रफल निकालनेके सूत्रोंका विकास महावीरने किया । प्रत्येक त्रिभुजके तीनों शीर्ष एक विशेष वृत्त (परिमण्डल, घुल्लसूत्रोंकी परिभाषामें) पर स्थित होते हैं । किन्तु सभी चतुरस्रों (quadrilaterals) के लिये ऐसा होना आवश्यक नहीं है । ब्रह्मगुप्तने ३० स्फु० सि०, १२।२१ [11] और महावीरने [ग० सा० स० १।५० [11] ने इस बातका ध्यान नहीं रक्खा । दोनोंने सभी चतुरस्रोंके क्षेत्रफलके लिये निम्न सूत्र दिया

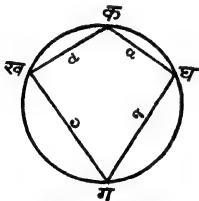
$$\text{चतुरस्रका क्षेत्रफल} = \sqrt{s(s-a)(s-b)(s-c)(s-d)}$$

इस सूत्रमें s = चारों भुजाओंके योगका आधा, a, b, c, d = चार भुजाओंकी पृथक् पृथक् लम्बाई । त्रिभुजको ऐसा चतुरस्र मान सकते हैं, जिसकी एक भुजाकी लम्बाई शून्य हो, अर्थात् $d = 0$

समीकरणमें, त्रिभुजका क्षेत्रफल $= \sqrt{s(s-a)(s-b)(s-c)}$

जहाँ a, b, c तीनों भुजाओंकी पृथक् पृथक् लम्बाई है, और $s = \frac{1}{2}(a+b+c)$

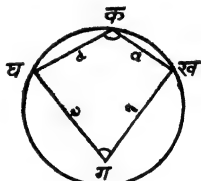
वस्तुतः महावीर और ब्रह्मगुप्तके ये समीकरण उन्हीं चतुरस्रोंके लिये यथार्थ हैं जिनके चारों शीर्ष वृत्तकी परिधि पर हो (cyclic quadrilateral) । सभी चतुरस्रोंके लिये सामान्य समीकरण निम्न होगा -



चित्र १ चक्रीय चतुरस्र

$$S = \frac{a+b+c+d}{2}$$

$$a = S^0$$



चित्र २ अचक्रीय चतुरस्र

$$a = \frac{\angle क + \angle ग}{2}$$

$$\text{चतुरस्रका क्षेत्रफल} = \sqrt{(s-a)(s-b)(s-c)(s-d) - abcd \cos^2 \alpha}$$

अर्थात् α = चतुरस्र के आसने-सामनेके कोणोंके योगका आधा

(चक्रीय चतुरस्रमें $\alpha = 90^\circ$, $\cos \alpha = 0$, चित्र 1)

चतुरस्रोंका क्षेत्रफल निकालनेके लिये महावीरने निम्न नियम प्रतिपादित किया है

भुजायुत्तर्यचतुष्काद् भुजहीनाद् घातितात् पद सूक्ष्म ।

अथवा मुखतलमुत्तदलमवलम्बगुणीर्न विषमचतुरस्रे ॥ (ग० सा० स० ७।५०)

यही बात श्रीधरकी पाटीगणितमें इस प्रकार कही गयी है

भुजयुतिवत् चतुर्धा भुजहीन तदवधात्पद गणितम्

सदृशासमलम्बानामसदृशलम्बे विषमबाही । (११७)

अर्थात् चारों भुजाओंका योग निकालकर उसका आधा करो और इस फलमें क्रमशः प्रत्येक भुजाकी लम्बाई घटाओ, फिर चारोंको गुणा करो, फिर इसका वर्गमूल निकाल लो । ऐसा करनेसे चतुरस्रका क्षेत्रफल निकल आवेगा ।

यह स्मरण रखना चाहिये कि यह नियम सभी चतुरस्रोंके लिये लागू नहीं है । द्वितीय आर्यभट्टने स्पष्टतया इंगित किया है कि त्रिभुजोंके लिये तो यह नियम ठीक है, किन्तु जब तक कर्ण (diagonal) का ज्ञान न हो, चतुरस्रका न तो क्षेत्रफल निकाला जा सकता है और न इसके लम्बक निर्धारित किये जा सकते हैं

कर्णज्ञानेन विना चतुरस्रे लम्बक फल यद्वा ।

वक्तु वाञ्छति गणको यो ज्ञौ मूर्ख पिशाचो वा ॥ (महासिद्धान्त, २५।७०)

बिना कर्णके जाने जो गणितज्ञ चतुरस्र क्षेत्रका क्षेत्रफल निकालना चाहते हैं, वे मूर्ख और पिशाच हैं । ऐसे कठोर शब्द आर्यभट्ट द्वितीयने कहे हैं । महावीर, ब्रह्मगुप्त, श्रीधर आदिने चतुरस्रोंके विषयमें जो कहा है, वह केवल चक्रीय चतुरस्रोंके विषयमें है ।

पाँच जातियोंके चतुरस्रोंके कर्ण ज्ञाननेके लिये महावीरने निम्न नियम दिया है

भित्तिहृतविपरीतभुजा मुखगुणभुजमिश्रितौ गुणच्छेदौ ।

छेदगुणौ प्रतिभुजयो सवर्गयुते पदं कर्णौ ॥ (ग० सा० स०, ७।५४)

यह नियम भी केवल चक्रीय चतुरस्रोंके लिए यथार्थ है, ऊपरके श्लोकमें जो कहा है, उसे हम बीजगणितीय शब्दोंमें निम्न प्रकार व्यक्त कर सकते हैं

$$(\text{चक्रीय}) \text{ चतुरस्रका कर्ण} = \sqrt{\frac{(ac + bd)(ab + cd)}{ad + bc}}$$

$$\text{अथवा} = \sqrt{\frac{(ac + bd)(ad + bc)}{ab + cd}}$$

वृत्तमें व्यास और परिधिका सम्बन्ध—महावीरके अनुसार यदि वृत्तके व्यासको १० के वर्ग मूलसे गुणा कर दिया जाय, तो परिधिका मान निकल आता है । आज कल के शब्दों में

$$\sqrt{10} = \pi = \frac{\text{परिधि}}{\text{व्यास}} = 3.14$$

वृत्तक्षेत्र-व्यासो वलपयवर्गगतो बलेत् परिच्छेपः ।

व्यासचतुर्भुजगुण परिधि. चक्रवर्धमर्षतत् ॥ (ग० सा० सं०, ७।६०)

$$\text{परिधि} \times \frac{\text{व्यास}}{4} = \text{वृत्तका क्षेत्रफल} = \frac{\text{व्यास} \times \sqrt{r^2} \times \text{व्यास}}{4} = \pi r^2$$

$$\text{व्यास} = 2 \text{ व्यासार्ध} = 2r, \text{ वृत्त का क्षेत्रफल} = \pi r^2$$

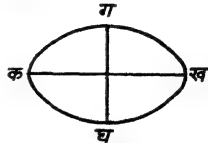
आर्यभट्ट प्रथमने वृत्तकी परिधि और उसके व्यासका सम्बन्ध निम्न सम्बन्धित व्यक्त किया है

$$\pi = \frac{\text{परिधि}}{\text{व्यास}}$$

$$= \frac{62832}{20000} = 3.1416 \text{ (आर्यभट्ट)}$$

$$= \frac{16 \times 3927}{16 \times 1250} = 3.1416 \text{ (भास्कर)}$$

आयतवृत्त (ellipse) अर्थात् दीर्घवृत्तके व्यास और परिधि—आयतवृत्तको आज हम दीर्घवृत्त कहते हैं। इसके दो व्यास होते हैं। एक तो बड़ा और दूसरा छोटा। आयतवृत्तकी परिधि और क्षेत्रफलके सम्बन्धमें महावीरका नियम निम्न है



चित्र ३ आयतवृत्त

$$\text{आयाम} = \text{कल} = a, \text{ व्यास या विष्कम्भ} = \text{गज} = b$$

व्यासकृतिष्वङ्गुणिता द्विषङ्गुणायामकृतिर्युता (पर) परिधि ।

व्यासचतुर्भुजगुणाश्चायतवृत्तस्य सूक्ष्मफलम् ॥ (ग० सा० सं०, ७।६३)

छोटे व्यास (विष्कम्भ) के वर्गको ६ से गुणा करो और लम्बे व्यास (आयाम) के दुगुनेका वर्ग लेकर इसमें जोड़ो। इस वर्गका जो वर्गमूल होगा, वह परिधिकी लम्बाई होगी। परिधिको छोटे व्यासके चतुर्गुणित गुणा करें, छे आयतवृत्तका क्षेत्रफल निकल जावेगा।

इसी बाबको हय बीबीय समीकरणसे निम्न प्रकार व्यक्त कर सकते हैं

$$\text{परिधि} = \sqrt{6b^2 + 4a^2}$$

जहाँ b = आयतवृत्तका छोटा व्यास, a = आयतवृत्तका बड़ा व्यास (आयाम)

$$\text{आयतवृत्तका क्षेत्रफल} = \text{परिधि} \times b/4$$

$$= b/4 \sqrt{6b^2 + 4a^2}$$

(यह स्मरण रखना चाहिये कि मूल श्लोकमें यह नहीं लिखा कि परिधि निकालनेके लिए $6b^2 + 4a^2$ का वर्गमूल निकालना है)।

महावीरने व्यासके लिये एक उदाहरण दिया है .

क्षेत्रस्य आयतवृत्तस्य विष्कम्भो द्वादशीव तु ।

आयतस्य चतुर्थांश परिधि क फल च किम् ॥ (ग० सा० स०, ७।२२)

अर्थात् यदि एक आयत वृत्तका विष्कम्भ (छोटा व्यास) १२ और आयाम (बड़ा व्यास) ३६ है, तो उसकी परिधि और क्षेत्रफल बताओ ।

$$\begin{aligned}\text{परिधि} &= \sqrt{6b^2 + 4a^2} \\ &= \sqrt{6 \times 12 \times 12 + 4 \times 36 \times 36} \\ &= \sqrt{36 \times 24 + 4 \times 36 \times 36} \\ &= 6 \times 2 \sqrt{6 + 36} \\ &= 12 \sqrt{42} = 12 \times 6.48 = 77.76 \\ \text{क्षेत्रफल} &= b/4 \times 12 \sqrt{42} = 3 \times 12 \sqrt{42} \\ &= 36 \times 6.48 = 233.28\end{aligned}$$

महावीरने आयतवृत्तकी परिधि और क्षेत्रफल निकालनेकी एक स्थूल या व्यावहारिक विधि भी दी है

व्यासार्धयुतो द्विगुणित आयतवृत्तस्य परिविरायाम ।

विष्कम्भचतुर्थांश परिवेषहतो भवेत्सारम् ॥ (ग० सा० स०, ७।२१)

अर्थात् बड़े व्यास में छोटे व्यासका आधा जोड़ो और इसे दोसे गुणा करो । ऐसा करनेसे आयतवृत्तकी परिधि मिलेगी । इस परिधिको छोटे व्यास (विष्कम्भ) के चौथाई मानसे गुणा करो, तो क्षेत्रफल मिलेगा ।

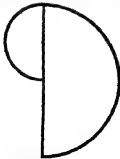
$$\begin{aligned}\text{परिधि} &= 2(a + b/2) \\ \text{क्षेत्रफल} &= b/4 \times 2(a + b/2)\end{aligned}$$

ऊपरके उदाहरणमें, $a = 36$, $b = 12$, फलतः

$$\begin{aligned}\text{परिधि} &= 2(36 + 12/2) = 2 \times 42 = 84 \\ \text{क्षेत्रफल} &= 3 \times 84 = 252\end{aligned}$$

ये उत्तर स्थूल अर्थात् नृटिपूर्ण हैं, सूक्ष्ममानमें परिधि 77.76 और क्षेत्रफल 233.28 है ।

कम्बुक क्षेत्र (conchiform) की परिधि और क्षेत्रफल निकालना—इस क्षेत्रोंक सम्बन्धमें भी महावीरने स्थूल और सूक्ष्म मानों के निकालनेके पृथक्-पृथक् नियम दिये हैं ।



चित्र ४. कम्बुकवृत्त

कम्बुकके समान वृत्त (चित्र ४) की अधिकतम चौड़ाईमेंसे कम्बुकके मुखका आधा घटाओ और इसे फिर तीससे गुणा करो । ऐसा करनेसे कम्बुक वृत्तकी परिधि मिलेगी । इस परिधिके आधेके वर्गका एक तिहाई लो और इसमें मुखके आयामके आधेके वर्गका ३/४ जोड़ो, तो कम्बुक वृत्तका क्षेत्रफल मिलेगा ।

वदनार्धो नो व्यासस्त्रिगुण परिधिस्तु कम्बुकावृत्ते ।

चलयायं कृतिष्यथो मुखार्धवर्गत्रिपादयुतः ॥

(ग० सा० स०, ७।२३)

मान लो कम्बुवृत्तका व्यास = a , मुसका आयाम = m ; तो

$$\text{परिधि} = 3 \left(a - \frac{1}{2} m \right)$$

$$\text{क्षेत्रफल} = \left[\frac{3}{2} \left(a - \frac{1}{2} m \right) \right]^2 \times \frac{1}{9} + \left(\frac{m}{2} \right)^2 \times \frac{2}{9}$$

एक अन्य स्थल पर महावीरने कम्बु-निभ वृत्तकी परिधि (परिलोप) और क्षेत्रफल दोनोंका अधिक सूक्ष्म मान निम्न शब्दों में दिया है

वदनाशौनो व्यासो दशपदगुणितो मन्वेत्परिलोपः ।

मुसदलरहितव्यासार्धे वर्गमुसचरणकृतियोगः ॥

दशपदगुणिता क्षेत्रकम्बुनि मे सूक्ष्मफलमेतत् ॥ (ग० सा० स०, ७।६५-६६)

दशपदका अर्थ $\sqrt{10}$ अर्थात् १० का वर्गमूल है। इस सूक्ष्म मानके आधार पर कम्बु-वृत्तके लिये

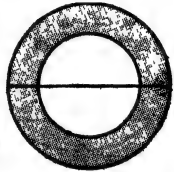
$$\text{परिलोप या परिधि} = \sqrt{10} \times \left(a - \frac{1}{2} m \right)$$

$$\text{क्षेत्रफल} = \left[\left\{ \left(a - \frac{1}{2} m \right) \times \frac{1}{2} \right\}^2 + \frac{m^2}{4} \right] \times \sqrt{10}$$

बहि. और अन्तश्चक्रवाल वृत्तोंके क्षेत्रफल—किसी वृत्तके बाहर दूसरा समकेन्द्रक वृत्त खींचा जा सकता है और इसी प्रकार कभी उसी वृत्तके भीतर भी एक समकेन्द्रक वृत्त खींचा जा सकता है। इन दोनों स्थितियोंमें दो प्रकारके चक्रवालवृत्त प्राप्त होते हैं—अन्तश्चक्रवाल वृत्त और बहिश्चक्रवाल वृत्त। दोनों अवस्थाओंमें दो समकेन्द्रक वृत्तोंके बीचमें जो क्षेत्र घिरा हुआ है, उसका क्षेत्रफल निकालना है। महावीरने इसके निकालनेकी स्थूल और सूक्ष्म—दोनों प्रकारकी गणनायें दी हैं



चित्र ५ (क)
अन्तश्चक्रवालवृत्त



चित्र ५ (ख)
बहिश्चक्रवालवृत्त

निर्गमसहितो व्यासस्त्रिगुणो निर्गमगुणो बहिर्गणितम् ।

रहिताधिगमव्यासादन्त्यन्तरचक्रवालवृत्तस्य ॥ (ग० सा० स०, ७।२८)

भीतरके वृत्तके व्यासमें निर्गमकी चौड़ाई (breadth of annular space) को जोड़ दो और इसे तीनसे गुणा कर दो, तो बहिश्चक्रवालवृत्तका क्षेत्रफल निकल आवेगा। इसी प्रकार, वृत्तके व्यासमेंसे अधिगमकी चौड़ाईको घटा दो और फिर इसे ३ से गुणा करके अधिगम चौड़ाईसे गुणा करो तो अन्तश्चक्रवालवृत्तका क्षेत्रफल निकल आवेगा।

मान लो कि दिये वृत्तका व्यास d है और इसके बाहर खींचे वृत्तका निर्गम a है तो बहिश्चक्रवाल-वृत्तका क्षेत्र

$$= (d + a) \times 3 \times a$$

इसी d व्यासके वृत्तके भीतर अक्षियन a हो, तो अन्तचक्रवाल-वृत्तका क्षेत्र
 $= (d - a) \times 3 \times a$

महावीरने दोनोंका एक उदाहरण दिया है

व्यासोऽष्टादशहस्ता, पुनर्बाहिर्निर्गतास्वयस्तत्र ।

व्यासोऽष्टादशहस्ताश्चान्तः पुनरक्षिणसत्स्वय किं त्वात् ॥ (ग० सा० सं०, ७२९)

यहाँ $d = 18$ और $a = 3$

बाहि चक्रवाल-वृत्तका क्षेत्र $= (18 + 3) \times 3 \times 3$

$= 189$ वर्गहस्त

अन्त चक्रवाल-वृत्तका क्षेत्र $= (18 - 3) \times 3 \times 3$

$= 135$ वर्गहस्त

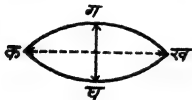
स्मरण रखना चाहिये कि इन सब उदाहरणोंमें पाई (π) का मान स्थूलतया ३ माना गया है। इसे $\sqrt{10}$ या ३,१४१६ (आर्यभट्टका) मान लेनेपर प्रश्नोंके उत्तर कुछ निम्न होंगे।

महावीरने गणितसार-संग्रहके सप्तम अध्यायमें अन्य आकृतियोंके क्षेत्रों और परिजोके निकालनेके लिये भी नियम दिये हैं जो गणितज्ञोंके विनोद कामके हैं। ये आकृतियाँ निम्न हैं

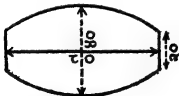
यत्तमुरजपणवशाकामुषसम्बानप्रतिष्ठिताना तु ।

मुसमध्यसमासार्ध त्वायामगुण फले भवति ॥ (ग० सा० सं०, ३१३२)

यव, मुरज (मूदङ्ग), पणव, वज । इनके लिये सामान्य नियम यह है मुस पर चौड़ाई $= a$, मध्यमें चौड़ाई $= b$, पूरी लम्बाई (आयाम) $= c$, तो क्षेत्रफल $= \frac{1}{2} (a + b) \times c$



चित्र ६ यव



चित्र ७. मूदग या मुरज

यवसम्बानक्षेत्रस्यायामोजीतिरस्य विष्कम्भ ।

मध्यवचत्वारिंशत्फल भवेत् किं समाचक्षत ॥

(ग० सा० सं०, ७१३३)

मान लो यव (जी के आकारका क्षेत्र) की लम्बाई ८० है, बीचमें चौड़ाई ४० है, दोनों मोको या शीशों पर चौड़ाई शून्य है। अतः क्षेत्रफल $= \frac{1}{2} (0 + 40 \times 80) \times 80 = 1600$ वर्गहस्त ।

आयामोजीतिरय दण्डामुसस्य विंशतिमध्ये ।

वत्पारिंशत्क्षेत्रे मूदगसम्बानके बृहि ॥

(ग० सा० सं०, ७१३४)

मूदगके आकारके क्षेत्रकी लम्बाई ८० दण्ड है, किनारों पर मुस २० दण्डका है और बीचमें मान ४० दण्डका है। फलतः

क्षेत्रफल $= \frac{1}{2} (a + b) \times c$

$a = 20$; $b = 40$, $c = 80$

क्षेत्रफल $= \frac{1}{2} (20 + 40) \times 80$

$= 2400$ वर्गदण्ड

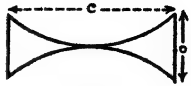
इसी प्रकार हम एक उदाहरण बख्श लेंगे ।

बख्श बीचोंबीचमें शून्य मोटाईका है, मुलकी चौड़ाई = a और आयाम = c है, अतः निम्न उदाहरणमें

बख्शःकृतेस्तथास्य क्षेत्रस्य षडग्रनवतिरप्याय ।

मध्येसूचिर्मुखयोः स्तयोदशस्थससयुता दण्डा ॥

(ग० सा० स०, ७२६)



चित्र ८. बख्श

यहाँ $c = 96$ दण्ड, मुल पर का मान = $a = 13\frac{1}{3}$ दण्ड, $b = 0$

$$\text{क्षेत्रफल} = \frac{1}{2} (4\frac{1}{3} + 0) \times 96$$

$$= 640 \text{ वर्गदण्ड}$$

महावीरने अपने ग्रन्थ गणितसार-संग्रहके अध्यायमें इसी प्रकारकी अनेक उपपत्तियोंका विवरण दिया है । बुत्तों, त्रिभुजों और चतुर्भुजोंके इतने विस्तार दिये हैं जिनका उल्लेख करना यहाँ सम्भव नहीं है । प्राचीन गणितसे सम्बन्ध रखनेवाले इतिहासमें महावीरका नाम अमर है और कोई भी इतिहासकार इस गणितज्ञकी उपेक्षा नहीं कर सकता है । आर्यभटीय, बख्शाली हस्तलिपि, पाटीगणित (श्रीचरकी) और ब्रह्मस्फुटसिद्धान्तके समान गणितसार-संग्रह अमर ग्रन्थ है, जिससे प्रत्येक भारतीय गणितप्रेमीको परिचित होना चाहिये ।



THE CONCEPT OF MATTER IN EARLY BUDDHISM

Prof. Angraj Chaudhary

Nav Nalanda Mahavihar, Nalanda

In early Buddhism, analysis of matter has been made with an express ethical purpose in view. Buddhist Ethics lays emphasis on getting rid of *taṇhā* which is at the root of our repeated existence and sufferings of all kinds, physical, mental and cosmic. *Taṇhā* is caused by our desire for the various objects of the world. We are attached to the various forms of *rūpa* (matter) and our passionate attachment to them gives rise to *taṇhā*. The irony is that no amount of the enjoyment of the worldly objects can quench our thirst for them. The more we have of them, the more we still desire of them. *Taṇhā*, as a matter of fact, is an ever going dynamo, the more it is constantly fed on by objects of *taṇhā* the more it produces ever increasing *taṇhā*.

Lord Buddha, unlike other theoretical Philosophers, was a practical Philosopher and the *dharma* preached by him contains practical doctrine. Lord Buddha's greatest purpose was to get rid of suffering which are heir to. Suffering, as we have seen, is caused by our attachment to *rūpa* i. e. by our *chandarāga* for it. But we are hardly aware that the *rūpa*, we attach ourselves to, is in a constant state of flux. Though it looks permanent and unchanging, it is merely appearance. The reality is far otherwise. Therefore attachment to *rūpa* would inevitably lead to unrest and sorrow. In the *Samyutta Nikāya* Buddha advises us to give up all kinds of desire and passion in respect of *rūpa*.

Yo, Bhikkave, rupasmim chandarāgo tam pajahatha.¹

Rūpa (matter) is not a *samyojana* (fetter) in itself, but it is *Samyojaniya* i. e. it creates fetters. So long as we have avid greed and passion in our mind for the various objects of the world, we will always be bound by fetters created by them. Therefore if we want to put an end to suffering, we must destroy the various warps and woofs of our passion for the objects of the world. *Rūpa* is productive of fetters that bind the living being to *Samsārika* existence. *Rūpam samyojanīyo dhammo*.²

It is chiefly and perhaps solely in this context that the Buddhists have made an analysis of matter. Because *rūpa* is *samyojaniya*, so its true nature must be comprehended. Our ignorance of its true nature will make us crave for it, remain attached to it and as a consequence our spiritual progress will be impeded.

There are a number of passages in the Pali canon which describe this aspect of *rūpa*. It is a source of dangers that arise from attachment to it. How do we

get attached to it? Because we are ignorant of its real nature *Ajānaṃ apassanā sārājjaṭi*.³ In the *Samyutta Nikāya* Lord Buddha says - *Rūpaṃ, Bhikkhave, anabhiyānaṃ, apariyānaṃ abhabbo dukkhakkhayaṃ*.⁴

Rūpa (matter) is not permanent. Its origination and dissolution are manifested. In the *Samyutta Nikāya*⁵ its true nature is described. It is *Patīccasamuppanna, samkhāta, aññatā bhāvi, khayadhammā, veyadhamma* and also it is *nirodha dhamma*.

In the profoundly religious context, it has been described as *māra, roga gaṇḍa, salla ogha* and *āditṭa*. *Suññam, tuccha, ritta* and *asāra* form another set of characteristics describing *rūpa*. It has been compared to *Phenapīṇḍa* (bubble) to bring out its impermanent nature.

Analysis of matter by the Early Buddhists has been done in the above mentioned way so that no one may feel like being attached to *Rūpa* which is short-lived like froth.

The early Buddhists do not so much describe the metaphysical concept of *rūpa* as they describe its that aspect which causes our worldly existence. Human personality is made up of *nāma* (Consciousness) and *rūpa* (matter). The Early Buddhists have described both of them from a pragmatic point of view which is to end our suffering.

The Buddhists like the Vedantins do not regard this external world as non-existent. Nor like the other idealists, do they show that the world is mind-made or a projection of subjective thought as held by Berkeley. Throughout the Pali texts it is maintained that matter or *rūpa* does exist independent of one's mind.

This is the position taken by the early Buddhists. They start from the obvious. According to them when an individual comes into being in this world, he comes in contact with this external world which acts on him and to which he reacts. Thus, attachment to those objects of the world which are pleasing to him and repugnance for the objects which do not do so arise in him. As a consequence, he gets inextricably bound by his passions and desires.

The immediate problem before the Early Buddhists was how to annihilate passions and desires. It was, therefore, very necessary for them to understand the real nature of *rūpa* which acts on human beings and causes interminable grief.

According to Buddhist Philosophy, human personality is composed of five *Khandas* in their dynamic relationship with one another. They are *rūpa, vedanā, saññā, samkhāra*, and *viññāṇa*. The last four are mind and the first one is matter. How the two entirely opposite elements are related has been graphically described by Buddhaghosa. He gives the illustration of a lame man going on the Path on the shoulders of a blind man. None of them can do without the help of other. Both depend on each other.

Such a human personality naturally reacts to the external world with the six sense organs he is endowed with. The dynamic contact between the sense

organs and their objects gives rise to myriads of complex sensations which cause fetters that bind an individual to the wheel of existence unmistakably characterised by suffering.

The summum bonum, according to Buddhist Philosophy, is *nibbāna* which means the extinction of all passions and desires. It has been time and again pointed out that whatever is in a state of constant flux can hardly afford any lasting happiness. *Rūpa* has been defined in the following words

Ruppattī kho, Bhikkhave, tasmā rūpam ti vuccati
kena ruppattī² sīten pi ruppattī, unhen pi ruppattī,
jīgaechāya pi ruppattī, dāṇsa makasa vātāta pa sīrinsapa
samphassena pi ruppattī¹

T W Rhys Davids explains the most important word *ruppattī* in this passage as "to be vexed, oppressed, hurt, molested" According to the *Vibhanga Atthakathā*, it is *kuppattī*, *piiyattī* and *bhiyyattī*. Although *ruppattī* refers to a psychological disturbance, it also refers to the physical change that an object undergoes. The whole purpose is to show the changeable and transmutable nature of *rūpa*. There is nothing like the metaphysical entity called matter. But any given material is analysable into *rūpadhammas*, which have been regarded as the ultimate reducible factors that make up the physical world. A *rūpa dhamma* does not have any independent existence. It always exists inseparably with a set of other *dhammas*. It is for this reason that the *mahābhūtas* are called *sahajāta*.

According to Buddhist Philosophy, there are twenty eight types of *rūpas*, four of them are primary and the rest twenty four are secondary.

Pathavī, *āpo*, *tejo* and *vāyo* are primary elements and they are called *mahābhūtas*. *Pathavī dhātu* is characterised by *kakkhalatā* and *kharigatā*. One may say that *kakkhalatā* is itself *Pathavī*. So is the case with *āpo dhātu* which is defined as *rūpassa bandhanattā* i. e. viscosity and cohesion that bind the matter together. There are two other characteristics of water, *paggharana* i. e. flowing and *nissandabhāva* i. e. state of streaming.

In the *Nikāyas*, the *mahābhūtas* are defined in simple and general terms and they are illustrated with reference to the constituents of body. Hair of the head and body, nails, teeth, flesh and skin etc. are examples of *pathavī dhātu*, because they are hard and rigid. Blood, bile, cough and phlegm are examples of *āpodhātu*. Heat in the body is an example of *Tejo dhātu* and inhalings and exhalings and other kinds of winds are examples of *vāyo dhātu* which is airy.

Such definitions of the *mahābhūtas* may be called popular. It is only in the *Abhidhamma* that abstract and detailed definitions of these *mahābhūtas* are given. According to the *Nikāyas* what is *kakkhala* is *pathavī*, whereas according to the *Abhidhammika* definition *kakkhalatā* itself is *pathavī*. Not only *kakkhalatā* but *kharatva* and *gurutva* also are said to be *pathavī*. It is also defined as that which spreads up,

paṭṭharattī paṭṭhavi. Buddhaghosa says that *paṭṭhavī dhātu* acts as a foundation in so far as the other three elements are established on it

Āpo dhātu is *rūpassa handhanattā* i. e. it is that which binds the *rūpa kalāpas* together. It is represented by the fact of *sneha* or viscosity. How are the particles of iron or for that matter the particles of stone closely bound together? It is the function of *āpo dhātu* to bind all the particles together. Two other characteristics of *āpo dhātu* are flowing and streaming. These account for the fact that *vāyo dhātu* and *tejo dhātu* also have *āpo dhātu* in them, because they spread and flow. According to the Vaiśeṣika philosophy, *āpo* has two characteristics: i. e. Liquidity and viscosity, *Āpo dravaḥ smigdhah* but unlike the Vaiśeṣikas, the Buddhists do not recognize the dichotomy between substance and quality.

Tejo dhātu means the phenomenon of heat or *unhattā*. The Buddhists, unlike the upholders of Vaiśeṣika philosophy, believe that *uruga* and *śīta* really come under *tejo dhātu*. It is true that cold or *śīta* is known by the sense of touch, it is really *tejo dhātu* because cold is really relative absence of heat. This is indeed an ingenious explanation given by the Theravādins.

The Dhammasaṅgani defines *vāyo dhātu* in terms of *thambhitatta* (inflation) and *chambhitatta* (mobility). As distinct from the rest three of *mahābhūtas*, it represents the dynamic aspect.

Thus seen, the *mahābhūtas* are not qualities and attributes of the *bhūta rūpa* i. e. they are qualities not inhering in any substance. In other words the qualities themselves constitute the *mahā bhūtas*.

One of the fundamental features of the *mahābhūtas* is that none of them can exist in isolation. In fact no *mahābhūta* (Primary element) can exist independently of the other three *mahābhūtas*. They are, therefore, called *sahajāta* and *sahabhū*. On further analysis it becomes clear that the *upapatti* (origination), *thiti* (existence) and *bhanga* (dissolution) of one always synchronize with those of the others. The *mahā bhūtas* cannot be separated from one another. In short, they rise together, exist together and are destroyed together. They are, therefore, called *abbhinbhoga rūpa*. It means that every instance of matter contains all the four primary elements. Thus all material aggregates are tetrabhaotic. Although the Vedānta philosophy believes in monobhaotic substance, it holds that in each *mahābhūta* there are five *sūkṣma* (subtle) *bhūtas* present.

As against the *sāmkhya* system of philosophy where *mahābhūtas* are not ultimate constituents of matter (they are believed to evolve immediately from the *tanmātrās* and ultimately from the *prākṛti* which is the uncaused first cause of the world of non-self), the Early Buddhists assign them a comparatively primary position.

Vedānta philosophy, as we have seen holds that *mahābhūtas* are gross which come into being from the *sūkṣma bhūtas*. According to Jain philosophy, not the

four elements but the paramāṇus are the constituents of *puṇḍra*. So according to them paramāṇu is given a comparatively primary position. The Nyāya-Vaiśeṣika system of philosophy has postulated four kinds of atoms corresponding to earth, water, air and fire.

Besides the above explained four primary elements (*mahābhūtas*) there are twenty four secondary rūpas. They are called *upādā rūpas* in so far as they depend on the *mahābhūtas*. Five sense organs, four objects of the senses, two faculties of sex, one faculty of life, *āhāra*, *hādāya vatthu* (the physical basis of mental activity), the two modes of self expression (*kāyaviśṭāp* and *vāc viśṭāp*), three characteristics like *lahutā*; *mudutā* and *kammaṇātā*, four phases of matter like *upacaya*, *santati*, *jaratā* and *aniccatā* and the element of space are the twenty four *upādā rūpas*.

The first five sense organs viz, *cakkhu*, *sota*, *ghāṇa*, *jivha* and *kāya* are respectively the organs of sight hearing, smell, taste and touch. In the Abhidhamma they have been described as *pasāda* which means clearness and brightness. These sense organs are not only receptive, but they also gratify our sensual pleasures. They react as well as gratify. They are very subtle and delicate and they can be known by no other sense organ than by mind which is the subtlest of all. They are composed of subtler matter and their corresponding objects are made of gross ones.

According to the early Buddhists, the relationship between the sense organs and their corresponding objects is that between the subtle and the gross. The Sāṃkhya philosophy holds more or less the same view. According to it, the development of matter takes place along two different lines. Where there is predominance of *sattva* that evolves into sense organs and where there is predominance of *taṃas* or dead matter that becomes sense objects. But there is a basic difference. As Prof. Stcherbatsky has pointed out the two groups of matter are not conceived as modification of an eternal substance by the Buddhists.

It has been held by most of the systems of Indian thought that the sense organs are something which are very fine and very subtle. The Jains speak of two kinds of *indriyas* viz, *dravya indriyas* (the physical sense organs) and *bhāvendriyas*—their psychical correlates. The Mīmāṃsakas mention that "the sense organs consist in the faculty of potency abiding in their sockets." According to the Vedānta system of philosophy, different sense organs consist of *sattvic* parts of light, ether, earth, water and air.

From all this, it is clear that sense organs as they are subtle, transparent and translucent, develop sensitivity to external world of objects as a looking glass does to all objects.

The sense objects have been enumerated as four viz, *rūpa* (the visible), *śabda* (sound), *gandha* (smell) and *rasa* (taste). Although there is another sense object called the *phoṭṭabba* (the tangible), it has not been enumerated here because it

consists of three of the four primary elements, water being excluded. The *rūpāyatana* (the sphere of the visible) includes colour like blue, yellow, red, etc. and figures like circular, oval, square, hexagonal etc. The *śabdāyatana* (the sphere of the audible) includes different kinds of sounds of drum, of tabors, of conch shells etc. The *gandhāyatana* (the sphere of the odorous) includes all kinds of odour *sugandha* and *durgandha* and the *rasāyatana* (the sphere of the savoury) includes tastes like bitter, pungent, saline and acrid etc.

It is interesting to note here that the earlier Buddhists have discussed the problem as to how does the sound travel. Does it require a medium to travel? The answer is in the affirmative.

The two faculties of sex which are responsible for distinguishing the male and the female also come under *upāda rūpa* (secondary matter). According to the Dhammasangani, the *purisindriya* (faculty of masculinity) is responsible for the physical appearance, mark, traits and department that are peculiar to a male. Similarly the *stithindriya* (faculty of femininity) gives rise to the marks and traits of a female

Jīvitindriya (the faculty of life) is also a kind of *upāda rūpa*. Its function is to stabilize and sustain the *kammāsamuffhana rūpa* i. e. matter that rises as a result of *kamma*. There is *Jīvitindriya* in a piece of paper so long as it is not friable. The moment it becomes so, it has lost the faculty of life. *Kaballhara āhara* is also a form of secondary rūpa. Although it literally means gross food taken in morsels, its Abhidhammika meaning is that aspect of matter which is nutritive i. e. which helps one in growth.

Hadaya vatthu, not recognized as a form of *rūpa* even in the Dhammasangani but mentioned in the *Paffhava*, is a post canonical development. It is called the heart basis which is the physical basis of *mano dhātu* (mind) and *mano viññāna dhātu* (mind consciousness).

The two modes of self expression (*viññāta rūpa*) *kāyaviññāta* (bodily expression) and *vacivīññāta* (vocal expression) are also *upāda rūpas*. Because they make the thoughts known or they help in communicating thoughts, they are called *viññāta*. *Kāyaviññāta* is not identical with bodily expression but it refers to the bodily tension that rises in response to a thought moral (*kusala*), immoral (*akusala*) or indeterminate (*avyākata*). In the Dhammasangani, it has been defined as the state of bodily tension or excitement (*kāyassa thambhanā santhambhanā samthambhitattam*). *Vacivīññāta* means expression or communication through voice of speech or articulate sound. It rises like *Kāyaviññāta* in response to a *kusala*, *akusala* or *avyākata* thought.

The three characteristics of matter viz., *lahutā* (lightness), *mudutā* (softness) and *kammaññatā* (pliability) are qualities of matter in general. This triad of *lahutā*, *mudutā*, and *kammaññatā* represents the healthy and efficient position of a being.

There are also phases of matter which are four in number viz., *rūpassa upacaya* (growth of matter), *rūpassa santati* (continuity of matter), *rūpassa jarañā* (decay of matter) and *rūpassa aniccata* (impermanence of matter). Obviously these four phases indicate growth of matter, its continuity, its decaying state and its complete annihilation.

These phases of matter clearly point out that there is no justification for our being attached to any object for true happiness. They rise only in order to be annihilated. When they are in a constant state of flux, how can they give true happiness?

The last item of *upāda rūpa* is *ākāsa* (element of space). It is *ākāsa dhātu* which gives room to all material things for movement. It is regarded as a bounded space.

Thus, it is clear that the early Buddhists have defined matter more from the ethical point of view than from the metaphysical point of view. In spite of this bias, however, the metaphysical point of view is also not blurred and indistinct.

References

- 1 Sanyutta Nikaya, 2, PP. 375
2. Ibid, 2, PP. 262
- 3 Ibid, 3, PP. 389
4. Ibid, 2, PP. 262
- 5 Ibid, 2, PP. 261

केवसार

प्रारंभिक बौद्ध दर्शन में पदार्थ की धारणा

प्रो० धर्मराज चौधरी, लखनालन्दा महाविहार

महात्मा बुद्ध एक व्यावहारिक दार्शनिक थे। उन्होंने धर्म के महान् उद्देश्यों में तृष्णाजनित दुःख से छुटकारा पाने की बात कही। यह तृष्णा विभिन्न सांसारिक पदार्थों के प्रति ममत्व के कारण होती है। ये पदार्थ संयोजन नहीं, अपितु संयोजनीय हैं। इन संयोजनीयों से ममत्व हटाने के लिये ही बुद्ध ने उनकी मूल प्रकृति का विवरण दिया है।

बुद्ध धर्म में पदार्थों को 'रूप' शब्द से अभिहित किया जाता है। संयुक्तनिकाय में रूप को प्रतीत्य समुत्पन्न, संस्कार, अनित्य, व्यय-क्षय-धर्मी और निरोध धर्मात्मक बताया गया है। इसे मार, रोग, असार, शून्य आदि नामों से भी कहा जाता है। इसकी प्रकृति बुलबुले (फेनपिड) के समान अनित्य होती है। रूप की अनित्यता का यह वर्णन उससे ममत्वभाव उत्पन्न न होने देने के लिये ही किया गया है।

बुद्ध न तो वेदान्तिनों के समान जगत् को असत् मानते हैं और न ही वे इसे मानसिक प्रक्रिया मानते हैं। वे इसका स्वतंत्र अस्तित्व मानते हैं। इस जगत् में मन और पदार्थ अर्थात् और लगने के समान

परस्पर संबद्ध हैं। इस संबंध को संपन्न करने में इन्द्रियाँ भी सहायक होती हैं। बीड़ वर्णन में चार प्राथमिक और चौबीस द्वितीयक रूप (पदार्थ) माने गये हैं। पृथ्वी, जल, तेज और वायु—ये चार प्राथमिक रूप-महाभूत हैं। पृथ्वी में कणकलता (कठोरता) और क्षरिता (गुह्यत्व) होती है, जल में विस्फासिता, संसक्ति और प्रवाहशीलता होती है। अग्नि तेजोरूप है और पतितोष्ण आसोष्णवास वायुरूप है। पृथ्वी पर अन्य तीन रूप स्थित रहते हैं। विभिन्न वातुरूपों को बाँधने वाला जलवातु है। तेजोरूप और वायुरूप में भी जलवातु के प्रवाह एवं प्रसरण के गुण पाये पाये जाते हैं। ये सभी वातुओं अपने गुणों से अभिन्न रहती हैं। ये सभी मूलभूत रूप सहजात होते हैं और विलीनित रूप में नहीं रहते। इन्हें 'अविनिर्भोग रूप' कहते हैं। इस प्रकार जगत के सभी पदार्थ चतुर्गुणभूतमय होते हैं। ये महाभूत ही पदार्थ के मूल-भूत तत्व या घटक हैं। स्वाय-व्येष्टिक पद्धति भी ससार की व्याख्या में इन्हीं चार तत्वों को मौलिक मानती है जबकि जैनवर्णन केवल एक समान परमाणुओं को ही मौलिक मानती है। वेदान्तियों के समान, बीड़ों के ये महा-भूत सूक्ष्मभूतों से निर्मित नहीं होते।

इन चार मौलिक महाभूतों से चौबीस द्वितीयक रूप उत्पन्न होते हैं। इन्हें उत्पाद रूप भी कहते हैं। इनमें पाँच इन्द्रिया, चार विषय, दो लिंग, जीवन, आहार, हृदयवस्तु (मन), शरीर, बचन, हल्कापन, कोमलता, नम्यता, उपचय, सन्तति क्षय, अनित्यता तथा आकाश समाहित हैं। पाँच इन्द्रिया शरीर के सूक्ष्म एवं सवेदनशील घटक हैं। रूप (वर्ण और आकृति), शब्द, गंध और रस—ये चार विषय हैं। पुंस्व और स्त्री—ये दो लिंग हैं जो जीवों में दो प्रकार के अभिलक्षण उत्पन्न करते हैं। जीवितेन्द्रिय कर्म-समुत्थान का चालक है। आहार विकास-साधन है। हृदयवस्तु मन की स्रोतक है। शरीर और बचन अभिव्यक्ति के माध्यम हैं। अन्य सात रूप पदार्थ के विभिन्न गुणों तथा प्रावस्थानों को निरूपित करते हैं। आकाश सभी रूपों को अवगाहन देता है। बीड़ इसे सीमित आकाश मानते हैं। इन चौबीस रूपों में केवल हृदयवस्तु ही ऐसा रूप है जो परवर्ती समाहरण है।

इन सभी रूपों के विवरण से स्पष्ट होता है कि इनमें कोई ऐसा विशेष गुण नहीं है जिससे इनके प्रति समत्वभाव बड़े। अतः समतामात्रमूलक तुष्णा के निरोध से जीवन को कल्याणकारी बनाना चाहिये।



METALS AND ALLOYS DURING THAKKUR PHERU'S PERIOD, 1290-1318 A. D.

N. L. Jain

Chemistry Deptt., Girl's College, Rewa, M. P.

Many authors¹ have attempted about the history of chemical knowledge in India in the past. Mention has been made therein of Charaka, Sushruta, Nagarjuna, Vrinda, Bhikshu Govind, Somdev, Bagbhata and others for their contributions in this field. However, Ugradityacharya of eighth century and Thakkur Pheru of fourteenth century do not find any mention, though they have given account of existing chemical knowledge including that of chemistry of mercury in their books Kalyan Karaka and Dravya Pariksha respectively. An account of chemistry in the first has already been reported and the chemical contents of Thakkur Pheru's book are reported here. It is found that during the beginning of 14th century, purification of metals, preparation of coins and many other chemical compounds find mention in his book. Many of the processes described therein are the same as those practised today.

Thakkur Pheru and his books

According to the references given by Pheru himself in his books, he was the son of Chanda of ghaghria gotra of Shrimal family living in Kannana near Mahendragarh of today. Though his date of birth is not given, but it is said that he composed eight books during 1290-1318 AD in the days of Sultan Alauddin and Qutubuddin. He worked as minister of Treasuries in Delhi in this period and obtained chemical knowledge about the processes and materials used in coin making. He has mentioned himself to be Jain and accompanied Jin Chandra Suri in 1318 for sacred journeys details of which are not known. Assuming that he must have been about 25 when he joined services in Delhi, and that he must have lived about ten years in munisangha, his life tenure could be safely taken to be between 1265-1330 AD. He seem to be a highly religious and scholarly man as before joining the services, he lived with a Jain scholar Rajshekhar at Kannana. This is also clear from the fact that his first book is related with the main Acharyas of Khartargachha after Mahavira. This is written in Apabhramsha language in Chaupai form composed in 1290 AD. He has composed seven more books but they are in Prakrit. Out of them only six are available and their subject is concerned with the useful or worldly knowledge like mathematics, architecture, examination of gems and diamonds, metals and materials, astronomy and geology. Their details are given in Table I.

Table 1. Books of Thakker Pheru

S. No.	Name of the book	composing year	subject	form
1.	Yugapradhāna Chatuspadī	1290	Khartar Ācāryas	Chaupai and Chhappaya
2.	Ganita Sāra	—	Mathematics	311 gāthās
3.	Vāstu sāra	1315	Architecture	—
4.	Jyotiṣa Sāra	1315	Astronomy	242 gāthās
5.	Ratnaparikṣā	1315	Gem examination	132 gāthās
6.	Dravya Parikṣā	1318	metals and coins	149 gāthās
7.	Dhātūtpattiḥ	1318	preparation & properties of metals and compounds	57 gāthās
8.	Bhūgarbha Prakāśa*	—	geology	—

* not available

A compendium of first seven books has been found containing sixty pages and handcopied during 1346-47 i.e. 20 years after they were written. This was accidentally found in a Jain Gyanbhandar in Calcutta in 1946. MD Desai has referred these books in his History of Jain Literature in Gujarat. Muni Kantisager and BL Natha have also reported about these books in Viśavāṇī (1960) and Viśāla Bhārata (1961). This was published in original in 1961 by Rajasthan Oriental Academy, Jodhpur. But it seems it did not attract attention. Out of these seven books, books numbering 5, 6 and 7 are of interest to chemists. These were written by T. Pheru for the benefit of his brother and Hempal. They have now been separately published with translation. Nahta Bros. Calcutta published book number 4 in 1963 while books no 6-7 have recently been published by Vaiśālī Research Institute in 1976 in a single volume. This paper deals with book nos 6 and 7 only.

Chemical Processes in Dravyaparikṣā

This book consists of 149 gāthas and describes production and purification of coinage metals and composition of various coins used during 13-14th, century AD in India. This has a large number of technical words used in those days in these chemical operations. These terms need proper clarification for their evaluation. Some meanings, however, may be assigned to them with reference to the processes involved. Dhavadia, Kemmans powder, Chasni, Gahi, Ris etc are such terms. Even this book gives Dhatu a meaning of current use while the metal itself has been called "mahādhatu".

Extraction of silver.—Silver occurs in soils. It is extracted with the help of ashes obtained by burning bones, trees and dried cowdung. The ashes are mixed with the silver ore and heated under a blowpipe flame on Dhavadia coals.

The impure product is then cupelled for further purification. This method is the same as described in Nāgarjuna's Rasratnākara of 700 AD. This is also equivalent to the mixed amalgamation and cupellation processes of today.

It is also mentioned that lead is desilverised by liquation and crystallization. The lead thus obtained will contain about 2% Ag which, we know, cannot be removed due to the formation of eutectic mixture. However, silver so obtained has been termed as pure (Bis Biswa) useful for coin making. The impure silver is also purified with the help of lead used in various proportions. On heating this in crucibles, or cupels, pure silver is obtained and impurities are either absorbed by the material of the crucible or volatilised. The pure silver could be converted into rods, ingots or foils. Different qualities of silver could be prepared and named by mixing it with a mixture of copper and brass in various proportions. The material absorbed by the crucible could be desilverised, if any, by mixing it with borax, sajjī and fusing it strongly.

(b) *Extraction of gold* —Gold is normally found in sands of the rivers and mountains or mines. The ore is mixed with a mixture of white chalk (calcium carbonate), salt (sodium chloride) and kallar (sajji mitti mixture of sodium carbonate and sulfate) and heated strongly 3-21 times to get pure gold. There is always loss of weight in the original ore by this treatment. The gold ore may also be treated with the above mixture and kammans powder (containing perhaps lead, copper and tin) to obtain gold containing a small amount of copper in it. Like silver, the quality of gold could be determined by the amount of gold contained in it, the nongold material being a mixture of silver, copper and brass in various proportions. In a formula, he gives that a fused mixture of 23 parts of copper with 77 parts of gold serves a good material to prepare various qualities of gold. The method of calculating the cost of a particular quality of gold has also been presented in the book. The gold extracted today is also based on the same basic principles but with a better quantitative accuracy.

(c) *Extraction of copper* —The copper ore obtained from mines is ground and mixed with cowdung and dried. It is then heated strongly in a furnace with strong blasts until the slag forms. After the removal of slag, the copper so obtained is again heated by blasting to get it purified. The pure copper is then converted into either sheets or ingots.

According to the current practices, the ore is mixed with coke rather than cowdung which serves to produce carbon particles or carbon monoxide while burning to supply necessary reducing agents. However, no flux seems to have been added in the olden times.

(d) *Extraction of lead* —The lead ore is ground and mixed with iron in the ratio of 2:3 and heated strongly in crucibles and furnaces. The iron might have served the purpose of removing sulfur from the sulfurous ores and reducing

the oxidised ores. It has also been pointed out that the slag from any extraction has half the value of the metal.

(e) *Extraction of mercury* —The mercury ore is kept in a closed furnace and covered with dried cowdung cakes. On heating the furnaces with slow blasts, mercury comes out as sublimate and collected on the top of the furnace.

2. Preparation of some common alloys

(a) *Brass* —It is prepared by fusing one part of copper with a fusion mixture containing four parts of Dhavadia and two parts of jaggery (here dhavadia must contain zinc compounds which are reduced to zinc metal by the reducing property of the jaggery) in a furnace. The brass so obtained is ideal brass. Other qualities of brasses may also be obtained by increasing the quantity of copper during fusion. It is now known that brass is a mixture of copper and zinc in varying proportions and a variety of brasses are possible.

(b) *Brøize* —The bronze is a mixture of copper and tin in various proportions. In Pheru's days, it was made by boiling one part of tin obtained from the treatment of solder metal with four parts of copper.

(c) *Solder* —It seems that this alloy was prepared directly from some ore, heating it with kōmman powder. The process gave a hot flowing liquid metal called Cambia which was used for making bronze as above.

3 Preparation of some Compounds

(a) *Hingul* —This is called cinabar today. It is prepared by heating sulfur and mercury in the ratio of 1:4. On current knowledge, the ratio should be 32:200. There is mention of preparing the compound by heating the powder of realgar and orpiment together for three days continuously. It seems these compounds arsenic must be containing mercury in some form which forms hingul after complete elimination of arsenic during long heating.

(b) *Sindūra or red lead* —This is prepared in two stages. In the first stage the lead metal is fused with 5% ashes of bamboos making the metal perchance in soluble form. The mass is then dissolved in water and filtered hot. The filtrate is allowed to settle and after decantation, it is ground and heated strongly in a furnace upto three days when its color changes to deep red. If heated too strongly, it is again converted to lead metal.

4 Some other useful description

Besides the coinage metals and some of their compounds, there are descriptions about the units of weights used for these metals as below

16 yavas = 1 masha = 1 vanni

4 māśās = 1 tanka

3 tãnkas = 1 tola = 11.55 gms

which gives the least unit of yava as equivalent to 0.057 gm.

There is description of various types of coins in use in various parts of the country at that time. This includes their composition and values. Some classes of coins are given in Table 11.

Table 11. Classes of coins in use during 13-14th century as per Pheru

Class	Number of types
1. Coins of silver	11
2. Coins of gold	15
3. Coins of three metals (Cu, Ag, Au)	22
4. Coins of two metals (Cu, Ag)	10
5. Special coins gurjar, chanderi etc.	8
6. Coins of Delhi	48
7. Qutubuddin coins	63

There is description of some other materials which were in use in those times. These include shankh, rudraksha, shaligram, chandan (sandalwood), Kastūri, kumkuma, dhūpa, camphor and aguru. This description includes only the natural source of these materials and their general physical properties.

Conclusion

Though the Dravyaparikṣā and Dhātūtpattiḥ of Pheru is small in size, but it gives sufficient information about the metallurgical practices of his time. This helps us to learn about the chemical knowledge of this period where Chemistry in India was supposed to be passing through an age of recession. It is hoped that reference to this book will be included by the history writers of sciences in India in future.

References

1. Satyaprakāśa Vaijñānika Vikāśa ki Bhāratiya Parampara, Rashtrabhasha Parishad, Patna 1954, (b) Rasayan Vikas ki Bharatiya Parampara, Uttar Pradesh Hindi Akadami, Lucknow, 1960
- 1 (b) Ray, P C History of Hindu Chemistry, Chemical Society, Calcutta, 1902

लेखसार

ठक्कुर फेरू के समय (1290-1318 ई०) में धातुओं और मिश्रधातुओं

एन. एल. जैन, रसायन विभाग, गलर्स कालेज, रोवा म. प्र.

यद्यपि अनेक लेखकों ने भारतीय रसायन के इतिहास में चरक, सुश्रुत आदि के योगदान की चर्चा की है, पर किसी ने भी आठवीं सदी के उद्गादित्याचार्य (कल्याण कारक) और चौदहवीं सदी के ठक्कुर फेरू (द्रव्य परीक्षा) की चर्चा नहीं की है। ठक्कुर फेरू वर्तमान महेश्वरगढ़ (दिल्ली के पास) के रहने वाले थे और उन्होंने 1290-1318 के बीच सात पुस्तकें लिखी हैं। उस समय इन्होंने अलाउद्दीन और कुतुबुद्दीन के कोषागार अधिकारी के रूप में काम किया। इन पुस्तकों की साठ पृष्ठ की एक प्रति जैन ज्ञान भंडार कलकत्ता में 1946 में मिली थी। ये ठक्कुर फेरू ने अपने पुत्र के लिये लिखी थीं। यहाँ केवल द्रव्य परीक्षा की चर्चा की गई है।

द्रव्यपरिक्षा में 149 भाषाएँ हैं जिनमें तत्कालीन धातुओं, मिश्रधातुओं, सिक्कों एवं खनिजों के लक्षण में विवरण मिलता है। यहाँ उस समय प्रयुक्त अनेक पारिभाषिक शब्द भी मिलते हैं। इस पुस्तक में चादी, सोना, तांबा, सीसा तथा पारद धातुओं के निष्कर्षण की विधियाँ दी गई हैं। उनके क्षोषण की विधि भी दी गई है। इसमें पीतल, काँसा तथा राणा बनाने की विधि भी है। इसके अतिरिक्त, हिंगुल और सिन्दूर भी इसमें दिये गये हैं। उस समय बब, मासा, टक और तोला की तौल प्रसिद्ध थी। आज के अनुसार, बब का मान 0.057 ग्राम आता है। इसमें 177 प्रकार के विभिन्न सिक्कों का भी वर्णन है।

POST-VEDĀṄGA PRE-SIDDHĀNTIC INDIAN ASTRONOMY*

(STUDIES IN JAINA ASTRONOMY)

Sajjan Singh Lishk and S. D. Sharma

Department of Physics, Punjab University, Patiala

Abstract

Nothing is obscure about Vedāṅga Jyotiṣa (Vedic astronomy) and Siddhāntic astronomy but the post-Vedāṅga pre-Siddhāntic Indian astronomy has hitherto remained as a forgotten chapter in the history of ancient Indian Astronomy. The paper renders a simple probe into this field. These studies are based on mathematical analysis of astronomical texts as extant in Jaina canonical literature. It highlights the importance of astronomical analysis of Buddhist texts and the Hindu literature like Purāṇas, Smṛtis etc. D. Pingree's views about Mesopotamian origin of ancient Indian astronomy become questionable.

Theory

The history of astronomy owes its origin to a remote antiquity. In the cradle of human civilization, history reveals that man's place in nature has always been relevant to religion¹ and his curiosity for regulating the mode of periodic religious performances must have catered to the need for observation of celestial phenomena.² It is interesting to note that in China, since the Han dynasty, calendrical reforms were considered indispensable in order to keep the political and cosmic orders in tune.³ Carruccio⁴ has rightly remarked that scientific problems in general and mathematical and astronomical problems in particular show their full meanings only when they are considered in their own historical backgrounds respectively. Most of the Western scholars believe that the Hindus borrowed much of their sciences from Greece.⁵ As a matter of fact, the facts and figures from earlier texts of India have as yet remained unexposed to the western windows due to several reasons.⁶ Primarily, as Dange opines that history was used by the English rulers of India to demoralise the rising freedom movement, to build a psychosis in the leadership of the people that compared world history, its age and its achievements, Indian history leads to conclude that this country and its people were historically destined to be always conquered and ruled by foreign invaders.⁷ Secondly, dazed by firearms and dazzled by the enterprise and material advancement of the

* Some results were reported at Summer School on History of Science, Vigyan Bhawan, INSA, New Delhi (Sept. 1974).

foreign intruders, Indians began to look down upon native scholarship and achievements.⁸ Thirdly, we had no Papyrus Priese to prove our age, no Pyramids of Gizah, nor mummies of Akhnaton and Tutankhamen, no towns dug up like Ur and Babylon except the Vedas, Purāṇas and the like to speak for us.⁹ Indian astronomy has lost much more than any other subject by such attempts to dissociate it from its history.

Although much of the ancient Veda, as Plunket opines, still remains a cypher and it can be properly revealed only with the help of modern sciences¹⁰, yet it may be remarked that Vedāṅga Jyotiṣa (Vedic astronomy) has already been commented upon by several scholars¹¹ like Somākara (first edited by A. Weber and again edited by S. Dvivedi), Thibaut, Bārhaspatya, R. Shamastry, B. R. Kulkarni, G. Prasad, A. K. Chakravarty and D. Pingree etc. Also nothing is obscure and unknown about Siddhāntic texts. Some theses¹² like those of M. L. Sharma, D. A. Somayaji and R. Billard etc. are scholarly works of profundity in this field. Still lies a big gap between Vedāṅga Jyotiṣa period (about fourteenth century B. C. and that of Siddhāntic astronomy (third/fourth century A. D.) This gap, commonly known as a dark period¹³ hitherto remained as a forgotten chapter in the history of ancient Indian astronomy. There lies a vast treasure of astronomical knowledge embodied in Jaina Prakrit texts like Sūrya Prajāpti and Jambūdvīpa Prajāpti etc. forming Jaina canon of sacred literature¹⁴ belonging to dark period in the history of ancient Indian astronomy. In his lecture at Oklahoma University, S. D. Sharma had stressed upon the need for research into this field, and it was his first Ph. D. student, S. S. Lishk, who analysed mathematically the astronomical data extant in Jaina canonical literatures in his doctoral thesis¹⁵, which was awarded an outstanding merit by scholars of the calibre of Hidde Hirose (Japan), W. Petri (Germany) and M. L. Sharma (Varanasi, India). The author collected relevant data on certain topics from various texts (in chronological order) and then attempted to analyse to have a perspective view. A pre-conceived chronology has been disregarded unlike Kuglar who was one of the Panbabylonistic school and created a fantastic picture by ascribing everything to Babylon.¹⁶

It is worth-mentioning that the post-vedāṅga pre-Siddhāntic astronomical literature comprises of Jaina canonical texts, Buddhist canonical texts, and Hindu works like Purāṇas, Smṛtis, and the Saṁhitās including Bhadrabāhu Saṁhitā (a Jaina work) etc. We have so far been concentrating our efforts on analysing the Jaina canonical texts and thus our findings elucidate particularly the salient features of pre-Āryabhatian Jaina School of astronomy. Some peculiarities are given as below

1 Units

There had been a great diversity of systems of units of time, length and arc-division at different times in different parts of ancient India. Trigesimal

system (Thirty-fold divisions system) was gradually changed into sexagesimal system of time-units.¹⁷ The length of a yojana was standardized and the relation between three different types of yojanas is explicitly mentioned in Anuyogadvāra Sūtra, a Jaina canonical work.¹⁸ The zodiacal circumference was graduated in time-degrees days of a nakṣatra month (lunar sidereal revolution) and subsequently in time-degrees muhūrtas (one muhūrta = 48 minutes) of a nakṣatra month, 54900 ganana khandas (celestial parts) (numerically equal to 54900 muhūrtas of a five-year cycle), and finally in 360 saura days (a saura day means the time taken by the Sun to traverse $1/360$ the part of zodiacal circle)¹⁹

2 Cosmography

Jainas had been striving for the scientific formulation of the real world around. They had devised the theory of two Suns and two Moons for certain mysterious calculations. The concept of the mount Meru whose dimensions form a consistent picture, implies Jainian trends towards the motions of certain astronomical constants, mainly that of obliquity of ecliptic.²⁰

It is worthy of note that the notion that the Moon is eighty yojanas higher than the Sun, has been quite confusing with the notion of vertical height but it actually depicts Jainian notion of celestial latitude of Moon measured as distance-degrees along the surface of earth.²¹

3 The Science of Sciatherics

Jainas measured time as a function of shadow-lengths and thus they could determine the time of day directly from the table of shadow-lengths versus the corresponding parts of the day elapsed.²² as the practice is still in current among some sects of Buddhist monks in Ceylon etc. Jainas had also employed the use of shadow-lengths for the determination of seasons.²³ They had advanced in measuring shadow-lengths to such an extent that Summer solstice was determined upto thirty muhūrtas of one day.²⁴

4 Kinematics

Solar and lunar motions among their respective mandalas (diurnal paths) imply a motion of declination. But they could not make out the algebraic sense of declination (that is, that it increases on both sides of the equator).²⁵

Besides, the average relative velocity of Venus in heliacal combustion in different parts of lunar zodiac was compared with some conventionally known relative as well as discrete velocities like those of snake, horse, elephant etc. and the corresponding vithis (lanes) of Venus were specified among the stars. The relative north-south directions of vithis (lanes) of Venus also imply their trends towards notion of geocentric latitudinal motion of Venus.²⁶ Such kinematical studies of Venus are parallel to those of planetary ephemerides of Seleucid and Menomides periods,

5. Calendar

The quinquennial cycle of Vedāṅga Jyotiṣa remained in vogue during Jaina astronomical period but with different solstices (winter solstice occurred at Dhanīṣṭhā i. e., β Delphinī and Abhijit i. e., α Lyrae during Vedāṅga Jyotiṣa and Jaina astronomical periods respectively)²⁷ They might have also strived for the reformation of the five-year cycle as they had conceived some other planetary cycles like twelve-year cycle of Jupiter, twenty-eight year cycle of Saturn and later a cycle of sixty Jovian years etc

Besides, it is worth mentioning that the ratio 3/2 of maximum and minimum lengths of the day is frequently used in Vedāṅga Jyotiṣa and Jaina calendar. By applying Bernoulli's theorem to account for the error due to rate of flow of water through the orifice of water clepsydra, it is revealed that the ratio 3/2 between amounts of water to be poured into Clepsydra on maximum and minimum lengths of the day corresponds to the actual time ratio $\sqrt{3}/\sqrt{2}$ between actual maximum and minimum lengths of daylight. This ratio $\sqrt{3}/\sqrt{2}$ belongs to a latitude very near to that of Ujjainī, a renowned seat of ancient Indian culture.²⁸

6. Cycles of Eclipses

Jainian forty-two-eclipse months cycle of lunar eclipses and forty-eight-eclipse years cycle of solar eclipses were based upon observation of periodic repetition of eclipses in five different colours irrespective of any accurate knowledge of true motion of Rāhu (lunar ascending node). These eclipse cycles are completely free from any foreign influences of Chaldean Saros or Metonic cycle.²⁹

7. Lunar Occultations

Jainian concept of direction of lunar conjunction with a nakṣatra implies the notion of position of identifying star (of the nakṣatra) with respect to the region where the Moon moves among the stars. Belt of lunar zodiac was properly specified.³⁰

8. Measurement of Celestial Distances

Celestial angular distances were measured in yojanas (basically, linear measures of length) in terms of corresponding distances projected over the surface of earth. The real determinations of distance degrees fit the actual geometry of the earth.³¹

9. Observation of the Celestial Phenomena

Jaina astronomers had a keen sense of observation. They measured precisely the time as a function of shadow and determined time of the day through shadow-lengths of a gnomon. They observed lunar occultations, determined Summer solstice upto 30 muhūrtas or one day, studied the phenomenon of heliacal combustion of Venus in different parts of the lunar zodiac. The latitude of the Moon was also determined. Shapes (star figures) of nakṣatras (asterisms) and their respective numbers of stars were also observed. The Jainian cycles of eclipses are based on the periodic observation of colours of (parva) Rāhu denoting Jainian

concept of shadow causing eclipse. The categorization of mahāgrahas (great-planets), and tāra-grahas (star-planets), the classification of nakṣatras into kula (category), upakula (sub-category) and kulopakula (sub-sub-category) in relation to their conjunctions with the Moon at different syzygies in a five-year cycle also exhibit their trends towards skilled observation of the celestial phenomena ³²

10 Astronomical Instruments

Besides gnomon, some sort of clepsydra (water-clock) and star-clock such as acronical risings of stars used in the determination of seasons etc. might have also probably been used. Description of construction of a water clepsydra is mentioned in Viṣṇu Purāṇa³³ and Jyotiṣa Karandaka³⁴ (a Jaina non-canonical work)

Here it is worthy of note that in the absence of knowledge of Jaina astronomy (the astronomy as expounded in Jaina canonical texts), a confusing link between Vedāṅga Jyotiṣa and Pāṭāliya Siddhānta due to certain similarities between them³⁵ has often been disillusioning. Our findings in pre-Āryabhatian Jaina School of astronomy have opened up many new vistas of research in this field and thus the task of bridging the gap between Vedāṅga Jyotiṣa and Siddhāntic astronomy has been initiated in its true perspectives. The role of pre-Āryabhatian Jaina School of astronomy in the development of Siddhāntic astronomy has been dealt with in a separate paper ³⁶. Consequently D. Pingree's views about Mesopotamian origin of ancient Indian Mathematical astronomy become questionable.

ACKNOWLEDGEMENT

Thanks are due to Professor L. C. Jain and Professor Priyavrat Sharma for some valuable suggestions. The authors are grateful to Shri Shanti Muniji, Shri Chandan Muniji and Shri Krishnachandracharyaji for encouraging comments and giving some useful books.

References

1. Hocking, W. E. (1944) *Science And The Idea of God* p. 85.
See also Pannekoek, A. (1830) *Astrology and Its Influence upon the Development of Astronomy*. *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, Vol. XXIV, No. 4, pp. 159-176.
2. Brodrick, A. H. (1940). *The Sacrifices of the Son of Heaven*. *The Asiatic Review*, Vol. XXXVI, No. 125, p. 123 (January 1940).
See also our paper 'An Introduction to a Thesis on Jaina Astronomy,' *The Jaina Antiquary*, Vol. 30 No. 2 pp. 9-17.
3. Yabuuti, Kiyosi (1968) *Comparative Aspects of the Introduction of Western Astronomy Into China and Japan Sixteenth to Nineteenth centuries*. *The Chung Chi Journal*, Vol. 7 No. 2, pp. 151-154.
4. Carrusis, E. *Mathematics and Logic in History and Contemporary Thought*. English translation by Isabel Quisly (1964), p. 9.
5. Allen, R. H. (1936) *Star-Names and their Meanings*, pp. Introduction.
6. Jain, L. C. (1975) *Indian Jaina School of Mathematics (A Study of Chinese influences and transmissions)*. *Contribution of Jainism to Indian Culture (A souvenir)* edited by N. L. Jain pp. 206-220.

7. Dange, S. A. (1972) India. 5th ed p 2
8. Saraswathi, T. A. (1969) . Development of Mathematical Ideas in India. IJHS, Vol. 24, Nos. 12, pp 59-78.
9. See ref. 7.
10. See Roy, B B (Year ?) The Universe. p 41 The World Press, Calcutta.
11. See Pingres, D (1973) . Mesopotamian Origin of Ancient Indian Mathematical Astronomy, JHA Vol. 4, pp. 1-12
12. Sharma, M L (1965) Graha Ganita Mimāṃsā (In Sanskrit) Somayaji, D A (1971) Ancient Indian Astronomy. Billiard, R. (1971) L' Astronomie Indienne (In French)
13. Sharma, M L (1974) Development of Indian Astronomy, Proceedings of Summer School on History of Science, INSA, New Delhi
14. Chatterjee, Bina (1974) History of Indian Mathematics Proceedings of Summer School on History of Science, op cit
14. Lishk, S. S and Sharma, S D (1978) Sources of Jaina Astronomy The Jaina Antiquary, Vol 29 No 1-2 pp 19-32
15. Lishk, S. S (Feb 1978) Mathematical Analysis of Post-Vedāṅga Pre-Siddhāntic Data In Jaina Astronomy. Ph D thesis Punjab University, Patiala (Consult University Library)
16. Neugebauer, Otto (1952) The Exact Sciences In Antiquity, p 132
17. Lishk, S S. and Sharma, S D (1977) Time-Units In Ancient Indian Astronomy. Tulsi Pragya, Vol 2 Nos 7-8 pp 100-108
18. Lishk, S S and Sharma, S D (1976) The Evolution of Measures In Jaina Astronomy Tirthankar, Vol 1, Nos 7-12, pp 83-92
See also, Lishk, S S and Sharma, S D Length-Units In Jaina Astronomy. To appear in Jaina Journal
Besides, Anuyogadvāra Sūtra is one of the two Cūlikā Sūtras which may be taken as appendices to the entire Jaina canon (See Mehta, M L (1969) Jaina Culture p 29) For more details see ref No 14
19. Lishk, S S and Sharma, S D , Zodiacal Circumference as Graduated in Jaina Astronomy Paper presented at 4th Annual meeting of the Astronomical Society of India, held at Ootacamund (March, 1978)
To appear in Sambodhi (Journal of L D Institute of Indology, Ahmedabad).
20. Lishk, S S and Sharma, S D. (1978) Notion of obliquity of Ecliptic Implied in the concept of Mount Moru in Jambūdvīpa Prajñāpti, Jain Journal, Vol 12 No 3, pp 79-92
21. Lishk, S. S and Sharma, S D (1976) Latitude of the Moon as determined in Jaina Astronomy Sramana, Vol 27, No 2, pp 28-35 (Journal of P. V Research Institute, Varanasi)
22. Lishk, S S and Sharma, S D (1976) The time of Day Measured through Shadow-Lengths in Sūrya Prajñāpti. The Mathematics Education, Vol. 10, No 4 pp. 83-89.
23. Lishk, S S and Sharma, S D (1977) Seasons determination through the Science of Sciatherics in Jaina School of Astronomy, IJHS, Vol 12 No 1 pp. 33-43
24. Sharma, S. D and Lishk, S. S (1978) Length of Day in Jaina Astronomy, Centaurus, Vol No pp. (Denmark)

25. Lishk, S. S. and Sharma, S. D. • Notion of Declination implied in the Concept of Mandala (Diurnal Circle) in Jaina School of Astronomy. To appear in Ganita (Journal of the Bhārata Ganita Parishad)
26. Lishk, S. S. and Sharma, S. D. Kinematics of Venus in Jaina Astronomy, To appear in Ganita.
27. Lishk, S. S. and Sharma, S. D. Similarities between Jaina Astronomy and Vedāṅga Jyotiṣa To appear in Prachya Pratibha (Journal of Centre of Advanced Studies in Indology and Museology, Bhopal)
28. See reference No 24
29. Lishk, S.S. and Sharma, S.D. (1976) Cycles of Eclipses in Jaina Astronomy.
30. Lishk, S. S. and Sharma, S. D. (1976) Lunar Occultation in Jaina Astronomy. Tulsī Pragma, Vol. 1, No 3, pp 64-69
31. See reference No 20
32. See reference No 15 (especially Chapter V-Jaina Calendar)
33. See Viṣṇu Purāṇa 3.3.7-8 Hindi translation by Gupta, Munī Lal (Samvat 2026 Bikram), p 514 Gita Press Gorakhpur
34. See Jyotiṣa Karandaka (1928) Sanskrit commentary by Malyagiri, Jaina Bandhu Yantralaya, Piplī Bazaar, Indore.
35. See reference No 27
36. Lishk, S. S. and Sharma, S. D. (1978) Role of Pre-Āryabhaṭīyan Jaina School of Astronomy in the Development of Siddhāntic Astronomy. IJHS Vol 12 No. 2 pp. 106-113.

लेखसार

जैन गणित ज्योतिष का अध्ययन वेदांगोत्तर पूर्व-सिद्धान्ती भारतीय गणित ज्योतिष

सञ्जय सिंह लिश्क और एस. डी. शर्मा
भौतिकी विभाग, पंजाबी विश्वविद्यालय, पटियाला

वेदांग ज्योतिष का समय 1300 वर्ष ईसा पूर्व माना जाता है जबकि सिद्धान्त ज्योतिष का अभ्युदय काल 300-400 ईस्वी माना जाता है। इस बीच के लगभग 1500 वर्षों का समय भारत का ब्रम्हकार युग माना जाता है। इस समय के बीच विकसित ज्योतिष का अध्ययन नगण्य ही हुआ है।

सूर्यप्रज्ञप्ति, जवुदीप प्रज्ञप्ति के समान जैन ग्रन्थों से इस युग के गणित ज्योतिष पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। इन लेखकों ने सर्वप्रथम इस क्षेत्र में कार्य किया है और उससे निष्पन्न तथ्यों से भारतीय ज्योतिष की प्रतिष्ठा में वृद्धि की है।

प्रस्तुत निबंध में उपरोक्त ग्रन्थों में वर्णित समय और लंबाई के युनिटों, विष्व-रचना के सिद्धान्तों, छाया के आधार पर समय और दिन या ऋतुओं के मापनों, ग्रहों की गतियों, पञ्चांगों, सूर्य और चन्द्रग्रहण के विवरणों तथा आकाशीय पिंडों के परिमाणात्मक निरीक्षणों का संक्षेपण किया गया है। कुछ प्रकरणों में वर्तमान मान्यताओं से विसंगतियाँ भी प्रदर्शित की गई हैं। यह भी बताया गया है कि उस समय जल-चक्री (ज्योतिष्करण्डक) का उपयोग विभिन्न प्रकार के मापनों में किया जाता था।

इन अध्ययनों से यह प्रकट होता है कि जो विद्वान् भारतीय ज्योतिष को बाह्यलोकी मानते हैं, उनके कथन पर पुनर्विचार व परीक्षण की आवश्यकता है।

A CRITICISM UPON MODERN VIEWS OF OUR EARTH

Gyan Chand Jam, Delhi

Introduction

We have a number of religious concepts upon our earth. They do differ upon qualities of soul and in other alike matters. But so far as the shape of our earth is concerned, not only Jainism but all religions of the world say in one voice that the earth is **FLAT, MOTIONLESS, SUFFICIENTLY THICK and WIDELY SPREAD IN ALL FOUR DIRECTIONS**. When a Polish astronomer named Copernicus claimed the earth as spherical and moving and the Sun as hanging still, he was called a fool by the then Christian Priests. Later on Galileo, an Italian physicist, was convicted by the Christian authorities for the same offense. Still there is a society named **FLAT EARTH SOCIETY** in London which warns the people against modern teachings about the earth.

We all know that modern scientists have put a number of proofs in support of spherical shape of our earth. But on making a deep study of the Gravitational Field of our earth, I found that the properties of this field are quite different from those of a spherical body. In other words, I do not find the gravitational field of our earth with those properties which the scientists hold to possess. I put my findings before so many modern people and institutions, but there is no satisfactory solution of the problems raised therein. In this short essay I am going to mention in what ways the gravitational field of our earth differs with that of a spherical body. Learned readers are requested for a careful study.

Absence of Centre of our Earth

Modern science teaches us that there is a centre of our spherical earth. This centre is inside the earth nearly 6400 k m away from the outer surface. The spherical earth pulls on all outer things towards the said centre.

By the teachings of the modern science, it can easily be understood that the gravitational forces of our earth are unparallel to each other in its eyes. In other words, it says that a body moves towards a point when it is allowed to fall freely under the action of earth's gravity by moving along converging lines of gravitational forces. This teaching is illustrated by the diagrams.

It is not difficult to verify whether or not the falling bodies might fall towards a point. On examining the diagrams carefully, we can easily determine that all falling bodies should contract in their sizes if they move towards a point.

The size of body should be reduced to half if it is allowed to fall from a height of 6400 km and it should be converted into a point if unfortunately it reaches the earth's centre. But in practice we do not find any of the falling body to reduce in its size due to gravitational attraction. On the other hand, we find that all falling bodies maintain their original sizes no matter they are allowed to fall on the earth's surface or even inside the earth. Practical experience of falling bodies leads us to the conclusion that there is no such centre of our earth towards which all falling bodies might be moving. Since all falling bodies are found to maintain their original sizes, there seems no reason to believe that gravitational forces of our earth meet in a point and hence are converging. On the other hand, there are reasons to believe that the gravitational forces of our earth are perfectly parallel to each other not only outside the earth but also inside it. A system of perfectly parallel gravitational forces can be had only by a FLAT earth and not by a spherical one. This is the justification for holding our earth FLAT.

In initial days of my studies, I was very much keen to learn how the modern science has explained the motion of falling bodies along converging lines of gravitational forces. For this, I consulted a number of books on Mechanics. I found that it can not do so. It also requires parallelism in gravitational forces for doing so. But its concept of parallelism is very interesting. It says that the gravitational forces of the spherical earth meet in a point at a large distance of 6400 k.m. and so there is no harm if such forces are taken as parallel to each other for all falling bodies. In my opinion, this sort of man-made parallelism is of no use in practice. If our earth is really a spherical body and its gravitational forces meet in a point, modern science should attempt to explain that falling bodies can possibly maintain their sizes even on moving along converging lines of gravitational forces.

Motion of falling bodies is called TRANSLATIONAL MOTION in modern science. In translational motion all of the parts of a moving body move along perfectly parallel lines and with one speed. If this body is forced to move along converging lines, it would either contract in its size or it would not move at all if it is rigid. Since all falling bodies are mostly rigid, there is no possibility of their motion under the action of gravity if the forces of gravity are converging. Non-rigid or compressible bodies might do so. This being a truth, the gravitational fields of all spherical bodies—no matter it is spherical earth or spherical moon—are unsuitable for motion of the falling bodies. The defect of unparallelism in their gravitational forces can not be removed by holding their gravitational forces as parallel to each other.

So many people are heard to say that Apollo Flights have proved our earth a spherical body without any doubt. But this idea is quite misleading. The place where the Apollo crafts landed had perfectly parallel lines of gravitational forces, otherwise they could not land. This being the case, that place was certainly a part of FLAT EARTH and not the spherical moon. The Apollo Flights in this way

provide us proof of this concept that our earth is not only FLAT but also widely spread. Other most convincing proof in this regard is being put in the next section.

Presence of Gravitational Forces in all Slanting Directions at our Earth

The bodies do not only fall vertically downward under the action of gravity but also roll down and slide down the inclined surfaces. For example, a vehicle rolls down an inclined road by itself. At our earth, the bodies are seen to slide down and roll down no matter the inclination is small or large. It proves that our earth exerts its gravitational forces in all possible slanting directions. Whereas the modern earth is quite helpless in doing so. The contention can be illustrated by the diagram.

The diagram shows the modern earth and the Mount Everest which is nearly 8 km. high from the sea level. There is an inclined smooth surface with 2° inclination on the mount. A toy-car is allowed to roll down the inclined surface under the action of gravity. It can be seen that the gravitational forces which pull the toy-car down the inclined surface do not enter the modern earth but run above and above its curvature. In such a case the required forces of gravity cannot be exerted by the modern earth. It is one example of absence of gravitational forces in slanting direction at the modern earth. Numerous cases of this kind can be put in this regard.

Now just imagine that our earth is not only FLAT but also widely spread up in all four directions. In this case the gravitational forces can enter the earth from all slanting directions and from all heights. This is the justification for holding our earth both FLAT and WIDELY SPREAD UP IN ALL FOUR DIRECTIONS.

The learned readers are requested to consider the contention most carefully. I will be glad if some of them make me understand that in such and such manner the modern earth can possibly exert the gravitational forces required in my example.

Failure of Modern Science in Case of Moon.

Copernicus first thought that the earth is spherical and the moon revolves around it. Later on, Newton discovered a law named Newton's law of universal gravitation. He proved the idea of Copernicus about the moon by his law of gravitation. Two centuries later, Einstein came into picture. He criticised Newton's law of gravitation in several fields but he found nothing wrong in case of moon. Not only Einstein but Fred Hoyle also took it granted that the Newton's law well makes the moon a satellite of the spherical earth. This credit goes to the author of this essay that he worked out complicated mathematics in this regard and proved that the said law totally fails in making the moon a satellite of the earth.

I do not wish to annoy the readers by putting the mathematics which I worked out. The result in simple words is that the Newton's law of universal

gravitation itself says that the sun pulls on the moon more than two times strongly than the spherical earth does. When it is so, the moon is required to revolve around the sun as an independent planet, the weaker gravitational field of the spherical earth can not keep it revolving around it (the spherical earth)

All manuscripts of Newton are under custody of Royal Greenwich Observatory, U. K., and it deals with the queries in this regard. Previously I wrote to it my above stated result and asked how Newton's law of gravitation succeeds in making the moon revolving around the spherical earth. My queries were dealt with and no objection was raised upon this result of mine that the law predicts more than two times stronger pull of the sun on the moon as compared to the pull of the earth. Other part of the query was answered with the remarks that I consider the earth and the moon two separate bodies whereas I should consider the two as one and then there would be no problem at all.

It was a matter of great satisfaction for me to know that the result drawn by me was correct and accepted by the Royal Observatory. Other remarks are obviously quite vague. When the moon and the earth are not joined by any rod, how can I hold them as one single body. The two bodies are quite separate and there is a considerable distance between the two. In such a case, the moon would be dominated by the sun and not by the earth.

The learned readers can well see that modern science has no proof to this effect that the moon is a satellite of the earth and that it revolves around the earth. This being the case, there seems no justification behind this idea that Apollo Flights have proved sphericity of our earth and that these flights were directed to moon.

Absence of Capillarity on the Modern Earth.

Capillarity is the natural phenomenon due to which lighter liquids rise up the surface in narrow tubes and heavier ones fall down. The plants get water from the earth through their fine roots due to capillarity. When water rises up in a narrow tube, its surface in the tube becomes concave. Water and other liquids which rise up in narrow tubes wet the surface of the vessel in which they are kept, whereas mercury and other heavier liquids do not wet the surface of the containers.

A careful study of capillarity makes us known to the fact that the capillary action is possible when the surface of water etc. is quite flat by nature. If the said surface is convex as of mercury, there can be no capillary action in water and in other lighter liquids, nor these liquids could wet the surface of the containers. In modern views, the shape of our earth is spherical and so the surface of water and of other liquids—no matter these are in big oceans or in small vessels—become convex by nature. In such a case neither water etc. can wet the surface of the container nor they can rise up their level in the outer vessel in narrow tubes. In other words, we could not find any capillary action on our earth if our earth would have been spherical. Presence of capillary action on our earth and presence of plants on our

earth due to capillarity prove our earth quite FLAT and not spherical or of any other shape.

Conclusions.

It is correct that modern science has put some proofs before us in support of sphericity of our earth. But these proofs are mostly based upon photographs and observations by sight. Proofs based upon experimental facts have not been given so far. Its proofs are not dependable and reliable due to 'optical illusions'. The proofs which I have given in support of flatness of our earth are all based upon experimental facts and are matters of our daily experience. There is no chance of any optical illusion in my proofs.

लेखसार

पृथ्वी विषयक आधुनिक मान्यताओं की समीक्षा

ज्ञानचंद जैन, दिल्ली

हमारे वर्तमानों ने पृथ्वी को चौरस (चपटी), स्थिर, पृथुल तथा चारों दिशाओं में फैला हुआ बताया गया है। इस मान्यता के विपर्याय में जब कापरनीकस ने यह कहा कि पृथ्वी गोलाकार है और स्थिर ध्रुव के चारों ओर घूम रही है, तो लोगों ने उसे मूर्ख माना। कताम्बियों बाद उसके अनुयायी गैलीलियो को कोसी डे दी गई। लेकिन यह मान्यता बलवती ही होती गई। इसके बावजूद भी लम्बन में अभी भी 'फ्लैट अर्थ सोसायटी' काम करती है। मैंने पृथ्वी की आकृति विषयक वैज्ञानिक अध्ययन किया है और मुझे प्रतीत होता है कि इसका गुस्त्रीय ज्ञान इसके गोलाकार को प्रमाणित नहीं करता। उदाहरणार्थ, वैज्ञानिक गोलाकार पृथ्वी का एक केन्द्र मानते हैं जो भूतल से 6400 किमी० गर्म में है। सभी वस्तुएँ उस केन्द्र की ओर आकृष्ट होती हैं। वस्तुओं के ऊँचाई से अधःपतन पर उनके आकार में परिवर्तन होना चाहिये, पर यह प्रयोग पुष्ट नहीं होता। इसलिए पृथ्वी के केन्द्र की बात भी नहीं जँचती। इसके विपरीत यह मानना अधिक न्यायसंगत लगता है कि पृथ्वी के गुस्त्रीय आकर्षण बल एक-दूसरे के समान्तर होते हैं तथा भूतल और भूगर्भ दोनों जगह कार्यकारी होते हैं। यह स्थिति पृथ्वी को चपटी मानने पर ही उत्पन्न हो सकती है। अपोलो की उड़ानों ने भी यही तथ्य सिद्ध किया प्रतीत होता है।

हमारी पृथ्वी सभी दिशाओं में और अवयवनों में गुस्त्रीय बलों को आपतित करती है। इसीलिए अवयवनों में भी पिंड गतिशील होते हैं। गोलाकार पृथ्वी की मान्यता में यह सन्नध नहीं दिखता।

ग्युटन और वाइल्टीन चंद्रमा को पृथ्वी का उपग्रह मानते रहे। लेकिन मैंने अपने जटिल परिकल्पनों से इस मान्यता को खंडित किया है। इस तथ्य को मैंने रोयल ग्रीनविच वेधशाला को लिखा, जिसे उन्होंने स्वीकार किया है लेकिन उन्होंने अपनी मान्यता में परिवर्तन नहीं किया है।

केसिका-प्रभाव के अध्ययन से पता चलता है कि यह प्रभाव तलों के चपटे होने पर ही होता है, गोलाकार होने के कारण नहीं। यदि पृथ्वी गोल मानी जायगी तो उसमें केसिका प्रभाव नहीं होगा।

इस प्रकार वैज्ञानिक पृथ्वी के गोलाकार होने के क्लिमे जो प्रमाण देते हैं, वे प्रायोगिक तथ्यों पर आधारित नहीं हैं, वे केवल अकाशवीय विभ्रम हैं।

जैनधर्मकी कुछ भूगोल-खगोली मान्यताएँ और विज्ञान

स्वामी सत्यभक्त सत्याश्रम, वर्धा, महाराष्ट्र

जबसे मनुष्यके पैर चन्द्रमा पर पड़े हैं, तबसे सभीके मन मानवकी इस विषयसे उल्लसित हैं। अब मनुष्य कई बार चन्द्रमा पर हो आया है और उसके सम्बन्धमें पर्याप्त जानकारी प्राप्त हुई है। जहाँ सामान्य मानव समाजके लिये यह जानकारी उसकी प्रगतिका प्रतीक प्रतीत होती है, वही भारतीय धर्म जगतमें इन तथ्योंसे कुछ परेशानी हुई है। इसका कारण यह है कि चन्द्रमाके वैज्ञानिक विवरण धार्मिक ग्रन्थोंमें दिये गये विवरणसे मेल नहीं खाते। इन वैज्ञानिक उपलब्धियोंके उत्तरमें जैन समाज विशेष प्रयत्न कर रहा है। वह त्रिलोक शोध संस्थान और भू-भ्रमण संस्थानके माध्यमसे जलद्वीपका नक्शा बना रहा है और पर्याप्त प्रचार साहित्य प्रकाशित कर रहा है। इन माहिरयमें शास्त्रीय मन्तव्योंका विविध तर्कों और प्रमाणोंसे पोषण किया जा रहा है।

अपने इन लेखमें मैं कुछ ऐसी जैन मान्यताओंके विषयमें बताना चाहता हूँ जिन पर विद्वानोंको विचार कर नई पीढ़ीकी आस्थाको बलवती बनानेका प्रयत्न करना चाहिये। मैं यह भी स्पष्ट कर देना चाहता हूँ कि विश्व कल्याणके लिये जैनधर्मने तत्कालीन युगकी परिस्थितिके अनुरूप समस्याओंको सुलझानेमें अपनी विशेष योग्यताका परिचय दिया है। उनमें अपने समयमें विश्वकी व्याख्या करनेमें पर्याप्त वैज्ञानिक दृष्टिकोणका उपयोग किया है। फिर भी, आजके यन्त्र एव प्रयोग प्रधान वैज्ञानिक युगमें तत्कालीन कुछ मान्यताएँ विसर्ग सिद्ध हो जावें, तो इसे आश्चर्य नहीं मानना चाहिये। धार्मिक व्यक्तियोंका मुख्य लक्ष्य आचारशास्त्र और नैतिक मूल्योंका प्रतिपादन रहा है। धर्म गुरुओंने नये तीर्थ या धर्मका निर्माण किया है, नये विज्ञान, भूगोल, खगोल या इतिहास शास्त्रका नहीं। इनके विषयमें की गई चर्चाएँ धर्म प्रभावना मात्रकी दृष्टिसे गौणरूपमें ही मानी जानी चाहिये। फिर भी, जैनोकी अनेक मान्यतायें उनके सूक्ष्म निरीक्षण मार्गध्व्य एव वैज्ञानिक चिन्तनकी प्रतीक हैं।

ग्रहोंकी गति

प्रकाशके संचरणके लिये माध्यमकी आवश्यकता होती है। वैज्ञानिकोंने किसी समय ईश्वरके रूपमें इस माध्यमकी कल्पना की थी। जैनोंने दो हजार वर्ष पूर्व ही यह चिन्तन किया था और धर्मद्रव्यकी कल्पना की गई। इसी प्रकार स्थिति माध्यमके रूपमें अधर्मद्रव्यकी कल्पना हुई। इन दो द्रव्योंकी मान्यताओंसे पता चलता है कि जैनोको यह ज्ञान था कि चलता हुआ पदार्थ तब तक नहीं रुक सकता जब तक उसे कोई सहायक न मिले। न्यूटनका जड़त्व सिद्धान्त भी यही मानता है। इसी कारण पृथ्वी आदि विभिन्न ग्रह अनादि कालसे ही अविरत गति कर रहे हैं। समभवत यह गति तब तक चलती रहेगी जब तक कोई ग्रह उससे टकरा न आये। जड़त्व सिद्धान्तके अनुसार ग्रहोंकी यह गति प्राकृतिक ही होनी चाहिये। लेकिन ऐसा प्रतीत होता है कि जड़त्व सिद्धान्तका मौलिक तथ्य जाननेके बाद भी ग्रहोंकी अविरत गतिके लिये

जैनोंने उसका उपयोग नहीं किया, इसके विपरीत उन्होंने राजबार्तिक तथा मिलोकसारके अनुसार यह माना कि चन्द्र, सूर्य आदिके बिम्बोंको चलाने के लिये सोलह हजार देवता अपनी ऋद्धिके अनुसार सिंहगज, वृषभ आदिके रूपमें निरन्तर लगे रहते हैं। छोटे ग्रहोंके बिम्बोंके बाह्य देवताओंकी संख्या क्रमशः कम होता है।

सूर्योदय और सूर्यास्त

जैन शास्त्रोंके अनुसार सूर्य तपाये सोनेके समान चमकीला, लोहिताक्ष मणिमय, ४८ ६१ योजन लम्बा-चौड़ा (व्यास), २४ ११ योजन ऊँचा, त्रिगुनेसे अधिक परिधि, १६००० देवताओंसे वाहिल बीचमें कटे हुये आधे गोलेके समान है। यह सूर्य जम्बूद्वीपके किनारे-किनारे प्रदक्षिणा करता है। जब सूर्य निषध पर्वतके किनारे पर आता है, तब लोगोंको सूर्योदय मालूम होता है। जब यह सूर्य निषध पर्वतके पश्चिम किनारे पर पहुँचता है, तब उसका अस्त होता है। अब यदि कोई मनुष्य उदय होते समय सूर्यकी ओर मुख करके खड़ा हो जाय, तो वह देखेगा कि सूर्यका अस्त पीठकी तरफ नहीं हुआ है किन्तु बाएँ हाथकी तरफ हुआ है। पीठकी तरफ तो लवण समुद्र रहेगा, उस ओर सूर्य नहीं जाता। इस ओर कोई पर्वत न होनेसे सूर्यको कोई ओट न मिलेगी, इसलिये सूर्य अस्त न होगा। यदि निषधकी पूर्वी ओर कोई पर्वत न होकर लवण समुद्र ही हो जाय, तो निषध पर्वतकी पश्चिमी ओर उस आदमीके उत्तरमें पड़ेगी। इसका यह अर्थ है हमारी दृष्टिमें सूर्य पूर्वमें उगता है और उत्तर में डूबता है। यह मत कितना अनुभव विरुद्ध है, हमें सभी जान सकते हैं।

यही नहीं शास्त्रोंमें यह बताया गया है ज्योतिर्बिम्बोंके अर्धगोलकका गोल हिस्सा नीच रहता है और चौरस विस्तृत भाग ऊपरकी ओर रहता है। चूँकि हम उनका गोल हिस्सा ही देख पाते हैं, इसलिये वे हमें गोलाकार दिखते हैं। सूर्य निषधकी यह आकृति उदय-अस्तके समय दिखनेवाली आकृतिसे मेल नहीं खाती। क्योंकि यदि आधी कटी हुई गेंद हमारे सिरपर हो, तब तो वह पूरी गोल दिखाई देगी। किन्तु वह यदि सिर पर न हो, बहुत दूरपर कुछ तिरछी हो, तो वह पूरी गोल दिखाई न देगी, किन्तु वह अष्टमीके चन्द्रके समान आधी कटी हुई दिखाई देगी। परन्तु सूर्य तो उदय, अस्त और मध्याह्नके समय पूरा गोल दिखाई देता है और चन्द्रमा भी पुणिमाकी रातमें उदय, अस्त और मध्याह्नमें पूरा गोल दिखाई देता है। इस तरह तीनों समयोंमें आधी कटी हुई गेंदके समान किसी चीजकी एक-सी आकृति नहीं दिख सकती।

जैनोकी आधी कटी गेंदकी आकृतिकी कल्पनाका आधार यह था कि आधे कटे सपाट मैदानपर नगर और जिन मन्दिर प्रदक्षित किये जा सकें। पर यह आकृति सदैव गोल दिखती है, यह कल्पना कुछ विसंगत प्रतीत होती है।

सूर्यग्रहण और चन्द्रग्रहण

जैनशास्त्रोंके अनुसार सूर्यग्रहण इसलिये पड़ता है कि उसके नीचे केतुका विमान है। इसी प्रकार चन्द्रग्रहण भी इसीलिये होता है कि उसके नीचे राहूका विमान है। चन्द्रमाकी कलाओंके बढ़ने-बढ़नेका कारण भी उसके नीचे स्थित राहूका विमान ही है।

राहू और केतुके विमानोंका विस्तार कुछ कम एक योजन है, जो सूर्य और चन्द्रके विमानोंसे कुछ बड़े हैं। ये छह महीनेमें सूर्य और चन्द्रके विमानोंको ढँकते हैं। इस कल्पनामें भी निम्न विसंगतियाँ प्रतीत होती हैं

(१) जैनशास्त्रोंके अनुसार अष्टमीका आधा चन्द्र कमी दिखाई नहीं दे सकता। एक गोल चीजको किसी दूसरी गोल चीजको ढँककर देखो, वह अष्टमीके चन्द्रकी तरह आधी कटती कमी न दिखाई देगी। दो गोल सिक्के हाथमें लो और एकसे दूसरा ढँको। ऐसा कभी नहीं हो सकता कि ढँका हुआ सिक्का आधा कटा हुआ-सा दिखाई देने लगे। वह द्वितीया-तृतीयाकी तरह अवनतोदर टेढ़ी कलाएँ ही दिखायगा। अष्टमीके बाद चतुर्वशी तक चन्द्रमाकी जैसी शकल दिखाई देती है, वैसी शकल राहु विमान द्वारा ढँकनेपर कमी दिखाई नहीं दे सकती। ऊमरोक्त प्रयोगसे वह असंगति भली-भाँति ध्यानमें आ जाती है।

(२) राहु और केतुके विमान चन्द्र और सूर्यके नीचेकी कक्षामें भ्रमण करते हैं। ये सदा नीचे नहीं रहते। केतुका विमान तो वर्षमें दो बार अमावस्याके दिन सूर्यके विमानके नीचे आता है। इसी प्रकार राहुका विमान भी तिथिके अनुसार नीचे आता है और कुछ आगे-पीछे होता रहता है और ग्रहणकी पूर्णिमाको सदा या नियम भगका फिर चन्द्रमाके नीचे आ जाता है। यह स्मरणीय है कि विमान देवता ब्रह्माते हैं। क्या ये देवता पंचांगके अनुसार बीसी या तेज गतिसे दौड़ लगाते हैं? क्या ये देवता इस प्रकार हिसाब लगाते रहते हैं और विमानोंको तिथिके अनुसार मन्द-तीव्र गतिसे दौड़ाते रहते हैं? वे ऐसा क्यों करते हैं? एक-नी गति रखकर निश्चिन्ततासे अपना कर्तव्य क्यों नहीं करते? वे यदि सदा बचकर रहें, तो सदा पूर्णिमा हो और ग्रहण कभी न हो। क्या ही अच्छा रहे यदि देवता मानव जातिपर इतनी कृपा कर सकें जिसमें वे स्वयं भी निश्चिन्त रह सकें और मानव समाजको भी तिथियों आदिके चक्करसे मुक्ति दिला सकें।

(३) जब आकाश स्वच्छ होता है, तब शुक्ल पक्षकी तृतीयाके दिन चन्द्रमाकी मुख्यतः तीन कलाएँ दिखायी देती हैं पर बाकी चन्द्रमा भी धुँधला-धुँधला दिखता है। जब राहुका विमान बीचमें आ गया है, तब पूरा चन्द्रमा धुँधला-धुँधला भी क्यों दिखता है?

आकाशमें विमानोंकी स्थिति

शास्त्रोंके अनुसार, सूर्य, चन्द्र आदि विमान भारी होते हैं। इसलिये वे अपने आप आकाशमें नहीं रह सकते। उन्हें समूहालनेके लिए देवताओंकी आवश्यकता होती है। परन्तु ये देवता किस प्रकार आकाशमें रहते हैं? क्या ये देवता हाइड्रोजनसे भरे हुए गुब्बारोंके समान होते हैं जो हवासे हल्के होनेके कारण हवामें बने रहते हैं, उनका वैकृतिक शरीर ऐसा कैसे हो जाता है कि वे नाना आकार धारण कर ठोस विमानोंको रोक सकें? यदि विमान रोकनेके लिए वे अपने शरीरको ठोस बना लेते हैं, तो यह शरीर आसमानमें कैसे बना रहता है?

साथ ही, एक अन्य तथ्य और भी ध्यानमें आता है। वर्तमानमें हम यह जानते हैं कि आसमानमें ऊपर जानेपर वायु विरल होती जाती है। इसलिये ऊँचाईमें जानेपर मनुष्योंको ऑक्सीजन सापेक्षमें ले जाना पड़ता है। ऐसी स्थितिमें हजारां योजन ऊपर कार्य करनेवाले ये देवता जीवित कैसे रहते होंगे? क्या ये बिना ऑक्सीजनके ही जीवित रहते हैं? यह देखा गया है कि सामान्य मनुष्य ५-६ मीलकी ऊँचाई पर बिना ऑक्सीजनके जीवित नहीं रह सकता।

इस स्थितिमें सूर्य, चन्द्र आदि विमानोंकी विभिन्न ऊँचाइयों पर स्थित तथा उनके बाह्य देवताओं के वर्णनकी व्याख्याके लिए पुनर्विचार करना आवश्यक प्रतीत होता है।

सूर्य-चन्द्रकी ऊँचाई

शास्त्रोंके अनुसार विभिन्न ज्योतिर्गण आकाशमें भूतलसे ७९० से ९०० योजनकी ऊँचाई पर स्थित

है। यदि एक योजन ४००० मीलका माना जाता है, तो चन्द्र, सूर्य आदि प्रमुख ग्रहोंका विवरण सारणी १ के अनुसार प्राप्त होता है। इसी सारणीमें आधुनिक मान्यताओंका भी विवरण दिया गया है। इससे दोनों मान्यताओंकी विसंगति स्पष्ट है। बीसवीं सदीका मस्तिष्क इस विसंगतिकी व्याख्या भी चाहता है।

सूर्य-चन्द्रकी गति

शास्त्रोंके अनुसार जम्बूद्वीपकी परिधि लगभग ३१६२२८ योजन है। इसे सामान्य भागमें व्यक्त करनेपर यह १२६४९१२००० मील होती है। यदि सूर्यचन्द्र इसे ४८ घटमें पूरा करते हैं, तो इनकी गति २,६३,५१,९१६ मीलघटा प्राप्त होती है, जो $1-24 \times 10^4$ मीटर प्रति सेकेण्डके लगभग बँटती है। इतनी तीव्र गतिसे गतिशील बिम्बोंके ऊपर बने हुए भवनो और जिन मन्दिरों की स्थितिकी कल्पना ही की जा सकती है जब हमें वह आत होता है कि कुछ सौ मीलकी रफ्तारका तूफान ही भूतल पर प्रचण्ड विनाश-लीला उत्पन्न करता है। आज कल उपग्रह विद्याका पर्याप्त विकास हो गया है। इसे ३५००० कि०मी० की रफ्तारसे छोड़नेपर ही यह पृथ्वीके क्षेत्रसे बाहर जा सकता है। परन्तु इस रफ्तारमें चलते समय परिवेशी वायुके सम्पर्कके कारण यह पर्याप्त उत्पन्न हो जाता है। यदि इनके निर्माणमें ऊष्मारीभी तथा अग्न्य पदार्थोंका उपयोग न किया जाय, तो ये जलकर राख हो जावें। चन्द्र भी यदि इसी प्रकार वायु-मण्डलमें इस गतिसे भ्रमण करे, तो उसकी भी यही स्थिति सम्भावित है। मुझे लगता है कि इन मान्यताओंका आधार सम्भवतः ऊपरी क्षेत्रोंमें वायुकी उपस्थिति सम्बन्धी जानकारीकी अपूर्णता ही रही होगी। फिर भी, इन बिम्बोंकी गतिकी कल्पना स्वयं एक उत्कृष्ट चिन्तनके तथ्यको प्रकट करती है।

उष्णता और आतप

जैनाचार्योंने उष्णता तथा आतपका विवेचन अलग-अलग किया है। उन्होंने अग्निमें उष्णता मानी है और सूर्यमें आतप माना है। उष्ण वह है जो स्वयं गरम हो और आतप वह है जो दूसरोंको गरम करे। यह भेद सम्भवतः आचार्योंके प्रकृति निरीक्षणका परिणाम है। उष्ण पदार्थका यह नियम है कि उससे जितनी दूर होते जाते हैं, उष्णताकी प्रतीति कम होती जाती है पर सूर्यकी स्थिति इससे बिल्कुल भिन्न प्रतीत होती है। सामान्यतः पहाड़ोंपर उष्णता कम प्रतीत होती है जो भूतलकी अपेक्षा सूर्यमें कुछ समीप-तर है जब कि भूतलपर वह अधिक होती है। फलतः यह माना गया कि आतप वह है जो स्वयं तो उष्ण न हो पर दूसरोंकी उष्णता दे। सूर्य स्वयं उष्ण नहीं है, इसलिये उसके समीपकी ओर जानेपर गरमी क्यों बढ़ेगी? यही कारण है कि अनेक जैन कथाओंमें मनुष्य सूर्यके पाससे गुजरकर ऊपर चला जाता है, पर उसका कुछ नही होता।

इस प्रकरणमें भी तथ्योंके निरीक्षणकी कल्पनात्मक व्याख्या की गई है। वस्तुतः आधुनिक मान्यताके अनुसार सूर्य एक उष्ण पिण्ड है। उनकी उष्णता भूतलपर आकर संचित होती है, वायुमण्डलमें नहीं। अतः ऊपरी वायुमण्डलकी उष्णता भूतलकी तुलनामें कम होती जाती है।

जैनिक भूगोल सम्बन्धी कुछ अन्य तथ्य

जैनाचार्योंमें प्राकृतिक घटनाओंके निरीक्षणका तीव्र सामर्थ्य था। उन्होंने अनेको प्राकृतिक घटनाओंका सूक्ष्म निरीक्षण किया और उनकी व्याख्याके प्रयत्न किये। पर प्रयोग कलाके अभावमें ये व्याख्याये पौराणिक आख्यानोंके समकक्ष ही प्रतीत होती हैं। मैं नीचे कुछ ऐसी ही घटनाओंकी भी चर्चा कर रहा हूँ।

(अ) समुद्रके बीचमें उठा हुआ पानी

जैन आचार्योंने समुद्रोंका अच्छा निरीक्षण किया। उन्होंने देखा कि एक किनारेसे देखनेपर समुद्रका पानी कुछ ऊँचा होता है और बादमें बल्लता-सा लगता है। यह पृथ्वीकी गोलाईका चिह्न है। इस ऊँचे भागको शास्त्रोंमें यह कहकर सिद्ध किया है कि समुद्रका पानी बीचमें बनापकी ढेरीकी तरह १६००० योजन ऊँचा है। इस ऊँचाईको २४००० बेलघर नागदेवता स्थिर रखे रहते हैं। समुद्रमें तूफान आनेका निरीक्षण भी आचार्योंने किया और उसका कारण यह बताया कि समुद्रके नीचे कुछ पाताल हैं जिनके नीचे वायु कुमार जातिके देव और देवागनायें खेलकूद करते हैं। इनकी झीङाके कारण ही समुद्रके बीचमें तूफान आता है और पानी ऊँचा-नीचा होता है। इस वर्णनमें एक महत्वपूर्ण तथ्यकी ओर और संकेत किया गया है। यह बताया गया है कि केवल लवण समुद्रमें ही यह ऊँचाई दिखती है, उत्तरवर्ती समुद्रोंमें जल समतल ही रहता है।

इन तथ्योंकी वर्तमान व्याख्या पृथ्वीकी गोलाई और चन्द्रकी आकर्षण शक्तिके आधारपर की जाती है।

(ब) शास्त्रोंके अनुसार भरतक्षेत्रके मध्यमें पूर्व पश्चिममें फैला हुआ विजयार्ध पर्वत है जो २५ योजन ऊँचा या वर्तमान एक लाख मील ऊँचा माना जाता है। इस विजयार्धपर दस योजन ऊँचाईपर मनुष्य और विद्याधर रहते हैं। वे वहाँ कृषि आदि षट् कर्म करते हैं। वर्तमानमें तो केवल ५-५० मील ऊँचा हिमालयकी उच्चतम पर्वत है, उससे ऊँचे पर्वतों और उनपर रहनेवाले विद्याधरोंकी कल्पना पौराणिक ही माननी चाहिये।

यह भी बताया गया है कि इसी विजयार्धकी गुफाओंसे समुद्रकी ओर जानेवाली गंगा, सिन्धु नदियाँ निकलती हैं। भव्यसे, ये नदियाँ तो आज भी हैं पर विजयार्ध अदृश्य हैं। इसीके शिखरपर स्थित सिद्धाय-तन कूटपर २ मील ऊँचा, २ मील लम्बा और एक मील चौड़ा जिन मन्दिर बना हुआ बताया गया है। वर्तमान जगतके न्यूयार्क स्थित सर्वोच्च भवनकी तुलनामें जिन मन्दिरका यह भवन काल्पनिक और पौराणिक ही माना जायगा।

(ग) जैन भूगोलके आधारपर छह माहके दिन और रात वाले क्षेत्रों, उल्काओं, पुच्छलतारों तथा ज्वालामुखीके विस्फोटोंकी उपपत्ति भी मगल नहीं हो पाती।

इसी प्रकार अन्य अनेक विवरणोंका भी उल्लेख किया जा सकता है।

उपसंहार

उपरोक्त विवरणमें मैंने कुछ भूगोल तथा ज्योतिर्लोकके प्रमुख ग्रहोंके सम्बन्धमें शास्त्र वर्णित मान्यतायें निरूपित की हैं और यह बताया है कि ये मान्यतायें आजके वैज्ञानिक निरीक्षणों एवं व्याख्याओंसे मेल नहीं खाती। परीक्षा प्रधानी जैन विद्वानोंको इस ओर ध्यान देना चाहिये और शास्त्रोंकी प्रामाणिकताको बढानेमें योगदान करना चाहिये। मेरे इस सुझावका आधार यह है कि जैन आचार्योंने प्रकृति निरीक्षणकी तीव्र शक्ति थी। वे विज्ञानके आदिम युगमें उसकी जैसी व्याख्या कर सके, उन्होंने की है। पर वही व्याख्या वर्तमान प्रयोग-सिद्ध और तर्क-संगत व्याख्याकी तुलनामें यथार्थ मानी जाती रहे, यह जैन आचार्योंकी वैज्ञानिकताके प्रति अन्याय होगा। इन आचार्योंके निरीक्षणों और वर्णनोंका तत्कालीन युगमें मनोवैज्ञानिक प्रभाव पड़ता रहा है। इसलिये आज भी ये वर्णन धर्मशास्त्रके अंग बने हुये हैं। इन्हें वैज्ञानिक नहीं माना जाना चाहिये और इस आधारपर धर्म और विज्ञानको टकरानेकी स्थितियों न लाना चाहिये। अनेक विद्वान

वैज्ञानिक सिद्धान्तों या व्याख्याओंकी परिवर्तनशीलताके आधारपर उसे सत्य नहीं मानना चाहते, वे धर्मको आवश्यक मानकर उसे ही-अक्षय्य देना चाहते हैं। इस विषयमें मैं केवल यही कहना चाहता हूँ (जैसा प्रारम्भमें ही कहा है) कि धर्मका उद्देश्य मानव जीवनमें सवाचार, सहयोग, शांति और सुव्यवस्था उत्पन्न करना है। विस्व रचना या भूगोल सम्बन्धी सध्योंका कोन सो विज्ञानका ही है। दोनोंको सहयोगपूर्वक अपना कार्य करना चाहिये, टकराहटका कोई प्रश्न ही नहीं होना चाहिये। ऐसे ही प्रकरणोंमें अनेकान्त दृष्टिकी परख होती है।

सारणी—१ : कुछ ग्रहोंके आगमिक और वैज्ञानिक विवरण (योगन = ४००० मील)

	पृथ्वी		चन्द्र		सूर्य	
	आगमिक	वैज्ञानिक	आगमिक	वैज्ञानिक	आगमिक	वैज्ञानिक
पृथ्वीसे दूरी काल मील	—	—	३५-२०	२-३१	३२	९३०
व्यास, मील	$9 \times \frac{८}{१०}$	७५६०	$३६७२ \frac{८}{६१}$	२१६०	$३१४७ \frac{३३}{६१}$	८,६५०००
मोटाई, मील	—	—	$१८३६ \frac{४}{६१}$	—	$१५७३ \frac{४७}{६१}$	—
अक्षांशमण (घूर्णन) घंटे	—	२३-९	कुछ कम २५	—	२५	—
सूर्यकी परिक्रमाका समय, दिन	—	$३६५ \frac{१}{४}$	$२७ \frac{२१}{६७}$	२८	३६६	—
गति मील, मिनट	—	—	४-२२-४-३१	—	$४-३९-४-४२ \frac{५}{१०}$	—
किरणों की संख्या	—	—	१२०००	—	१२०००	—
बाह्य देवता	—	—	१६०००	—	१६०००	—
परिवारके सदस्य	—	—	—	—	—	—
तारा	—	—	$६-६९७५ \frac{९}{१०}$	—	—	—
नक्षत्र	—	—	२८	—	—	—
ग्रह	—	—	८८	—	—	—
परिवार	—	—	४ परदेवियाँ १६००० देवियाँ	—	४ परदेवियाँ १६००० देवियाँ	—
आयु	—	—	१०३८-४५ + १००० वर्ष	—	१०३८-४५ + एक लाख वर्ष	—

खण्ड ६ : Section 6

जैन विद्याओं में अनुसन्धान के वर्तमान क्षितिज
Current Horigous of Research in
Jainology

जैन शोध : समस्या और समाधान

डा० महेन्द्र सागर प्रचंडिया, एम० ए०, पी-एच० डी०, डी० लिट्०

अनम्यासे विषं विद्या अर्थात् अनम्यासके अभावमें विद्या भी विष हो जाती है। शास्त्र-विद्याका वैज्ञानिक अध्ययन-अनुशीलन जब मौलिकताका उद्घाटन करता है वस्तुतः तभी वह अनुसन्धानकी वस्तु बन जाती है। अतीत कालीन शास्त्र-वाणीका अभिप्राय विशेष व्याख्या-विधिकी अपेक्षा रखती है क्योंकि भाषा-विज्ञानके स्वभावकी दृष्टिसे शब्दका अर्थ कालान्तरमें स्वचालित होता-जाता है।

शास्त्र-परम्पराका प्राचीनतम रूप भारतीय-शास्त्र-भाषारोमें विद्यमान है इस दृष्टिसे जिनवाणीकी सम्पदा जैन भाषारोमें सुरक्षित है। हस्तलिखित जैन शास्त्रोकी भाषा तथा लिपि-विज्ञान एक विशेषविधि-बोधकी अपेक्षा रखता है। इस दृष्टिसे प्राचीन हस्तलिखित साहित्यका पाठानुसन्धान और अर्थ-अभिप्राय आधुनिक प्रचलित लिपिमें आबद्ध करना आवश्यक हो गया है।

प्रसन्नताका प्रसंग है कि देश-देशान्तरके विविध विद्या-केन्द्रोंमें जैन साहित्य पर पी-एच० डी० तथा डी० लिट्० आदि उपाधियोके लिए शोध-प्रबन्ध रचे जा रहे हैं। इस प्रकारके साहित्य समुद्योगसे कुछ लाभ तो हुआ है किन्तु अधिकांशतः असावधानी और अज्ञानतावश अनर्थ भी बन पड़े हैं।

जहाँ तक मुझे ऐसे गवेषणात्मक अध्ययन-ग्रन्थोका देखनेका सुयोग प्राप्त हुआ है उनके आधारपर यह सहजमें कहा जा सकता है कि साहित्यिक शोध क्षेत्रमें अनेक अनूठे सत्य स्थिर हुए हैं। नए आध्यात्मिकी भी स्थापना हुई हैं वहाँ अनेक अशोभे अर्थके अनर्थ भी हुए हैं। दरअसल जिनवाणीका अध्ययन एक विशेष पद्धतिकी अपेक्षा रखता है। जिनवाणी और जैनाचार्यों द्वारा प्रणीत साहित्यमें व्यवहृत पारिभाषिक शब्दावलीका सम्यक् ज्ञान न होनेसे उसकी व्याख्या और विवेचनमें भयंकर भूलें और मिथ्या मान्यताएँ प्रस्थापित हुई हैं। उदाहरणके लिए समय और दर्शन इन दो शब्दोको ही लिया जा सकता है। इन दोनों शब्दोका लौकिक अर्थ कुछ और ही है जबकि जैन साहित्यमें इनके अर्थ क्रमशः आत्मा और दानके लिए प्रयुक्त हैं।

इन विश्वविद्यालयोंमें नियुक्त बनेक ऐसे निर्देशक हैं जिन्हें जैन विद्या और शास्त्रोका सम्यक् बोध नहीं है। मसलान यह है कि इन बोधार्थियोकी उन्हींके निर्देशनमें शोध-प्रबन्ध रचने होते हैं। ऐसे ग्रन्थोके परीक्षकोकी भी यही दशा-दुर्दशा है। येनकेन प्रकारेण अन्ततोगत्वा प्रबन्ध उत्तीर्ण तो कर ही दिए जाते हैं फलस्वरूप सत्यान्वेषणकी ऐतिहासिक परम्परामें इस प्रकारकी असावधानीके दुष्परिणाम भविष्यके गर्भमें अन्तर्मुक्त हो जाते हैं। यह वस्तुतः विचारणीय विडम्बना है।

अधुनातन अनुसंधित्युके समक्ष अनेक कठिनाइयाँ उसे जैन विषयोपर गवेषणात्मक अध्ययन-अनुशीलन करनेपर आती हैं। सर्वप्रथम उसे विषयका विद्वान निर्देशक ही नहीं मिल पाता है। जो देशमें विषयके विद्वान हैं वे प्रायः शोध-सक्तीके अभावमें होते हैं, साथ ही विश्वविद्यालयीय निकषपर खरे नहीं

उत्तरते । जो विश्वविद्यालय अधिनियमके अन्तर्गत समर्थ शोध निर्देशक हैं उन्हें जैन शास्त्र तथा वाणीका सम्यक् ज्ञान नहीं होता । इसी क्रममें विषयका चयन और तत्सम्बन्धित सामग्री-संकलन अनुसंधित्सुके लिए सिर-थूल बन जाता है । जैन भाषारोंमें सुप्त-विलुप्त शास्त्रोंकी खोज लिपि-विज्ञानको न समझ पानेकी खीज वस्तुतः उसे नैतिक स्वलन तथा सत्यहूतन करने-करानेके लिए विवश करता है ।

ऐसी विषय-परिस्थितिमें क्या कुछ होना चाहिए यह वस्तुतः जागरूक प्रश्न है ? मेरे दृष्टिकोणसे दो काम हूयें आगे आकर करने चाहिए । प्रथमतः विश्वविद्यालयोंमें देशके ऐसे विरल विद्वानोंकी जैनविद्या हेतु नियुक्तियाँ कराई जाएँ, दूसरे, विद्या-केन्द्रोंपर ही सामाजिक शोध-संस्थानोंकी स्थापनाएँ की जाएँ जहाँ समाजके निष्णात विद्वानोंकी सेवाएँ सुलभ कराई जायें ताकि ऐसे शोधार्थियोंकी सारस्वत कठिनाइयोंको सुलभ कराया जा सके, फलस्वरूप इन क्षेत्रमें अनर्थ तथा अनर्गल स्थापनाएँ मण्डित न होने पाएँ ।

जिनवाणीके अन्तर्गत देशका ज्ञान-विज्ञान प्रायः अन्तर्भुवित है । उसे सम्यक् अध्ययन-अनुशीलन द्वारा बहुविध बोध विज्ञान विकासको प्राप्त होगा । अस्तु, इस प्रकारके अनुसंधानात्मक अध्ययन-अनुशीलन-की उपयोगिता वस्तुतः असंविण्व है ।



जैन विद्याओंमें शोधके क्षितिज रसायन और भौतिकी

नन्दलाल जैन, महिला महाविद्यालय, रीवा, (म० प्र०)

रसायन-विज्ञान

रसायनके अन्तर्गत अह और धीव जगतके विभिन्न पदार्थों और उनके गुणधर्मके विषयमें वर्णन किया जाता है। विभिन्न समयमें लिखे गये जैन आगमिक एवं व्याख्याग्रन्थोंमें रसायनसे सम्बन्धित अनेक प्रकरण स्फुट रूपसे पाये जाते हैं। इनके विषयमें लेखकोने शोध लेख और समीक्षा लेख तथा पुस्तिकायें लिखी हैं। इनमेंसे कुन्द-कुन्द, उमास्वाति, भगवती, अनुयोगद्वार, प्रज्ञापना आदि ग्रन्थों और उनकी टीकाओंमें वर्णित रासायनिक तथ्योंका सकलन, समीक्षण एवं तुलनात्मक निरूपण किया गया है। इनका मुख्य विषय द्रव्य और पदार्थकी परिमाण, भेद-प्रभेद, परमाणुवाद और बन्धप्रक्रिया है। एक ओर शास्त्री, न्यायाचार्य और मेहुताके समान शास्त्रीय विद्वानोंने अपने विवरणोंमें शास्त्रीय तथ्योंका सकलन किया है, वही दूसरी ओर सिकंदरने अपने शोध ग्रन्थ तथा शोध लेखमें बिबिध भारतीय दर्शनोके परिपेक्ष्यमें जैन पदार्थवाद तथा परमाणुवादका विवेचन किया है। यद्यपि द्रव्य और पदार्थकी उत्पाद-व्यय-धौव्यात्मक परिमाणमें विभिन्न लेखकोंके विवरण समान हैं, फिर भी जैनने द्रव्यके सामान्य और विशेष गुणोंके आला-पद्धतिके विवरणकी ओर ध्यान आकृष्ट करते हुए बताया है कि यह परिभाषा अधिक व्यापक और समीचीन लगती है। बाँटियाने^१ पदार्थ परिभाषाके अतिरिक्त जैनागम वर्णित परमाणु और पुद्गलके समस्त गुणोंका सकलन कर नवीन शोधकोके लिए उत्तम कार्य किया है। जवेरी^२ और जैनने^३ आगमिक परमाणु और आधुनिक परमाणुकी तुलनात्मक समीक्षा प्रस्तुत करते हुए बताया है कि जैनागम वर्णित परमाणुके गुण आधुनिक परमाणुकी तुलनामें परमाणु घटकोंके लिए अधिक सार्थक प्रतीत होते हैं। इसीलिये उन्होंने वैज्ञानिक मूलभूत कणोंको जैनागमी परमाणुके समकक्ष प्रदर्शित करनेका यत्न किया है। मुनिश्री नगराज^४ भी इसी पक्षके प्रतीत होते हैं। इसके विपरीत जैन^५ और सिंहने^६ इस परमाणुवादकी सूक्ष्मतासे परीक्षा कर यह प्रवर्णित किया है कि आगमोक्त परमाणु वर्तमान परमाणुके समकक्ष ही माना जाना चाहिये। इलेक्ट्रान, प्रोटान या न्यूक्लियोनको आगमोक्त परमाणुके समकक्ष मानने पर निम्न गुणोंकी सही व्याख्या नहीं की जा सकती

(१) इलेक्ट्रान आदि मूलकणोंको ऊर्जायु पुद्गल मानने पर भी चूँकि ऊर्जा भी कण-मय होती है, ठोस और एक प्रवेशी होती है, अतः उसमें सकोच-विस्तारके गुणोंकी व्याख्या नहीं की जा सकती। ये गुण झोखले परमाणुओंमें ही पाये जा सकते हैं।

(२) सामान्यत आधुनिक अनेक मूलकणोंको सम्यक् परिभाषित कर लिया गया है। इससे पता चलता है कि मूलकणोंके गुण (आवेश, द्रव्यमान आदि) किन्-किन् होते हैं। यही नहीं, न्यूट्रान, क्वार्क आदि कण इलेक्ट्रानकी तुलनामें ७००-२००० गुने भारी होते हैं। इस प्रकार आगमोक्त पञ्चगुणी

(चतुस्पर्शी) या सप्तगुणी (अष्टस्पर्शी) परमाणुओंकी समानता और अनन्तताका सही व्याख्यान नहीं होता। यदि आगमोक्त परमाणुओंको इलेक्ट्रान, पोजिट्रानके समकक्ष भी माना जाय, तो भी प्रोटान या न्यूट्रानके निर्माणकी एक तीसरे पर पर्याप्त भारी मूलकणी परमाणुको माने बिना नहीं समझाया जा सकता। इस प्रकार आगमोक्त परमाणु शब्दसे कमसे कम तीन विभिन्न प्रकारके कणोंका बोध होता है जो एक दूसरेसे भिन्न होते हैं। तीन कण परमाणुओंकी जातिगत अनन्तताको सिद्ध नहीं करते।

(३) तत्त्वार्थसूत्रमें परमाणुओंकी बधप्रक्रियाके तीन मुख्य सूत्र विवे हैं। जैन^१ ने अपनी व्याख्यामें बताया है कि आगमोक्त परमाणुओंकी यदि इलेक्ट्रान आदिके समकक्ष माना जाता है, तो उनकी सही व्याख्या नहीं की जा सकती। फिर भी, वे परमाणुकी अविभाजिताकी मूल मानते हुये इस समरूपता पर ही बल देते हैं। इसके विपर्यासमें, यदि आगमोक्त परमाणुको वर्तमान परमाणुके समकक्ष माना जाय, तो यह प्रक्रिया सहजमें समझी जा सकती है। इसके उन्होंने अनेक उदाहरण दिये हैं।

आगमोक्त परमाणुओंको वर्तमान परमाणुओंके समकक्ष मानने पर उनके खोखलेपन, सकोचविस्तार, विविधता तथा बन्धप्रक्रियाकी न केवल सरलता बही प्रकट होती है, अपितु यह भी अचरज होता है कि उपकरण-विहीन पुरातन युगमें भी हमारे जैन मनीषी कितने गभीर एवं तीव्र विचारकर रहे हैं। यही नहीं, आगमोक्त अनेक स्थलों पर परमाणुओंके सम्बन्धमें परिमाणात्मक विवरण प्राप्त होते हैं, वे भी आगमोक्त परमाणुओंकी इस समकक्षताको पुष्ट करने हैं। उदाहरणार्थ तिलोयपण्णत्तिमें लम्बाईक युनिटोंकी चर्चा करते हुये उबसन्नासन्ने लेकर षष्ठ और अगुल युनिटोंके मान बताये हैं। दत्त और सिंहके अनुसार अगुलका मान यदि ०-७७ इंच या १-६५ सेमी० माना जाय, तो उबसन्नासन्ने युनिटका परिमाण १०-११ सेमी० आता है। इस आधार पर अनुपातद्वारा और जबूद्धीप्रज्ञप्तिके व्यावहारिक परमाणु का मान ०.८ × १०—८ सेमी० होगा जो आधुनिक सामान्य परमाणुके व्यासके बराबर ही है। इलेक्ट्रान या न्यूक्लियसका व्यास १०—१२ सेमी० के लगभग होता है। यहाँ भी यह ध्यानमें रखना चाहिये कि विभिन्न ग्रन्थोंमें क्षेत्र-मानोंकी युनिटोंमें कुछ अन्तर भी पाया गया है। इस सादृश्यके अतिरिक्त, परमाणुओंकी गति, स्पर्श, प्रति-घात, कम्पन आदिके सम्बन्धित विवरण भी वर्तमान परमाणुकी समकक्षतामें घटित हो जाते हैं। जबेरी और अन्य लेखकोंने आगमोक्त परमाणुओंको द्रव्यमान या सहतिविहीन कणोंके समकक्ष माननेका मुद्दा दिया है। लेकिन अबतक सहतिविहीन कण ऊर्जाएँ ही रही हैं और आइंस्टीनने ऊर्जाआकी कणमयता प्रमाणित की है। क्वान्टम सिद्धान्त भी इसकी पुष्टि करता है कि सभी ऊर्जाओं एवं सूक्ष्मकणोंके व्यवहार तन्मयी प्रकृतिके आधार पर ही समझाये जा सकते हैं। इस प्रकार, आगमोक्त परमाणु पदसे वाच्य अर्थमें समीक्षक काभी स्वीकृति करते प्रतीत होते हैं। वस्तुतः अविभाजनी, अगुलधु^२ और उन्मिष्य-अश्राव्य पदको बहुत अधिक पूर्वाग्रहपूर्वक नहीं लेना चाहिये। हाँ, यह अवश्य स्वीकार करना होगा कि परमाणुको सूक्ष्म और व्यावहारिक परमाणुके रूपमें मान्यता प्रदान कर सभ्यत पद्यनदिने उसी प्रकार शास्त्रीय मर्यादा स्थिर रखी जैसे भट्ट अकलकने प्रत्यक्ष ज्ञानको लौकिक और मुख्य प्रत्यक्षके रूपसे विभाजित कर अपने समयमें एक बड़े विवादको चतुरतापूर्वक सुलझाया था। वस्तुतः सामान्य जन न तो मुख्य प्रत्यक्षमें रुचि रखता है और न ही सूक्ष्म परमाणुमें। उनकी परिभाषा शास्त्रीय और अकल्पनाय भी बनी रहे, तो कोई आपत्ति नहीं है। इस प्रकार यह कहना चाहिये कि आधुनिक वैज्ञानिक परमाणु आगमोक्त व्यावहारिक परमाणुके समकक्ष होता है। अतः इनके अन्य गुणोंका वर्णन भी इसी आधार पर समीक्षित किया जाना चाहिये। निकटवर्ती और जैनने आगमोक्त परमाणुवादकी अन्य भारतीय तथा प्राचीन परमाणुवादसे तुलना कर यह प्रमाणित

किया है कि समसावधिक माप्यताओंकी दृष्टिसे जैन परमाणुवाद आधुनिक दृष्टिसे भी अधिक समीचीन प्रमाणित होता है ।

सूक्ष्म और व्यावहारिक—दोनों ही प्रकारके परमाणु (चाहे ऊर्जा रूप हों या सूक्ष्मरूप रूपसे हो) आगमोमें पौद्गलिक बताये गये हैं । अतः उनमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और सत्त्वा—ये पाँच गुण होते हैं । आगमोमें परमाणुओका विभाजन इसी आधार पर किया गया है और उनकी संख्या २०० ही मानी गई है । वस्तुतः रूप-रसादिके आधारपर परमाणुओका यह वर्गीकरण उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि यद्यपि रूप, रस आदि मुख्यतः २० प्रकारके होते हैं, पर उनके अवान्तर भेद इतने अधिक हैं कि इस आधार पर वर्गीकरणकी कोई विशेष महत्ता नहीं रह जाती और परमाणुओको अनन्त प्रकारका कहनेके अतिरिक्त अन्य विकल्प नहीं है । वस्तुतः परमाणुओका वर्गीकरण उनकी आन्तरिक संरचनाके आधारपर ही करना चाहिये । यह दृष्टि यन्त्रयुगीन सूक्ष्मतर निरीक्षण क्षमताको प्रकट करती है ।

यदि हम व्यवहार परमाणुकी धारणाको सबल देते हैं, तो यह कहा जा सकता है कि ये सूक्ष्म परमाणुओसे निर्मित होते हैं । पर ये स्कन्ध नहीं कहलायेगे क्योंकि ये परमाणु विस्तारकी सीमामें ही रहते हैं । इन सूक्ष्म परमाणुओको मूलभूत कणों या ऊर्जाके रूपमें माना जा सकता है । पर इन कणोंमें भी आवेश, द्रव्यमान आदिके कारण भिन्नताएँ हैं । इनकी संख्या दिनोदिन बढ़ रही है । यह उल्लेख सही नहीं लगता कि सभी परमाणुओका द्रव्यमान बराबर होता है । द्रव्यमान-विहीन चतुस्पर्शी सूक्ष्म परमाणुओ की प्रकृतिकी व्याख्या अभी पूर्णतः स्पष्ट नहीं है । इस प्रकार आगमोमत परमाणुवादको निम्न प्रकार निरूपित किया जा सकता है

सूक्ष्म परमाणु → व्यवहार परमाणु → स्कन्ध → महास्कन्ध

इन तथ्यों पर तुलनात्मक समीक्षकोको विचार करना चाहिये ।

शास्त्रोंमें परमाणु-सम्बन्धी वैचारिक चर्चा जितनी ही सूक्ष्मतासे वर्णित है, स्कन्ध-विषयक चर्चा उतनी ही स्थूलतासे वर्णित है । सामान्यतः स्कन्धोंको सभी समीक्षक आधुनिक अणुके समकक्ष मानते हैं । इनके दो रूप स्पष्ट हैं—आक्षुप और अचाक्षुष । इनके निर्माणकी प्रक्रियासे सम्बन्धित आगम सूत्रोंकी व्याख्यामें कुछ अन्तर पाया जाता है और स्वैताम्बर-परम्पराकी व्याख्या आधुनिक दृष्टिसे अधिक वैज्ञानिक प्रतीत होती है । जैनने बताया है कि उमास्वातिके परमाणुबन्ध-सम्बन्धी तीन सूत्र समुचित अर्थ करने पर आधुनिक तीन प्रकारकी बन्धकताको निरूपित करते हैं यदि आगमोमत परमाणुओको वैज्ञानिक परमाणुओके समकक्ष या व्यवहार परमाणु माना जाय । NaCl व H_2 के अणुओंके निर्माण क्रमशः स्निग्धरुक्षत्वात् बध तथा गुणसाम्ये सदृशानाको निरूपित करते हैं । SO_2 या HNO_3 के अणुओंके निर्माण द्व्यधिकादि गुणाना तुके उदाहरण हैं ।

जैनने सूक्ष्म परमाणुओके बन्धकी जटिलताको प्रतिपादित करते हुए उमास्वातिके बध निर्देशक सूत्रोंके अर्थमें भ्रान्ति ही उत्पन्न की है । वस्तुतः सूक्ष्म परमाणुओ (इलेक्ट्रॉन-इलेक्ट्रॉन, प्रोजिट्रॉन-प्रोजिट्रॉन या इलेक्ट्रॉन—प्रोजिट्रॉन आदि) के बंधोंको असामान्य कोटिका माना जाता है जिनमें सामान्य बन्धोंकी अपेक्षा पर्याप्त ऊर्जाका विनिमय होता है । इन सूत्रोंको केवल व्यवहार परमाणुओके बन्धोंका निरूपक माना जाना चाहिये । फिर भी यह तथ्य मनोरञ्जक है कि बन्धकी विभिन्न विधियोंके निरूपणमें शास्त्रोंमें स्कन्धों के कोई भी उदाहरण नहीं दिये गए हैं । लेकिन यह माना जा सकता है कि त्रैलोक्य परमाणुके बन्धमें चार घातुएँ या चतुर्भुज स्कन्ध (पृथ्वी, जल, तंबू, और वायु) बनते हैं, अतः उन्हें ही इनका स्थूल उदाहरण

माना जाना चाहिये। इनमें केवल पृथ्वी और जल ही स्कन्धोंकी दृष्टिसे महत्त्वपूर्ण हैं। स्कन्धोंकी निर्माणकी यह मौलिक प्रक्रिया है। शास्त्रोंमें इसे सामान्य भाषामें भी बताया गया है कि स्कन्ध अपघटन, संघनन एवं अपघटन-संघननकी क्रियाओंसे प्राप्त होते हैं। जैनने इन सभी प्रकारके स्कन्धोंकी निर्माणकी दशाओंका भी संशोधन किया है।

ज्वेरी^४ ने स्कन्धोंके अनेक प्रकारके वर्गीकरणका संशोधन किया है। ये बावर (चाक्षुष) और सूक्ष्म (अचाक्षुष) के रूपमें दो प्रकारके होते हैं। प्रयोग-परिणत, विसा-परिणत और मिश्रपरिणतके रूपमें तीन प्रकारके होते हैं। स्कन्ध, स्कन्धदेश, स्कन्धप्रवेश और परमाणुके जेबसे चार प्रकारके होते हैं। यहाँ परमाणु को व्यवहार परमाणु मानना चाहिये। स्थूल-स्थूल (ठोस), स्थूल (द्रव्य), स्थूल-सूक्ष्म (ऊर्जा), सूक्ष्म-स्थूल (वैसीय पदार्थ), सूक्ष्म (कर्मवर्गणाएँ, अतीन्द्रिय) और सूक्ष्म-सूक्ष्म (सूक्ष्मतर स्कन्ध जिनमें वर्तमान परमाणु घटक समाहित किये जा सकते हैं।) के जेबसे स्कन्ध इस प्रकारके होते हैं। इनमें व्यवहार परमाणुको सूक्ष्मके अन्तर्गत समाहित करना चाहिये। इस वर्गीकरणके विषयमें जैनने बताया है कि यह केवल स्कन्धों की वस्तु एव अनिन्द्रिय-ब्राह्मता पर आधारित है, उत्तरोत्तर सूक्ष्मता पर नहीं। यही कारण है कि यद्यपि वैसीय अणुओंकी तुलनामें ऊर्जाओं सूक्ष्मतर होती है, पर उन्हें गैसोंमें पहले रखा गया है। इस आधार पर सूक्ष्मताकी दृष्टिसे स्कन्ध पाँच प्रकारके ही मानने चाहिये। वस्तुतः ऊर्जाओं सूक्ष्म-सूक्ष्म कोटिमें ही आनी चाहिये क्योंकि प्रायः इन्हें वस्तुस्थिति माना जाता है। इस वर्गीकरणमें कुछ स्कन्धोंके नाम आये हैं, पृथ्वी, पत्थर, पर्वत, जल, धी, नेल, आतप, छाया, वायु, कर्मवर्गणायें और सूक्ष्मतर द्रवणुक एक अन्य वर्गीकरणमें इन्हें तैईस वर्गोंके रूपोंमें बताया गया है। इनके विषयमें विस्तारपूर्वक अध्ययनकी आवश्यकता है। कहीं परित्युत्तर न्यायसे स्कन्धके ५३० भेद गिनाने गये हैं। अन्तमें यह बताया गया है कि स्कन्धोंका विभाजन अत्यंत जटिल है और ये अनन्त प्रकारके होते हैं। इस वर्गीकरणके विविध रूपोंसे यह स्पष्ट प्रतिभास होता है कि ये भेद मात्र सूक्ष्मता और स्थूलताके आधार पर किये गये हैं। इनमें स्कन्धोंकी आन्तरिक संरचना का आधार नहीं है। फिर भी, ये संरचना प्रधान युगके कालके अन्य वर्गीकरणोंसे अधिक सूक्ष्म निरीक्षणको निरूपित करते हैं। यह इस तथ्यसे प्रकट होता है कि उस समय ऊर्जाओंको भी स्कन्ध या कणमय माना जाता है।

स्कन्धोंका निरूपण

यद्यपि घट, पट, वस्त्र, भूषण, साध पदार्थ, दश विकृतिर्या, शरीर, कर्म आदि अनेक स्कन्ध पदार्थों के नाम शास्त्रोंमें आये हैं पर इनका विशेष विवरण उपलब्ध नहीं है। लेकिन चार महाभूतोंके कुछ विवरण कुछ स्थानों पर उपलब्ध हैं जिनका संशोधन जैनने किया है। इसके अनुसार यद्यपि प्रारम्भमें यह माना जाता है कि ये महाभूत स्कन्ध विशेषोंको निरूपित न कर एक-एक जाति विशेषोंको निरूपित करते हैं, फिर भी उपलब्ध विवरणसे यह प्रमाणित नहीं होता। पृथ्वीके अन्तर्गत ३६-४० ठोस पदार्थोंके नाम अवश्य हैं पर जल, अग्नि, और वायुके अन्तर्गत केवल इनके विभिन्न भेदोंके ही नाम दिये गये हैं। ये भेद स्वैताम्बर आगमों तथा तत्त्वार्थसारमें प्राप्त होते हैं। यह समझ है कि अनन्त सभावित स्कन्धोंमेंसे केवल ये ही स्कन्ध आगमयुगीन समयोंमें दृष्टिगोचर रहे हों। यह आवश्यक है कि आगमिक एवं दार्शनिक साहित्यको स्कन्धों के विवरणके लिये आलोकित किया जाय। साथ ही, यह विवरण नामरूपेण ही है, विशेष विवरण नहीं। इस विषयमें भी छान-बीनकी आवश्यकता है।

भौतिकी (अ) ऊष्मा और प्रकाश

भौतिकीके अन्तर्गत पदार्थोंके स्थूल उपयोगी भौतिक गुणोंका अध्ययन तो किया ही जाता है, इसके

अतिरिक्त ऊष्मा, प्रकाश आदि विभिन्न प्राकृतिक तथा परमाण्वीय ऊर्जाओं में भी इसके प्रमुख विषय क्षेत्र हैं। इन ऊर्जाजोका स्रोत क्या है, इनकी प्रकृति और कार्य क्या है, क्या इन्हें उपयोगी कार्यों में प्रयुक्त किया जा सकता है, ये और अन्य प्रश्न ही विद्वानोंको इन ऊर्जाओंकी भौतिक प्रकृतिके अध्ययनके प्रति प्रेरित करते हैं। प्राचीन समयमें इन ऊर्जाओं व पदार्थके उपयोगी गुणों पर विचार किया गया है। विभिन्न दर्शनोके साथ-साथ जैन आगमोंमें भी इन पर स्फुट चर्चामें प्राप्त होती है जो कुछ ईसा-पूर्व सदियोंसे लेकर बारहवीं सदीके बीच लिखे गये हैं।

भौतिकीसे सम्बन्धित विषयों पर अनेक विद्वानोंका ध्यान गया है। सम्भवतः सर्व प्रथम जैनने तत्त्वार्थसूत्रके पञ्चम अध्यायकी टीकामें इन विषयों पर १९४२ में विचार किया था। इसके बाद अनेक स्फुट विषयों पर अमर, सिकंदर, पालीवाल, मुनि महेन्द्र कुमार द्वितीय और अन्योंने आगमोक्त मन्तव्योका तुलनात्मक विवरण प्रस्तुत किया है। पिछले कुछ वर्षोंमें जैन^{१३} ने अपने पाँच शोध पत्रोंमें इस विषय पर विस्तारसे प्रकाश डाला है। अपने पदार्थोके गुणोंके सम्बन्धमें उन्होंने बताया है कि जैन आगमोंमें पदार्थोंके स्थूल गुणोंकी बहुत कम चर्चा है। वैशेषिक इस विषयमें जैनोसे कुछ अधिक यथार्थवादी है। जैन^{१३} ने अनेक वैज्ञानिक उद्धरणोंके आधार पर प्रमाणित किया है कि ताप, प्रकाश आदि ऊर्जाएँ भारयुक्त होती हैं। यद्यपि उत्तराध्ययनमें पदार्थके अनेक रूपोंमें प्रभा (प्रकाश) को समाहित किया गया है, फिर भी तत्त्वार्थसूत्रमें उसे छोड़ दिया गया है। हाँ, यहाँ छाया, अन्धकार और उद्योतके रूपमें प्रकाशकी विविधता बताई गई है। अतः यह अचरजकी बात है कि प्रभाको पुनः दलके रूपोंमें क्यों सम्मिलित नहीं किया गया। यह अन्वेषणीय है। फिर भी, यह माना जाता है कि प्रकाशकी अनेक शक्तियाँ होती हैं जिनमें दृश्य प्रकाश भी एक है। ऐसा प्रतीत होता है कि पुनः दलके आतप रूपमें ऊष्मा एवं दृश्य प्रकाशको एक साथ समाहित किया गया है। आगमें तपाये हुये गरम लोहेमें अग्नि या ऊष्माके अन्वेषण परमाणु प्रविष्ट होकर उसे रक्ततप्त कर देते हैं। प्रकार ऊष्मा ही प्रकाश ऊर्जामें रूपान्तरित होती है। अदृश्य प्रकाशको ऊष्मा कहा जा सकता है। पदार्थोंके कणोंमें उष्णता या प्रकाशकी शक्ति आत्मा या अदृश्य जैवशक्तिके संयोगका फल है। इनके अभिभव और पराभवके कारण इन दोनों ही ऊर्जाके रूपोंको परमाणुमय बताया गया है। शास्त्रोमें ताप और प्रकाशके सारणी-१ में दिये गये अभिलक्षण बताये गये हैं।

सारणी-१. ऊष्मा और प्रकाश के शास्त्रोक्त अभिलक्षण

ताप या ऊष्मा के अभिलक्षण

प्रकाश के अभिलक्षण

- ऊष्मा तेजसकायिक जीव है इसमें अदृश्य शक्तिके कारण सजीवता है। यह एक ऊर्जा है। प्रकाश भी तेजसकायिक है। इसमें अदृश्य शक्तिके कारण सजीवता है। यह एक ऊर्जा है।
- इसकी प्रकृति कणमय होती है इसके कण अनेक सूक्ष्म परमाणुओंसे बने होते हैं। इसकी प्रकृति भी कणमय होती है।
- ऊष्मा पदार्थों को गरम करती है, पकाती है, नष्ट करती है। प्रकाश कणोंका अभिभव और पराभव होता है।
- ऊष्मा पदार्थोंमें अवशोषित हो जाती है। यह जीवमका एक लक्षण है। यह दो प्रकारके स्रोतोंसे मिलता है—ठंडा और गरम। यह आतप और उद्योत—दो रूपोंमें पाया जाता है।
- प्रकाश, विद्युत और मणिप्रभा ऊष्माके ही रूप हैं।

जैनने बताया है कि वर्तमानमें ऊष्मा या प्रकाश एक ऊर्जाके रूपमें माने जाते हैं। इनकी प्रकृति

विविधा-सरणी होती है। इनकी ऊर्जा प्राकृतिक होती है, किसी अवस्थ शक्तिके कारण नहीं। तरंगात्मक दृष्टिसे ऊष्माका तरंगदैर्घ्य रक्तप्रकाशसे बृहत्तर होता है। ऊष्माके विभिन्न कार्य आव भी मान्य हैं। पर ऊष्माका संप्रसारण अब सञ्चालनके अतिरिक्त दो अन्य विधियोसे-विकरण और संवाहनसे-भी माना जाता है। शास्त्रोंमें प्रावस्था परिवर्तन और ऊष्माके याविक कार्योंमें परिवर्तित होनेकी चर्चा नहीं है। ये प्रकरण उन्नीसवीं सदीकी वैज्ञानिक प्रगति की ही देन हैं। ऊष्माकी जीवनका लक्षण मानना एक समस्या उत्पन्न करता है क्योंकि जगतके प्रत्येक तन्त्रमें प्रकृति ही कुछ न कुछ ऊष्मीय ऊर्जा होती है। इस दृष्टिसे ससारके सभी पदार्थ, चाहे वे बड़ हो या चेतन, सजीव ही माने जाने चाहिये। वस्तुतः उत्तराध्ययनमें यह बताया गया है कि पृथ्वी, जल आदि प्राकृतिक रूपमें शस्त्र अनुपहत होते हैं और सजीव होते हैं। विश्वोभ या उपधात इन्हें निर्ज्वल बनाता है। मूलतः प्रत्येक पदार्थके सजीव माननेकी इस धारणामें क्या यह अर्थ लिया जाय कि जगतमें जीव और अजीवकी धारणाका विकास उत्तर जागमकालमें हुआ है? पदार्थोंके मूलतः सजीव होनेकी धारणा जैन दर्शनकी वेदान्तका ही एक अंग बना देती? यह एक ऐसा प्रश्न है जिसपर गम्भीर एवं शोधपूर्ण अध्ययनकी आवश्यकता है।

एक अन्य महत्त्वपूर्ण प्रश्न भी यहाँ समाधानकी अपेक्षा रखता है। जीवाभिगमसूत्रमें तेजस-कायिकोंको त्रस कोटिमें माना गया है जबकि उमास्वातिने इसे स्वावर माना है। तेजसकायिकोंका स्वावरीकरण कब और कैसे हुआ, यह भी एक विचारणीय बात है। शारम्भमें, गतिशीलोंको त्रस मान कर वायु, तेज (ऊष्मा, प्रकाश आदि) को इन कोटिमें रखा गया हो। लेकिन जब कर्मवादका विकास हुआ, तब "त्रस" की परिभाषामें कुछ सशोधन किया गया प्रतीत होता है। इससे क्या यह समझा जाय कि जीवाभिगम सूत्रके समय कर्मवाद विकसित नहीं था और शब्दोंका सामान्य अर्थ लिया जाता था?

दशवैकालिकमें तेजसकायिकोंके सात भेद गिनाये गये हैं जबकि प्रज्ञापनामें सूदम तेजसकायिकोंके अतिरिक्त स्थूल तेजसकायिकोंके बारह भेद बताये गये हैं। [सारणी-२] इनमें अग्निकी ज्वाला, मुमुर, सारणी-२. तेजस्कायिकोंके भेद

प्रज्ञापना	दशवैकालिक
१. विद्युत्	२. अग्नि या ज्वाला
२. अशनि	३. मुमुर
३. निर्घात	४. अंबि
४. सधर्व	५. अलात
५. सूर्यकान्त	६. शुद्ध अग्नि
७. भेद [दशवै०]	७. उल्का

अगार, अलात, अंबि, सधर्वज ऊष्माओंसे सामान्य जन परिचित है। शुद्ध अग्निको ईंधन रहित अग्निके रूपमें माना जाता है। यह वैद्युत भट्टी, पिघला हुआ लोहपिंड आदिमें देखा जाता है। उल्का, विद्युत् एवं अशनि—ये विद्युतके रूप हैं और सूर्यकान्त या मणिमोके माध्यमसे उत्पन्न ऊष्मा प्रकाशका एक प्रभाव है जिसमें प्रकाश ऊष्मामें परिवर्तित होता है। निर्घात विक्रिया अन्य अग्नि है। तेजस्कायिकोंके इस वर्गीकरणसे पता चलता है कि शास्त्रीय कालमें ऊष्मा, प्रकाश और विद्युत एक ही कोटि—तेजस्कायिकके माने जाते थे और इनकी प्रकृति कणमय मानी जाती थी। यह भी यहाँ दृष्टव्य है कि उपरोक्त सभी रूपोंमें मूल कुछ भी हो, ऊष्मापुन इन सभीमें पाया जाता है। अतः इन ऊर्जाओंकी प्रकृतिमें मौलिक भेद होनेके

वायुध्वज भी इनके स्थूल एवं अनुभवगम्य ऊष्मायुगलके कारण इन्हें एक ही तेजोरूपमें समाहित किया गया है। इस युगमें प्रभा [सूर्य और दीप प्रकाश], उद्योत एवं अन्धकारमें उष्मताके सामान्य अनुभवगम्य न होनेसे इन्हें तैजस्कात्मिकोंमें समाहित नहीं किया गया है जबकि इन्हें भी इसमें समाहित किया जा सकता था। सम्भवतः इसीलिये प्रभा आवि तीन रूप तैजस्कात्मिक नहीं बताये गये हैं। फलतः ये निर्जीव हैं। फिर भी, उन्हें पौद्गलिक और कणमय तो माना ही गया है। आधुनिक दृष्टि से इन जेदोंके विषयमें यह कहा जा सकता है कि ये ऊष्मा, प्रकाश या विद्युत् ऊर्जाओंके विभिन्न स्रोत हैं स्वयं ऊर्जाएँ नहीं हैं। ऊष्मा चाहे किसी भी स्रोतसे क्यों न उत्पन्न हो, ऊष्माकी प्रकृति एकसमान होगी, विभिन्न विद्युत् स्रोतोंसे उत्पन्न विद्युत् ऊर्जाकी प्रकृति एकसमान होगी। इसी प्रकार प्रकाशके विषयमें मानना चाहिये।

इन ऊर्जाओंकी कणमयताकी धारणा जैन और वैशेषिकोंमें समानरूपसे पाई जाती है। न्यूटन युगमें वैज्ञानिक भी इन्हें तरल या कणमय मानते थे। यह तो उन्नीसवीं सदीके उत्तरार्द्धमें ही मत स्थिर हुआ कि ये तरंगालम्ब ऊर्जाएँ हैं। बीसवीं सदीमें इन्हें तरंगणी प्रकृतिका सिद्ध किया जा चुका है। अतः इनकी शुद्ध कणमयताकी शास्त्रोक्त धारणा अब सशोचनीय बन गई है।

प्रकाश-सम्बन्धी कुछ घटनाएँ

प्रकाशके विषयमें जैन¹³ ने दो शास्त्रीय प्रकरणों पर और ध्यान आकृष्ट किया है जो वर्तमान परिप्रेक्ष्यमें विचारणीय बन गये हैं। प्रथम प्रकरणमें चक्षु द्वारा पदार्थके देखनेकी प्रक्रिया समाहित है। शास्त्रीय मान्यताके अनुसार चक्षु पदार्थोंके रूप एवं आकार आदिका ज्ञान करानेमें आलोक या सूर्यप्रकाशकी सहायता नहीं लेती। अमर और जैनेन चक्षु द्वारा पदार्थोंके देखने और ज्ञान करानेकी वैज्ञानिक प्रक्रियाका विवरण देते हुये बताया है कि सामान्य जनको दृश्य परिसरके प्रकाशके बिना पदार्थ दृष्टिगोचर नहीं होते। जैन दार्शनिक सूर्यकी किरणें मान कर भी उन्हें दर्शन प्रक्रियामें उपयोगी नहीं मानते। वस्तुतः चक्षुका पदार्थ सम्पर्क किरणोंके माध्यमसे ही होता है। जैसे कैमरा बिना पदार्थ और प्रकाशके चित्र नहीं खींच सकता, वैसे आँख भी इन दोनोंके बिना रूपज्ञान नहीं करा सकती। यह सही है कि आँख पदार्थके पास जाकर उसका ज्ञान नहीं कराती, इसलिये उसका अप्राप्यकारित्व स्थूलतः सही हो सकता है लेकिन चक्षु किरणों के माध्यमसे पदार्थके बिना भी उसका बोध नही करा सकती, अतः उसका पदार्थसे किसी न किसी प्रकार सम्पर्क होता ही है। अतः अप्राप्यकारित्वको परोक्ष प्राप्यकारित्व या ईषत् प्राप्यकारित्वके रूपमें लेना शास्त्रीय अर्थको वैज्ञानिक बना देगा, यह सुझाया गया है।

इसी प्रकार द्वितीय प्रकरणमें अन्धकार, छाया और वर्षाकी चर्चा है। अन्धकार तो प्रकाशका ही एक रूप है जिसका परिसर दृश्य परिसरसे भिन्न होता है। उल्लूकी आँखोंका लेंस और विविध प्रकारके नवीन केमरे प्रकाशके इसी परिसरमें काम करते हैं। चूंकि यह प्रकाशका ही एक रूप है, अतः अन्धकारकी कणमयता भी स्पष्ट है। लेकिन इसे प्रकाशविरोधी कहना स्थूल निरीक्षण ही कहा जा सकता है। यह बताया गया है कि छाया प्रकाशको रोकनेवाले पदार्थोंसे बनती है। इसकी प्रकृति परावर्तक तलोंकी प्रकृति पर निर्भर करती है। यह भी पुद्गलका ही एक रूप है। वस्तुतः वर्षादिविकार परिणत छाया (दर्पण प्रतिबिम्ब या छाया) अवस्तविक प्रतिबिम्बका एक रूप है जबकी अबतक लेंससे बने प्रतिबिम्ब वास्तविक होते हैं। वास्तविक प्रतिबिम्बोंका उदाहरण साँस्वोंमें नहीं मिलता, शायद उस युगमें अबतल लेंसोंकी जानकारी न हो। साथ ही, हरिभद्रने जिन छाया पुद्गलोंका दर्पणमें प्रवेश बताया है, वे वस्तुतः प्रकाश किरणें हैं। इन किरणोंके सरल एवं समन्वयी प्रभुतिके कारण ही छाया और प्रतिबिम्ब बनते हैं। प्रकाशकी

इस सरल पञ्चगम्यकी प्रकृतिका भी शास्त्रोंमें उल्लेख नहीं मिलता । इस प्रकार छाया, अन्धकारके विपरित प्रकाशका एक प्रभाव है, स्वयं प्रकाश नहीं ।

मुनि महेश्वर कुमार द्वितीयने बताया है कि पदार्थोंके वर्णकी अनुभूति एक अदिल प्रक्रिया है जिससे कस्तूरी और झांझ—दोनों सम्मिलित होते हैं । शास्त्रोंमें वर्णित पञ्चवर्णोंकी बात काफी स्थूल लगती है क्योंकि इन्द्रधनुषमें ही सात रंग होते हैं । यदि मौलिक वर्णोंकी बात की जाय, तो रामनके मूलभूत अन्वेषणसे तीन ही मौलिक वर्ण प्रकट होते हैं । इस प्रकार अन्धकार, छाया और वर्ण सम्बन्धी आगमयुगीन मान्यतायें अपनी समीचीनता बनाये रखनेके लिये पुनः परीक्षणकी अपेक्षा रखती हैं । इस प्रकार, ऊष्मा और प्रकाशके सम्बन्धमें हमें आजकी तुलनामें पर्याप्त अल्प सूचनायें ही मिलती हैं । फिर भी, इनका स्फुट सकलन भी आगम युगकी महान् देन है । इसमें उनके प्रकृति-निरीक्षण सामर्थ्य और बौद्धिक विचारणाकी तीक्ष्णताका पता चलता है । ये सकलन या विचार आजके युगमें कैसे भी क्यों न हों, अपने युगमें तो उत्तम कोटिके रहे हैं क्योंकि ऐसा विवरण अन्य वर्धनोंमें नहीं पाया जाता ।

विद्युत् और चुम्बकत्व

ऊष्मा, प्रकाश और ध्वनिकी तुलनामें शास्त्रोंमें विद्युत् और चुम्बकीय ऊर्जाओंके विषयमें उपलब्ध विवरण और भी अल्प है । शास्त्रोंमें विद्युत् उल्का, अशनिके रूपमें विद्युत्का उल्लेख है, पर वस्तुतः ये सभी विद्युत्के उत्पादक हैं, विद्युत् नहीं । विद्युत् तो अतिगतिशील इलेक्ट्रान प्रवाहको कहा जाता है । यह सही है कि यह कणमय रही है । पर अब इसे भी तरंगणिक प्रमाणित कर दिया गया है । विद्युत्को रितम्ब-ऊर्जाके समान विरोधी गुणोंके सम्पर्कसे उत्पन्न मानना जैन दार्शनिकोंकी ईसापूर्व सदियोंमें बड़ी सूक्ष्म कल्पना है जिसे वैज्ञानिक अठारहवीं सदीमें ही लोभ सके । शास्त्रोंमें विद्युत्को तेजस्कायिकोंके रूपमें माननेके कारण सजीव माना गया है । इसकी गतिके ऊष्मा भी इसे सजीवता देती है, पर यह मत विज्ञानको मान्य नहीं है । जीवन्तके जन्म, वृद्धि, पुनर्जनन व विनाशके लक्षण इसमें नहीं पाये जाते । शास्त्रोंमें प्रकाशके ऊष्मा या विद्युत्में रूपान्तरणकी बात आई है पर विद्युत्के ऊष्मामें रूपान्तरणका कोई उदाहरण नहीं है । सम्भवतः उस युगमें बालक और रोषक पदार्थोंके सम्बन्धमें दृष्टि नहीं गई, अतः यह विषय छूट ही गया । आज हम जानते हैं कि विद्युत्के ऊष्मीय रूपान्तरण हमारे लिये कितने उपयोगी हैं ।

चुम्बकत्वके विषयमें तो केवल अयस्कान्तका नाम आता है । शास्त्रोंमें इसे ऊर्जाका रूप ही नहीं माना जाता (हाँ, इसके लोहेके आकर्षण गुणोंको अप्राप्यकारिताका साधक मानकर इससे चक्षुके आप्राप्य-कारित्व गुणका सपोषण अवश्य किया गया है) शास्त्रोंमें केवल एक ही प्राकृतिक चुम्बकका नाम है । इसके विपर्यासमें, अब चुम्बकत्व एक ऊर्जा है जो तरंगणी होती है । इसके चारों ओर बलरेखायें रहती हैं जो वस्तुओंको आकर्षित करती हैं । आवृत वस्तुओंमें ये बलरेखायें पार नहीं हो पाती, अतः वे आकृष्ट नहीं हो पाती । यह गुण कुछ वस्तुओंमें उनकी बिलिप्त अणुरचना और वित्यासके कारण पाया जाता है । कुछ वस्तुओंमें यह गुण कृत्रिमतः भी उत्पन्न किया जा सकता है । अपनी बलधुवा अगोचर बल-रेखाओंके माध्यम से ही अयस्कान्त लोहेको आकर्षित करता है । अतः अयस्कान्तको अप्राप्यकारी ग्राहक नहीं माना जा सकता । इसे चक्षुके समान ही परोक्ष प्राप्यकारी या ईषत् प्राप्यकारी मानना चाहिये ।

विद्युत् और चुम्बकत्व तथा उससे सम्बन्धित घटनाओंकी शास्त्रोंमें अल्प विवरणिका इस सत्यका संकेत है कि आधम या धार्मिक युगमें इन ऊर्जाओंका कोई विशेष उपयोग अन्वेषित नहीं था । प्राकृतिक रूपमें पाये जानेके कारण केवल इनके स्थूल गुणोंका ही अवलोकन किया गया था ।

ध्वनि—जैन, सिद्धान्तशास्त्री, सिकंदर, मेहता और रामपुरिया आदिने ध्वनिके सम्बन्धमें जैन

मान्यताओंका विवरण एवं समीक्षण किया है। इन सभीने पौद्गलिक शब्दको वर्तमान ध्वनिका पर्यायवाची माना है। शास्त्रीय मान्यताके अनुसार, ध्वनि भी प्रकाश आदिके समान एक पौद्गलिक ऊर्जा है, पर यह तेजस्कायिक न होनेसे अजीब मानी जाती है। इसकी उत्पत्ति परमाणुमय पदार्थोंके विशिष्ट गतिके कम्पन और सघटनसे होती है। पौद्गलिक होनेसे इसमें स्पर्शादि चार गुण पाये जाते हैं। इसका आकार बच्चके समान होता है। यह हवामें संचारित होती है। यह लोकान्त तक जा सकती है। ध्वनिमें वीरता, मयता, अभिभव, पराभव, व्यतिकरण आदिके गुण पाये जाते हैं। ये इसकी कणमयताको पुष्ट करते हैं। इसीलिये ध्वनिको शब्दसे व्यञ्जित कर उसे भाषावर्णात्मक पुद्गल बताया गया है। जो सूक्ष्म-स्थूल कोटिके स्कन्धोमें समाहित की गई है। जैन ध्वनिको द्रव्यदृष्टिसे नित्य तथा पर्यायदृष्टिसे अनित्य मानते हैं। इस दृष्टिसे जैन भीमासकोंके शब्द नित्यत्ववादको नहीं मानते। उन्होंने इसमें अनेक व्यावहारिक आपत्तियाँ प्रस्तुत की हैं जो उनके ध्वनि-विषयक सूक्ष्म निरीक्षण व विचारके परिमाण ही मानने चाहिये। जैन व्याय-वैशेषिकोंके शब्दोंके अमूर्तवाद एवं आकाश गुणसे भी सहमत नहीं हैं क्योंकि इससे शब्दमें नित्यत्व मानना पड़ता है। हाँ, यदि आकाशको ध्वनि संचारण माध्यम मान लिया जाय, तो शब्दके बीबीतरगन्याय या कदम्ब-कोरक प्रक्रियासे श्रवणकी प्रक्रिया तर्कसंगत हो जाती है। फिर भी, आकाशको ध्वनि-उत्पादक नहीं माना जा सकता, वह तो केवल संचरण माध्यम है।

प्रज्ञापना, स्थानाग, भगवती एवं सत्त्वार्चसूत्रके टीकाग्रन्थोंके आधार पर शब्दोंको विविधप्रकारसे वर्गीकृत किया गया है। प्रारम्भिक वर्गीकरणका नवपदार्थमें सक्षेपण किया गया है। उत्तरवर्ती कालोंमें इसमें किञ्चित् परिवर्तित हुआ है। इस सक्षेपणसे पता चलता है कि ध्वनिके तत्त्वर और कोलाहल रूपमें दो वैज्ञानिक भेदोंकी तुलनामें जैन शास्त्रीय वर्गीकरण अधिक व्यापक सूक्ष्मनिरीक्षणकी दृष्टि प्रकट करता है। विज्ञानमें मानवकी शब्दात्मक भाषाके लिये कोई पृथक् स्थान नहीं दिया गया है। इसे योग्यतानुसार दोनों ही कोटियोंके रूपमें वर्णित किया जा सकता है। सिकंदर इसे कोलाहल मानते हैं जो तथ्य नहीं है। इसी प्रकार प्राकृतिक ध्वनियोंकी बात है। शास्त्रोंमें इनका विवाद विवेचन और वर्गीकरण किया गया है। यही नहीं, वहाँ द्रव्यभाषाके अतिरिक्त भाव भाषा भी वर्णित है। द्रव्य भाषा ब्रह्मण, नि सरण तथा परधात (सघटन) से उत्पन्न होती है। भावभाषा मानसिक है। परधात भाषा प्रयोजन्य होती है और वह सरल या वक्रगतिसे चलती है। यह वायुमें संचारित होती है और लोकान्त तक जाती है। भाषात्मक ध्वनि दो समयोंमें अभिव्यक्त होती है। इस प्रकार ध्वनिके उत्पादन, संचारण, प्रकृति, गुण और वर्गीकरण-सम्बन्धी शास्त्रीय मान्यताएँ पर्याप्त तथ्यपूर्ण हैं लेकिन इनकी व्याख्यामें आजकी दृष्टिसे पर्याप्त अन्तराल है। इसके अतिरिक्त, जैन¹³ ने बताया है कि ध्वनिरोधन, ठोसोंमें ध्वनि-संचरण तथा ध्वनिका अन्य ऊर्जाओंमें अन्योन्य रूपान्तरण आदि अनेक आधुनिक तथ्य ऐसे हैं जिनका शास्त्रोंमें विवरण उपलब्ध नहीं होता।

आधुनिक वैज्ञानिक मान्यताके अनुसार, ध्वनि गतिक ऊर्जाका एक रूप है। यद्यपि ऊर्जाओंकी चरम कणमयता निर्विवाद मान ली गई है, फिर भी ऊर्जा और दृश्यकणोंमें कुछ अन्तर तो स्पष्ट है। इस अन्तरके कारण ही वैशेषिक ध्वनिको अमूर्त एवं साक्ष्य तन्मात्रात्मक मानते हैं। ध्वनिके जिन गुणोंके आधार पर जैन उसे कणमय प्रमाणित करते हैं, उन्ही गुणोंके आधार पर वैज्ञानिक उसे तरंगात्मक या ऊर्जात्मक प्रमाणित करते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि जैन दार्शनिकोंने शब्द उत्पत्तिके स्रोत व माध्यमकी पौद्गलिकताको ध्वनिकी प्रकृति पर आरोपित कर दिया है। यदि ध्वनिको कणात्मक माना भी जाय, तो उसके कण इतने सूक्ष्म होंगे कि वे परस्परसे प्रत्यास्थ सघटन करके जिनसे ध्वनि उत्पन्न हो न कर सकेंगे। इस प्रकार वर्तमान वैज्ञानिक ध्वनिके प्रायः सभी आगमवर्णित गुणोंको मानते हैं पर उनकी व्याख्या शास्त्रीय व्याख्यासे भिन्न प्रतीत होती है।

उपरोक्त निरूपणसे प्रकट होता है कि जैन आगम एवं दार्शनिक साहित्यमें भौतिकीसे सम्बन्धित तथ्यभी स्फुटरूपमें पर्याप्त माध्यामों वर्णित हैं। अब तक उनका स्फुट रूपमें ही समीक्षण या विवरण लेखकोंने किया है। इस बातकी महती आवश्यकता है कि विषयवार वर्णनोंका महत् अभ्ययन कर सकलन किया जाय और तब उनका तुलनात्मक समीक्षण किया जाय।

सन्दर्भ-ग्रन्थ और शोध-पत्र

१. जैन, नन्दलाल, (१) केमिस्ट्री आफ जैनाज 'कीमिया' ११, १९६६
(२) जैन आगमोंमें रसायन विज्ञान, १-४, जिनवाणी, १९७३
(३) जैन दर्शनमें जड़ जगत्की रूपरेखा, महावीर-स्मृति-ग्रन्थ, १९५३
(४) जैन परमाणुवाद, जैन विद्यालय, सीकर-स्मारिका (प्रेसमें)
(५) केमिकल कन्टेन्ट आव जैन कैनेन्स, अनुसन्धान-पत्रिका, १९७४
२. जैन, कुलीचन्द, जैनदर्शनमें पुद्गलद्रव्य और परमाणु-सिद्धान्त, चन्दावाई अभिनन्दन-ग्रन्थ, आरा, १९५४
३. मुनि नगराज, जैनदर्शन और आधुनिक विज्ञान, आत्माराम एण्ड मन्म, दिल्ली, १९५९
४. कबेरी, जे० एम०, ध्योरी आव एटम्स इन जैन फिलोसोफी, जैन विश्वभारती, १९७५
५. बाटिया, एम० एल०, जैन पदार्थ विज्ञानमें पुद्गल, श्वे० तैरापथी महासभा, कलकत्ता, १९६१
६. जैन, जी० आर, कोस्मोलोजी, ओल्ड एण्ड नीड, भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली, १९७५
७. सिकंदर, जे० सी०, एटामिक ध्योरी आव जैनाज, इण्डियन जर्नल आव हिस्ट्री आव साइन्स, १९७९
८. रे, पी०, हिस्ट्री आव केमिस्ट्री इन एन्सियन्ट एण्ड मेडीवल इण्डिया, पूर्वोक्त, १९६६
९. अमर, गोपीलाल, चक्षुकी अप्राम्यकारिता, एक मूल्यांकन, वरैया अभिनन्दन-ग्रन्थ, काशी, १९५४
१०. सिंह, बीरेन्द्र, द्रव्यविषयक जैन धारणा, जैनधर्म आधुनिक सन्दर्भमें (स० नरेन्द्र भगवत आदि), जयपुर, १९७५
११. सिकंदर, जे० सी०, जैन ध्योरी आव साउंड, रिसर्च जर्नल आव फिलासफी, १९७२
१२. पालीवाल, के० एल०, मीमांसा और जैनदर्शनमें द्रव्यका स्वरूप, अनुसन्धान-पत्रिका, ५, १९७६
१३. जैन, एन० एल०, (अ) प्रोपर्टीज आव मैटर इन जैन कैनेन्स, इस पुस्तकका विज्ञानखण्ड, १९८०
(ब) फिजिकलकन्टेन्ट्स आव जैन कैनेन्स, दिवाकर-अभिनन्दन-ग्रन्थ, १९७६
(स) जैन आगमोंमें भौतिकीके तत्त्व (३), मगध विश्वविद्यालय सेमिनार, बोधगया, १९७५
(द) फिजिकलकन्टेन्ट्स आव जैन कैनेन्स (४), प्रेसमें
१४. गेलरा, एम० आर०, कन्सेप्ट आव मासलेन्स मैटर इन जैन लिटरेचर, अनुसन्धानपत्रिका, ५, १९७५
१५. मुनि महेन्द्रकुमार द्वितीय, जैन परमाणुवाद, दिवाकर अभिनन्दन-ग्रन्थ, १९७६
१६. जैन, उत्तमचन्द, 'जैनदर्शनका तात्त्विक पक्ष : परमाणुवाद', जैनदर्शन और संस्कृति-आधुनिक सन्दर्भमें, लेखाक ४, इन्दौर विश्वविद्यालय, इन्दौर, १९७६
१७. जैन, एल० सी०, जैन ध्योरी आव आल्टीमेट पार्टिकल्स, वही, लेखाक ५, इन्दौर, १९७६

जैनविद्याओमें शोधके क्षितिज जीवविज्ञान

डा० कल्पना जैन, भिण्ड (म०प्र०)

लोडा,^१ सिकदर^२ और जैन^३के विवरणात्मक तथा समीक्षात्मक लेखोंसे पता चलता है कि जैन आगमो एव अन्य ग्रंथोमें अजीव पदार्थोंके समान जीवित पदार्थोंपर भी पर्याप्त सामग्री मिलती है। जैनने अग्रिम वर्णित जीवकी परिभाषाकी समीक्षा करते हुये बताया है कि जीव दो प्रकारके गुणोंसे अभिलक्षित किया गया है। पौद्गलिक रूपमें उममें असंख्यत प्रदेशिकता, गतिशीलता, परिवर्तनशीलता, देहपरिमाणकता, प्राणापान, कर्मबन्ध एव नानात्व पाया जाता है। अभीतिकरूपमें उसमें अविनाशित्व, अमूर्तत्व एव चैतन्य (संवेदनशीलता) होती है। भावप्राप्तमें इसे रगहीन, स्वादहीन, गंधहीन, अनिश्चित आकार, अलिप्ता एव ज्ञानेन्द्रियोमें अग्रम्य बताया गया है। इसके आठ अलौकिक गुणोंमें केवल ज्ञान, केवल दर्शन, अनन्तवीर्य व सम्पत्त्वके अतिरिक्त सूक्ष्मता, अब्याबाधता, अवगाहन क्षमता, तथा अणुकलघुत्वके समान गुण भी समाहित हैं। भगवतीसूत्रमें जीवके २३ नामोका उल्लेख है जिनका भौतिक अभीतिक गुणोंके रूपमें वर्गीकरण किया जा सकता है। सारणी १ से पता चलता है कि जीवके अधिकांश लक्षण भौतिक प्रकृतिके हैं। वस्तुतः जिन लक्षणोंको अभीतिक ग्रंथोंमें बताया गया है, वे भी भौतिकताकी धारणासे स्पष्ट किये जा सकते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि ये शरीरी जीवके विभिन्न कार्यों एव स्थूल गुणोंको ही निरूपित करते हैं। इममें मनोरञ्जक तथ्य यह है कि इन लक्षणोंमें अमूर्तताका गुण कही समाहित नहीं है। लगता है कि यह तो उत्तरवर्ती विकास है। साथ ही, कुन्दकुन्द और उमास्वातिके समयमें उपलब्ध आगमोंकी प्रामाणिकता निर्विवाद रही है। (यह सर्वाधीनमिदिके विवरणसे भी पुष्ट होती है)। तब यह प्रश्न स्वाभाविक है कि जीवके २३ लक्षणोंमें से केवल 'उपयोगोलक्षणम्' ही क्यों उत्तरकाशमें मुख्य लक्षण माना जाने लगा? विद्वानोंको इस विषयमें अनुशीलन करनेकी आवश्यकता है। आधुनिक विज्ञानकी दृष्टिसे उपयोगके ज्ञान दर्शनात्मक रूपोंको संवेदनशीलताकी विभिन्न कोटियोंके रूपमें माना जा सकता है जिसकी भौतिक व्याख्या की जा सकती है। इस आधारपर आजका विज्ञान जीवनको भौतिक ही प्रदर्शित करता दिखता है। पर वह जीवनके मूल लक्षणको अभीतिक माननेके विषयमें मौन है। एक ओर जहाँ आधुनिक युगमें परस्परलीमें

१. जैन, नन्दलाल अ-जीव और जीवविज्ञान, बल्लभशताब्दी स्मारिका, १९७०।

ब-बोर्टेनिकल कन्टेन्ट्स इन जैन कैनेन्स, दिवाकर अभि० ग्रन्थ, १९७६।

स-जुओलोजिकल कन्टेन्ट्स इन जैन कैनेन्स, पूर्वोक्त, १९७६।

२. लोडा, कन्हैयालाल जैन आगमोंमें वनस्पतिविज्ञान, महारकेसरी अभिनन्दन ग्रन्थ, १९६८।

३. सिकदर, जे०सी० अ-भौतिक आव लाइफ एज कसीन्ड इन जैन बायोलोजी, सम्बोधि, ३, १, १९७४
ब-ए सर्वे आव प्लान्ट एण्ड एनीमलकिंगडम् पूज रिवील्ड इन जैन बायो-
लोजी १-२, जबलपुर बि० बि० व्याख्यानमाला १९७६।

सारणी १. जीवके गुणोंका वर्गीकरण

भौतिक लक्षण

१. प्राणवान् (स्वातंत्र्यवासादि)
- २ अस्तिकायत्व
- ३ जीव (आयुष्य)
- ४ सत्व (समर्थ)
- ५ विज्ञ (संवेदनशीलता)
- ६ चेता (पुद्गल चयकारी)
- ७ जेता (पुद्गल लयकारी)
- ८ आत्मा (सततगामी)
- ९ हिंदुक (गमनशील)
१०. पुद्गल (पूरण-यत्न)
- ११ कर्ता
- १२ विकर्ता (कर्मबिंब)
- १३ जगत (गतिशील)
- १४ जन्तु (जन्मवान्)
- १५ योनि (प्रजननक्षमता)
- १६ सशरीरी (शरीर धारक)
- १७ नायक (कर्मनेता)
- १८ रजण (रागद्वेष आदि)

अभौतिक लक्षण

- १ प्राणवान् (जीव, अदृश्यशक्ति)
- १८ भूतत्व (अनादि, अनन्त, आविनाशी)
- ५ विज्ञ (संवेदनशीलता ?)
- १९ वेद (अनुभूति)
- २० मानव (अनादि)
- २१ स्वयंभूत
- २२ अन्तरात्मा (अन्त शरीरी)

जीवनके उदयसे नैतन्यकी भौतिकता पर सहसा अविश्वास नहीं हो पाता, वही अनेकों द्वारा पूर्वजन्मकी घटनाओंकी स्मृति तथा मृत-यनितयोकी आत्माओंसे सम्पर्ककी प्रक्रिया जीवनतत्त्वकी अभौतिकताको प्रकट करती दिखती है। वस्तुतः बीसवीं सदीमें मानव दिग्भ्रमित है—जीवनके जीवन-तत्त्वकी यथार्थ प्रकृति क्या है? फिर भी, यह माना जा सकता है कि वर्तमान विज्ञानकी जीवन तत्त्व विषयक मान्यतायें आगम युगीन मान्यताओंकी पुष्ट करती हैं जहाँ इन्द्रिय अगम्यता एवं अमूर्ततामें स्पष्ट अन्तर परिलक्षित है।

जैने अपने शोध पत्रोंमें प्रदर्शित किया है कि जीवनतत्त्वको वर्तमान जीव केशिकाओंकी अपेक्षा सूक्ष्म ऊर्जात्मक मानने पर भी उनकी भौतिकता ही पुष्ट होती है क्योंकि ऊर्जायें भी अनागमोंमें कणमय मानी गई हैं। कण और ऊर्जाके अतिरिक्त किसी अभौतिक पदार्थको विज्ञान अभी मान्यता नहीं दे पा रहा है। इसके लिए कुछ और ठोस प्रमाणोंकी आवश्यकता है। इस प्रकार जीवनके मूल तत्त्वकी समीक्षा अभी भी एक जटिलतर प्रश्न बना हुआ है।

सिफदरने अपने लेखमें जीवनके आविर्भाव और संचलनमें कारणीभूत आगमोक्त पर्याप्ति और प्राणोंको जीवन शक्तिके रूपमें बताया है। यह उचित नहीं प्रतीत होता, क्योंकि पर्याप्तियोंके विकाससे जीवनके जो लक्षण प्रकट होते हैं, वे प्राण कहलाते हैं। पर्याप्तियाँ तो प्रायः सभी स्वरूपमें प्रकट होती हैं और उनके विकासमें सूर्यकी तथा शरीरकी स्वयंकी ऊष्मा एवं अन्तःस्थित किण्वकी क्रियायें ही कारण होती हैं, यह अब स्पष्ट हो चुका है। हाँ, कर्मसिद्धान्तके अनुसार यह माना जा सकता है कि वे पर्याप्तियाँ

विशिष्ट नाम कर्मोदयके कारण प्रकट होती है। इस कर्मक ही कश्चित माना जा सकता है। इस शक्तिके कारण ही विविध प्रकारके प्राणात्मक कार्य सम्पन्न होने हैं। पर प्राण और पर्याप्तियोंकी पौद्गलिकता या पुद्गलकार्यता प्रत्यक्ष है। इस प्रकार आगमकालके जीवका लक्षण उत्तमवर्ती जीवके अमूर्त लक्षणसे विलक्षण प्रतीत होता है। सम्भवतः ये जीवके औपाधिक लक्षण हैं। फलतः सभी तत्त्वोंके मूलभूत तत्त्वकी परिभाषाके विकास पर और उसकी अविसर्वादी परिभाषाके लिए शोधकी पर्याप्त सभावनाएँ हैं। वर्तमान में तो यही कहा जा सकता है कि आगमोंमें मूलतः जीवको अमूर्तिक माना गया है जिसका स्वरूप स्वानुभूतिके बिना प्रयोग और तर्कसे जानना सम्भव नहीं है। हाँ, रूसी वैज्ञानिक पाबलोवके कुछ प्रयोग अवश्य इस विषयमें कुछ नया प्रकाश देते दिखते हैं।

विभिन्न प्रकारके ससारी जीवोंकी उत्पत्ति सामान्यतः गर्भज (ब्रामुज, अंडज और पोतज) तथा सम्पूर्णजन्य होती है। इसमें गर्भज उत्पत्तिको तो जीवसे जीवकी सलिंगी उत्पत्तिके रूपमें लिया जा सकता है। सम्पूर्णजन्य उत्पत्तिको अजीवसे जीवकी उत्पत्तिके रूपमें लिया जा सकता है। प्राचीनकालमें जावोत्पत्तिके दोनों ही सिद्धान्त प्रचलित रहे हैं। अरस्तु तो अजीवसे जीवकी उत्पत्तिके सिद्धान्तको मानता था। यह सम्पूर्णजन्य उत्पत्ति एक कोशिकीय जीवोंके लिए सत्य है पर बहुकोशिकीय एवं एकाधिक इन्द्रियके जीवोंपर लागू नहीं होती। फलतः विकलेनिय जीवोंकी उत्पत्ति गर्भज मानी जानी चाहिये। इनका वेद पुवेद और स्त्रीवेद भी हो सकता है, मात्र नपुंसक नहीं। एतद्विषयक शास्त्रीय मान्यता पर पुनर्विचार करनेका जैनने सकेत दिया है। यही नहीं, अब तो बहुतेरे वनस्पतियोका भी सलिंगी तथा बैक्टीरिया आदिकी अलिंगी उत्पत्तिका ज्ञान हुआ है। फलतः गर्भज उत्पत्तिको सलिंगी और अलिंगी—दो प्रकारका मानना चाहिये। इसके अनेक उदाहरण लोढ़ाने दिये हैं।

विभिन्न प्रकारके जीवोंको जैन शास्त्रोंमें अनेक प्रकारके वर्गीकृत किया गया है। ससारी जीवोंका ज्ञानेन्द्रियाधारित वर्गीकरण उनकी अपनी विशेषता है। मनुस्मृतिमें यह वर्गीकरण उत्पत्ति स्रोत पर आधारित है। लेकिन यहाँ एक बात माननीय है कि क्या मन छठी इन्द्रिय है या इसे अनिन्द्रिय ही माना जावे ? तामिल व्याकरणके पाँचवीं सदीके ठोलक कप्पिय" नामक ग्रन्थमें पाँचके बदले छ इन्द्रियोका उल्लेख है जिनमें मन छठी इन्द्रिय है। वहाँ केवल मनुष्योंमें ही यह छठी इन्द्रिय मानी गई है। वस्तुतः द्रव्यमनके रूपमें मनको भी इन्द्रिय माना जा सकता है पर इसका स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता। यह भी एक शोधका विषय हो सकता है कि मनका इन्द्रियत्व कब प्रचलित था और कब वह अनिन्द्रियकी कोटिमें आ गया। पचेन्द्रियोके क्रमिक विकासके आधारपर जीवोंको पाँच प्रकारका बताया गया है। जीवाभिगममें इन्हें ही दो से लेकर बत्तीस प्रकारका निरूपित किया गया है। एकेन्द्रिय जीवोंकी स्थावर तथा एकाधिक पचेन्द्रिय जीवोंको त्रय कहा गया है। उन्हें निम्न प्रकारसे उदाहरित किया गया है

एकेन्द्रिय,	जीव,	स्थावर	पृथ्वी	जल,	तेज,	वायु और वनस्पति।
इन्द्रिय	जीव	तस	,,	कृमि (गोबर और पेटके जीव),	जलोका, शल,	
				आदि ३० प्रकारके जीव।		
त्रि-इन्द्रिय	जीव		,,	बीटी, जुलाँ, पिपीलिका,	कनखजूरा, आदि ३९	
				प्रकारके जीव।		

४. नायर बी० के० क्लासीफिकेशन आब ऐनोमलस इन ठोलकप्पियम, विश्वभारती सोमिनार, दिल्ली, १९७४।

एकेन्द्रिय, जीव, स्थावर, पृथ्वी, जल, तेज, वायु और वनस्पति ।

चतुरिन्द्रिय जीव

„

गौरा, बिच्छू, मच्छर, मधुमक्खी, मकड़ी, मक्खी
आदि ३९ प्रकारके जीव ।

पञ्चेन्द्रिय जीव

„

नारक, तिर्यग्य, मनुष्य, देव इनमेंसे प्रत्येकके
अनेक भेद वर्णित हैं ।

एकेन्द्रिय जीव —यद्यपि जीवभ्रगममें एकेन्द्रिय स्थावर जीवोंके तीन ही भेद किये हैं—पृथ्वी कायिक, जल कायिक और वनस्पति कायिक, पर उत्तरवर्ती समयमें इनमें तेज और वायुकायिक और जोड़े गये जिन्हें पूर्वमें वस माना जाता रहा है क्योंकि ये गतिशील हैं । यद्यपि आधुनिक वैज्ञानी यह नहीं मानते हैं कि पृथ्वी, जल, तेज और वायु स्वयं सजीव हैं, पर इनमें अनेक प्रकारके जीव रहते हैं, यह प्रत्यक्ष सिद्ध है । शास्त्रोंमें इन्हें चार प्रकारका बताया गया है जिनमेंसे केवल एक ही भेद है जो सजीव है, पर उसमें पृथ्वीत्व नहीं है । उसे पृथ्वीत्व ग्रहण करना है । इसी प्रकार जलादिकी भी स्थिति है । फलतः उपलब्ध पृथ्वी, जल, तेज और वायु आगमन भी निर्जीव हैं, ऐसा माना जा सकता है । लेकिन आगमोंमें इनकी प्राकृतिक उत्पत्ति एवं शास्त्र-अनुग्रहतताकी स्थितिकी इनकी सजीवता माना है । फलतः इन चार भूतोकी सजीवता सुव्याख्यात नहीं प्रतीत होती । विद्वानोंकी महनुतासे इस तथ्यकी छानबीन करनी चाहिये । पर यह सही है कि इन भूतोकी सजीवताकी बात जैनोंकी अपनी विशिष्टता है ।

लोहाने वनस्पति कायोकी आगमोक्त सजीवताको आधुनिक वैज्ञानिक परिप्रेक्ष्यमें अच्छी तरह समीक्षित किया है । सिकंदरने भी अपने लेखमें पर्याप्तियोंको वर्तमान प्रोटोप्लाज्मके समकक्ष मानकर वनस्पतियोंके अनेक आगमोक्त वर्णनोंकी बीसवीं सदीके सैद्धान्तिक निरूपणमें जोड़नेकी लोचनता की है । लेकिन जैनने बताया है कि सभी वर्णन पूर्व यत्र युगीन हैं । जैन पद्योंमें वनस्पतियोंसे सम्बन्धित विविध वर्णन मुख्यतः तीन कोटियोंमें केन्द्रित किये जा सकते हैं—शरीर, आकार और वर्गीकरण । वनस्पतियोंकी कोशिकी, पर्यावरणिकी एवं शरीर-क्रिया-विज्ञान आदि पर वर्णन नगण्य हैं । लोहा और सिकंदरने इन विषयोंके कुछ उद्धरण दिये हैं जो आगम युगके प्रकृति निरीक्षणके स्पष्ट रूपको ही प्रकट करते हैं । इनकी सूक्ष्मता तथा भाषनीयता अब बहुत हो गई है । इन नये विवरणोंके समावेशकी प्रक्रिया एक विचारणीय विषय है ।

वनस्पतियोंके आगमोक्त वर्गीकरण पर विचार करते हुये जैनने बताया है कि उपयोगितावादी वर्गीकरण न होकर प्राकृतिक गुणों या समानताओं तथा विकास वाद पर आधारित है । सर्वप्रथम उन्हें साधारण (अनत काय) और प्रत्येकके रूपमें वर्गीकृत किया गया है । साधारण सूक्ष्म और बाहर दो प्रकारके होते हैं । इन्हें निगोद भी कहते हैं । प्रत्येक जीव बाहर ही होते हैं जो सप्रतिष्ठित और अप्रतिष्ठित के भेदसे दो प्रकारके होते हैं । प्रत्येक जीव प्रारम्भमें अप्रतिष्ठित ही होता है और बादमें सप्रतिष्ठित हो जाता है । सूक्ष्म साधारण जीव गोलाकार और अदृश्य होते हैं और ये स्थूल साधारण जीवोंमें उत्प्रेरित हो सकते हैं । वे अलिंगी होते हैं । ये प्रत्येक कोटिके जीवोंकी उत्पत्तिमें भी कारण होते हैं । ये जीवनोंमें सबसे प्रारम्भिक रूप हैं । लोहाने बताया है कि सूक्ष्म साधारण जीवोंको आधुनिक बैक्टीरियाके समकक्ष माना जा सकता है । ये स्वजीवी भी होते हैं और परजीवी भी होते हैं । इन्हें सूक्ष्मदर्शियोंसे ही देखा जा सकता है । बाहर साधारण जीवोंमें अनेक सूक्ष्म साधारण जीव होते हैं । प्रज्ञापनामें इनके ५० प्रकार बताये गये हैं । इनमें कंकूदी, काई, गोबाल, किण्व आदि भी समाहित हैं । जिन्हें आजकल ऐस्म, फक्स, बायरस आदि

मानते कहा जाता है। बहिःकृष्णः सम्प्रत्यक्ष जीवको एक। कोटिशरीरको समकक्ष माना जाय, तो बादर साधारण और प्रत्येक जीव बहुकोशिकीय वनस्पति ठहरते हैं। प्रत्येक जीवोंके भी विभिन्न प्रकारसे ३३० भेद बताये गये हैं जिन्हें वैज्ये सारणीबद्ध किया है। शास्त्रोंमें बताया गया है कि इन सभी साधारण वनस्पतियोंके चौदह लाख और प्रत्येक वनस्पतियोंके १० स्पीशीज होते हैं। इस प्रकार वनस्पतियोंके कुल चौबीस लाख स्पीशीज होते हैं। इनके कुलोंकी संख्या १०१३ बताई गई है। वर्तमानमें वनस्पति शास्त्रियोंके लिये तो ये सूचनार्थ अनिश्चित अतिरिक्त प्रतीत होती हैं। हाँ, वे इनके विविध आकार व विस्तारके विवरणसे सहमत हैं। लेकिन वे इनकी अन्तर्मूर्तकी जगज्ज आधुनिक सीमा पर वे गौन बिसते हैं।

यद्यपि वनस्पति जीव एकेन्द्रिय होते हैं, फिर भी सत्प्रकृषा सूक्ष्मके अनुसारा उन्हें अन्य इन्द्रियोंके भी संबन्धन होते हैं जो वे अपनी स्पर्शन इन्द्रिय द्वारा ही ग्रहण करते हैं। ह्यूड्रेनने बताया है कि वनस्पतियोंमें सभी इन्द्रियाँ होती हैं। आगमकी भाषामें इन्हें भावेन्द्रियोंके रूपमें ही मानना चाहिये क्योंकि वनस्पतियोंमें अन्य इन्द्रियाँ भौतिक रूपसे विकसित पाई जाती।

वनस्पतियोंके सम्बन्धमें आगमोंमें वर्णन अनेक बिसरा हुआ है और उपरोक्त संक्षेपणों और समीक्षणोंको पूर्ण नहीं माना जाना चाहिये। इस बातकी आवश्यकता है कि शोधार्थी सभी आगमिक स्रोतों से इनका पूर्ण सकलन करें। तभी समीचीन समीक्षा एवं तुलनात्मक अध्ययन किया जा सकता है।

द्विन्द्रियक जीव.—गतिशील जीवोंको जस कहा गया है। आधुनिक भाषामें इन्हें गतिशील प्राणी कहा जाता है। यद्यपि प्राणि वनस्पतियोंमें भी होते हैं, फिर भी प्राणि शब्द उच्चतर जीवोंके लिये रूढ हो गया है। जैन ग्रन्थोंमें प्राविधोंके सम्बन्धमें उपलब्ध विवरणोंका आंशिक सकलन और समीक्षण जैन और सिकंदर ने किया है। ओ० पी० ज्वीने बताया है कि त्रसोका इन्द्रिय विकास पर आधारित बर्गीकरण चरक, सुश्रुत, प्रसस्तपाद और अरस्तूके बर्गीकरणसे अधिक मौलिक और व्यापक है। सिकंदरने इस बर्गीकरणका संक्षेपन किया है। त्रसोके मुख्य चार भेद माने गये हैं—द्वि-इन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पंचेन्द्रिय। सचचीने अपनी व्याख्यामें बताया है कि ये भेद मुख्यतः द्रव्येन्द्रिय पर आधारित हैं क्योंकि सभी जीवोंमें पाँचों ही भावेन्द्रियाँ होती हैं। लेकिन सिद्धान्तशास्त्रीने इन भेदोंकी भावेन्द्रियाधारित बताया है जो समुचित प्रतीत नहीं होता। सभी द्वि-इन्द्रिय, त्रि-इन्द्रिय एवं चतुरिन्द्रिय जीवोंको मनरहित तथा अलिगी बताया गया है। इन्हें नृसक लिंगी माना जाता है। पंचेन्द्रिय जीवोंमें कुछको मनरहित तथा अलिगी बताया गया है। अम्पोंको मनसहित तथा सलिगी बताया गया है। प्रज्ञापना और जीवविचार प्रकरण पर आधारित अपनी तुलनात्मक सारणीमें जैनने आधुनिक प्राणिवैज्ञानिक मान्यताओंके साथ जैन ग्रन्थोंमें वर्णित प्राणिविज्ञानका संक्षेपन किया है और बताया है कि शास्त्रीय विवरणके १७ बिन्दुओंमेंसे १० बिन्दुओंका मिलान नहीं होता। उदाहरणार्थ, आधुनिक प्राणिविज्ञान सभी त्रसोंमें द्रव्यमनकी उपस्थिति मानते हैं, उनकी सलिगी उत्पत्ति मानते हैं, उन्हें तीनो वेदका मानते हैं और उनकी संख्या काशी क्रम मानते हैं। यही नहीं, अनेक उदाहरणोंमें जीवोंकी इन्द्रियाँ शास्त्रीय मान्यताओंसे अधिक पाई गई हैं। इन वास्तुव्यतिरिक्त पर गंभीरतासे विचार करने की आवश्यकता है। यही नहीं, प्राणिविज्ञान सम्बन्धी अध्ययनके अनेक क्षेत्रोंमें शास्त्रीय विवरण नगण्य ही मिलता है। सिकंदरने अपने विवरण में इस ओर ध्यान नहीं दिलाया है। इसके बावजूद भी, यह निःसन्देह कहा जा सकता है कि जैनाचार्योंने अपने परीक्षणकी परिधिमें सूक्ष्म और बाह्य सभी प्रकारकी त्रसोंकी ४७० जातियोंको समाहित किया है जैसा सारिणी २ से प्रकट होता है। इस प्रकारका बर्गीकृत विवरण अन्य दर्शनोंमें उपलब्ध नहीं होता।

सारणी २. विभिन्न प्रकारके अर्थोंका विवरण

श्रीति	उदाहरण	प्रज्ञापना	जीव विचार प्रकरण	क्रिया
हि-इन्द्रिय	शंस, शोच, विभिन्न प्रकारके कृमि	३०	१२	अलिगी
त्रि-इन्द्रिय	पीटी, इल्की, कलसबूरा, बुझा			"
	पिशुन आदि ।	३९	१२	"
चतुरिन्द्रिय	मक्खी, टिट्टी, जमर, मच्छर, पतंगा, तितली आदि	३८	१०	"
पंचेन्द्रिय सिर्यन्ध	(अ) जलचर	५(३३)	५	अलिगी और सलिगी
	(ब) बलचर	२(३५)	३	"
	(स) नमचर (पत्ती)	४(४६)	४	"
पंचेन्द्रिय मनुष्य	(अ) सम्पूर्ण	१४	—	अलिगी
	(ब) शर्मज मनुष्य अन्तर्द्विपी	२८	—	सलिगी
	कर्मभूमिज आर्य	८९	—	"
	म्लेच्छ	५६	—	"
	शोणभूमिज	२	—	"
		४७०		

इससे ज्ञात होता है कि जैनाचार्य अध्यात्मके क्षेत्रमें जितने अग्रणी रहे हैं, उतने ही वे प्रकृति निरीक्षण एवं सिद्धान्त विचारोंके क्षेत्रमें भी अपने समयमें अग्रणी रहे हैं। जैनने इन प्रकरणोंमें अनेक विसंग-तिथियों और संकेत देते हुये बताया है कि आगमोंमें अनेक वर्तमान सूक्ष्मतर निरीक्षणोंके निष्कर्ष न करनेका कारण सम्भवतः यन्त्रोंका अभाव तथा अहिंसाका सिद्धान्त रहा होगा। समस्तपति विज्ञानके समान प्राणि-विज्ञानके सत्व भी अनेक आगम ग्रन्थोंमें बिल्टरे पड़े हैं। उनका अभी पूरा संकलन नहीं हो पाया है। ये प्रकरण स्वस्ताम्बर मान्य ग्रन्थोंमें पर्याप्त मात्रामे पाये जाते हैं।

वैशाली शोध संस्थानमें शोधके क्षितिज

डा० लालचन्द्र जैन, वैशाली शोधसंस्थान, वैशाली

बिहारमें उद्भूत तथा विकसित प्राचीन विद्या, संस्कृति और साहित्यके उन्नयन, पुनर्द्धार और प्राचीन शौर्यको पुनरुन्नति करनेके उद्देश्यसे बिहार सरकारने वरप्रभा, नालन्दा, मिथिला, वैशाली और पटनामें अनेक शोध संस्थानोंकी स्थापना की। इनमें जैनविद्याओंके अध्ययनसे सम्बन्धित प्राकृत जैनशास्त्र और अहिंसा शोध संस्थान वैशाली भी एक है।

प्रस्तुत शोध संस्थान तत्कालीन शिक्षासचिव तथा प्रमुख शिक्षाविद् स्वर्गीय श्री जगदीश चन्द्र माथुर आई० सी० एस०के अथक परिश्रमका फल है जिन्होंने इसकी स्थापनामें प्रमुख भूमिका अदा की थी। मूलतः इसकी स्थापनाका श्रेय वैशाली महोत्सव और वैशालीसभको है। इसने सर्वप्रथम १९५२ में जे० सी० माथुरके मंत्रित्वकालमें वैशालीमें प्राकृत जैन इन्स्टीट्यूट लोकरके प्रास्तावक पास कर राज्य सरकार और जैन समाजसे सहयोगका अनुरोध किया था। इस कार्य हेतु बिहारके प्रसिद्ध उद्योगपति तथा दानवीर साहू शान्तिप्रसाद जैन द्वारा सवा छ लाख रुपये दान स्वरूप देनेकी घोषणाके पश्चात् १९५५ में बिहार सरकारने इस संस्थानको स्थापित करनेका अनुरोध अन्तिम रूपमें स्वीकार कर लिया। अन्ततोगत्वा २४ वर्ष पूर्व २३ अप्रैल १९५६ बी०नि०सं० २४८२ (वि०सं० २०१२) वैज शुक्ल नवोदशी सोमवारको जेनोके अन्तिम तीर्थंकर भगवान महावीरके जन्म स्थान बासोकुण्डमें इसका शिलान्यास तत्कालीन राष्ट्रपति डा० राजेन्द्र-प्रसादके करकमलो द्वारा किया गया। प्राकृत और जैनशास्त्रके कुत-मनीषी डा० हीरालाल जैन इस संस्थानके प्रथम निर्वेधक हुये। फरवरी १९६५ तक इस संस्थानका प्रमुख कार्यालय मुजफ्फरपुरमें किरायेके भवनमें संचालित होता रहा। इसके बाद बासोकुण्डके निवासियों द्वारा इस संस्थानके लिए लगभग तेरह एकड़ भूमि राज्य सरकारको दान स्वरूप दी गई। साहू शान्तिप्रसादजीके परम सहयोगसे संस्थानके मुख्य भवनका निर्माण हो जानेपर मार्च १९६५ में प्राकृत विद्यापीठका कार्यालय स्थाई रूपसे वैशाली, बासोकुण्डमें आ गया।

प्राकृत विद्यापीठ स्थापित करनेका औचित्य

वैशाली प्राकृत विद्यापीठकी स्थापना अनेक कारणोंसे की गई। [क] संस्कृत और पालि भाषाकी तरह प्राकृत भाषा साहित्यमें भी काव्यकला, ज्ञान-विज्ञान, दर्शन, इतिहास, सामाजिक तथा सांस्कृतिक सामग्री प्रचुर मात्रामें विद्यमान है। फिर भी, १९५२ तक इन और विद्वानोंका ध्यान नगण्य ही था। यद्यपि इस समय तक डा० याकीबी, ब्रूलर, पिछल, विष्टरनिष्प, जैनी, पी० सी० नाहर, प० सुखलाल सघवी, प० बेचरदास, मुनि जिनविजय, प्रो० के०डी० मट्टाचार्य, डा० सत्करी मुकर्जी, पी० एल० वैद्या, डा० हीरालाल जैन तथा डा० ए०एन० उपाध्येके सवान कुछ प्राध्यापिकोंने इस क्षेत्रमें अनेक महत्त्वपूर्ण आलोचनात्मक अध्ययन किये, तथापि इनकी ओर उदीयमान प्रतिभाओंका ध्यान आकृष्ट नहीं होता था। संस्कृति, अनेक संस्थाओंसे जैन विद्या परम्परापर विद्यार्थी निकलते थे जो उच्चतर अध्ययनमें रुचि रखते थे। उनके लिए कोई शोध सुविधा सम्पूर्ण स्थान भी नहीं था। प्राकृत भाषा सम्बन्धी अध्ययन या शोधकी

सुविधा किसी विश्वविद्यालयमें भी उपलब्ध नहीं थी। वस्तुतः इस क्षेत्रमें कार्य करनेके लिए विद्वानोंको समुचित व्यवस्था की आवश्यकता होती है जहाँपर विद्यार्थी अध्ययन और शोध कर सकें और प्राचीन एवं आधुनिक विद्वानोंसे सम्बन्ध रख सकें। समयकी इस महत्वपूर्ण आवश्यकताको ध्यानमें रखकर इस संस्थाकी स्थापना की गई।

प्राकृत शोध संस्थानके विभाग

उपर्युक्त लोक-कल्याणकी भावनासे स्थापित प्राकृत शोध संस्थानके कार्यका वर्गीकरण तीन भागोंमें किया जा सकता है

[१] उच्च अध्ययन—प्राकृत एवं जैन शास्त्रके उच्च अध्ययन हेतु इस संस्थामें स्नाकोत्तर स्तरपर साहित्य, जैन दर्शन, जैन तर्कशास्त्र, ज्ञान भीमासा तथा तुलनात्मक दर्शनमें द्विवर्षीय एम०ए० के पाठ्यक्रमकी व्यवस्था की गई है। विद्यार्थीको यह स्वतंत्रता रहती है कि उसकी जिस विषयमें रुचि हो उसीके अनुरूप अपना अध्ययन करे। यह संस्थान अपने पाठ्यक्रम और शोध कार्यके लिए बिहार विश्वविद्यालय, मुजफ्फरपुर से सम्बन्ध है। सन् १९५८ से ७६ तक इस संस्थासे कुल ८८ छात्रोंने प्राकृत ज्ञानालाजीकी एम०ए० परीक्षा उत्तीर्ण की। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि उपर्युक्त सभी छात्रोंने साहित्य विषय लेकर ही एम०ए० किया है। उत्तरवर्ती वर्षोंमें लगभग एक दर्जन छात्रोंने और एम०ए० किया है। इनमेंसे अनेक स्नातक देशके विभिन्न विश्वविद्यालयों, शोध संस्थानों और महाविद्यालयोंमें कार्य कर रहे हैं और प्राकृत एवं जैन विद्याओंकी सेवा कर रहे हैं। इस संस्थाके कुछ विश्रुत स्नातकोंके नाम यहाँ देना उपयुक्त ही होगा

- डॉ० नगेन्द्रप्रसाद, प्रोफेसर तथा निर्देशक बैथाली शोध संस्थान, बैथाली।
- डॉ० बिलमप्रकाश जैन, महामन्त्री, भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली।
- डॉ० राजाराम जैन, रीडर, एच०डी० जैन कालेज, आरा (बिहार)
- डॉ० देवनारायण शर्मा, व्याख्याता, बैथाली शोध संस्थान।
- डॉ० रामप्रसाद पोद्दार, " "।
- डॉ० लालचन्द्र जैन, " "।
- डॉ० राम अश्विनी कुमार, प्राकृत विभाग, मगध विश्वविद्यालय, बोधगया।
- डॉ० अजितशुकदेव शर्मा, व्याख्याता, जैन दर्शन, विश्वभारती, शान्तिनिकेतन।
- डॉ० नन्दकिशोर प्रसाद, पालि शोध संस्थान, मालम्दा।
- डॉ० दामोदर शास्त्री, अध्यापक, जैन दर्शन, लालबहादुर शास्त्री संस्कृत विद्यापीठ, दिल्ली।
- डॉ० श्री रजनसूरि देव, बिहार राज्य भाषा परिषद, पटना (बिहार)।
- डॉ० ए०पी० सिन्हा, पटियाला विश्वविद्यालय।
- डॉ० अर्जुनदास दिने, मैसूर विश्वविद्यालय।
- डॉ० प्रेमसुमन जैन, रीडर, उदयपुर विश्वविद्यालय, उदयपुर।
- डॉ० गोकुलचन्द जैन, रीडर, संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी।
- डॉ० एस०एम० शाह, पूना विश्वविद्यालय।

इस लघु सूचीसे यह स्पष्ट होता है कि वहाँके स्नातक देशके विभिन्न भागोंमें इस संस्थानको गौरवान्वित कर रहे हैं।

२. शोध विभाग—इस संस्थाका दूसरा महत्वपूर्ण विभाग शोध विभाग है। इस विभागमें विभिन्न विश्वविद्यालयोंसे प्राकृत जैन शास्त्र, दर्शन, संस्कृत, प्राचीन इतिहास और संस्कृति, संस्कृत और पालि विषयमें स्नातकोत्तर परीक्षा पास छात्रोंको पी-एच०डी० हेतु शोध छात्रके रूपमें प्रवेश दिया जाता है। शोधार्थियोंके लिए यह आवश्यक होता है कि वे प्राकृत जैन भाषा शास्त्रसे सम्बन्धित विषय ही अपने शोध प्रबन्धके लिए चुने। शोधार्थियोंको संस्थानसे २०० रु० प्रतिमाहकी छात्रवृत्ति प्रदान की जाती है। यहाँ उन्हें नि शुल्क छात्रावास, प्रकाश और पानीकी व्यवस्था भी उपलब्ध रहती है। इसके अतिरिक्त, शोध प्रबन्धको तैयार करने हेतु एक विशाल पुस्तकालय भी उपलब्ध है। शोध प्रबन्धके अनुमोदित होनेपर बिहार विश्वविद्यालय, मुजफ्फरपुर शोधार्थीको प्राकृत जैन शास्त्रमें पी-एच०डी० की उपाधि प्रदान करता है।

प्राकृत जैनोलोजीसे सम्बन्धित विभिन्न विषयोंमें आवश्यक कुल पचास छात्रोंने पंजीयन कराया है। लेकिन अबतक उन्तीस शोध प्रज्ञोंने ही अपना शोधप्रबन्ध पूरा कर पी-एच०डी० उपाधि प्राप्त की है। इनका विवरण नीचे दिया जा रहा है।

- १ डॉ० जोगेन्द्रचन्द्र सिकदार, स्टडीज इन दि भगवतीसूत्र, १९६९, प्रा० शो० स०, वैशाली (प्रकाशित)
- २ डा० नेमिचन्द्र शास्त्री, हरिभद्रके प्राकृत कथा साहित्यका आलोचनात्मक परिशीलन, १९६१, प्रा० शो० स०, वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- ३ रिवबचन्द्र ए क्रिटिकल स्टडी आफ पउमचरियम्, १९६२, प्रा० शो० स०, वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- ४ डॉ० विद्यानाथ मिश्रा, प्राचीन हिन्दी काव्यमें अहिंसाके तत्त्व, १९६३ अप्रकाशित।
- ५ डॉ० कामेश्वर प्रसाद, दि इकोनोमिक कडीशन आफ इन्डिया एकोडिंग टू डेट एवेलेबिल इन दि पालि केनोनीकल लिटरेचर १९६३ अप्रकाशित।
- ६ डॉ० देवनारायण शर्मा पउमचरित और रामचरित मानसका तुलनात्मक अध्ययन, १९६३, प्रा० शो० स० वैशाली (प्रेसमें)
- ७ डॉ० कृष्णकुमार दीक्षित, इण्डियन लौजिक इट्स प्रोब्लेम्स एज ट्रीटेड बाई इट्स स्कूल्स, १९६४ प्रा० शो० स० वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- ८ डॉ० राजाराम जैन ए क्रिटिकल स्टडी आफ दि बर्क्स आफ महाकवि रघु, १९६४, प्रा० शो० स०, वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- ९ डॉ० नन्दकिशोर प्रसाद ए कम्पेरेटिव स्टडी आफ बुद्धिस्ट (धेरवाद) विनय एण्ड जैन आचार, १९६४, प्रा० शो० स०, वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- १० डॉ० किशोरनाथ झा प्रोब्लेम्स आफ पीजम् इन न्याय फिलोसफी विथ स्पेशल रिफरेन्स टू दि बर्क्स आफ ज्ञानवीमिश्र, १९६५, अप्रकाशित।
- ११ डॉ० अतुलनाथ सिन्हा, एतेलिटिकल स्टडी आफ दि नेतिप्रकरण, १९६५, अप्रकाशित।
- १२ डा० नरेन्द्रप्रसाद वर्मा अपभ्रंशके स्फुट साहित्यिक मुक्तक १९६५, अप्रकाशित।
- १३ डॉ० रामकृपाल सिन्हा दि बेंकमाउण्ड आफ गान्धीयन नन-बाइलेम्स एण्ड इट्स इन्फ्लुएन्स इन इण्डियास नेशनल स्ट्रगल, १९६६, अप्रकाशित।

१४ डॉ० ए० शर्मा : वि मेचरस एव ए साह्रिक, १९६७, अप्रकाशित ।

१५. डा० बनार्दन शर्मा : क्षतपथ ब्राह्मणके अध्ययनके कुछ पहलू, १९६७, अप्रकाशित ।

१४. डॉ० जयदेव : रिखीबियस कण्डीशन आफ एन्सीएन्ट बिहार, १९६७, अप्रकाशित ।

१७. डॉ० सूर्यदेव पाण्डेय : जयसेनके हरिबंसपुराणका आलोचनात्मक अध्ययन, १९६७, अप्रकाशित ।

१८. डॉ० छनलाल शास्त्री : आचार्य भिक्षु और जैन दर्शनकी उनकी बेग, १९६८, अप्रकाशित ।

१९. डॉ० सुधीरचन्द्र मजुमदार : फोनेटिक सैन्जेव इन इनडोआर्यन लैंगवेज, १९६८, प्रा० शो० सं०, बैथली द्वारा प्रकाशित ।

२०. डॉ० मुनेश्वर गिरि : प्रामाण्यवाद, १९७०, अप्रकाशित ।

२१. डॉ० रामप्रकाश पोद्दार : एन एसवेटिक एनलिसिस आफ कर्पूरमञ्जरी, १९७०, प्रकाशित ।

२२. डा० राय अचिनीकुमार : जैन योग, १९७०, अप्रकाशित ।

२३. डॉ० श्यामनन्दन चौधरी : महाभारतके शान्तिपर्वमें राजनीति, १९७०, अप्रकाशित ।

२४. डॉ० राम सिंह : ओरिजिन एण्ड एवोलूशन ऑफ इण्डियन एथिक्स, १९७१, अप्रकाशित ।

२५. डॉ० गोरीशंकर प्रसाद : दि गान्धीयन नन-बाइलेन्ट आइडीयलिज्म, १९७२, अप्रकाशित ।

२६. डॉ० जगदीश नारायण शर्मा : नियुक्ति, पूर्णि और टीकाके आधार पर आचार्यका परिशीलनात्मक अध्ययन, १९७३, अप्रकाशित ।

२७. डॉ० गुनकर झा : ए क्रिटिकल स्टडी आफ मीमांसा फिलासफी बिथ स्पेशल रेफरेन्स टु प्रभाकर एण्ड भट्ट स्कूल, १९७४, अप्रकाशित ।

२८. डॉ० योगेन्द्रप्रसाद सिन्हा : बज्जो भाषाके कतिपय शब्दोंका आलोचनात्मक अध्ययन, १९७५, अप्रकाशित ।

२९. डॉ० सुदर्शन मिश्र : महाकवि पुष्पदन्त और उनका पुराण, १९७९, अप्रकाशित ।

इस समय सत्यानमें लगभग बाइस शोधार्थी विभिन्न विषयोंपर अपना शोध प्रबन्ध तैयार कर रहे हैं ।

१. श्री बुधमल श्यामसुख-इलीमेन्ट्स आफ पैरासाइकोलोजी इन इण्डियन बाट ।

२. ,, अश्वीमकुमार भट्टाचार्य-बार इन एन्सीएन्ट इण्डिया ।

३. ,, श्रीकान्त त्यागी-सूत्रकृता गंगा समीक्षात्मक अध्ययन ।

४. ,, नागेन्द्र किशोर शाही—गौडबहोका आलोचनात्मक अध्ययन ।

५. ,, लक्ष्मीश्वरप्रसाद सिंह—भारतीय दर्शनमें कामतत्व एव जैन परम्परा ।

६. ,, इन्द्रदेव पाठक—जैनदर्शनका नववाद एक मीमांसा, परीक्षणार्थ प्रस्तुत ।

७. ,, धीर धीन क्वा—मैसेज आव पोयट्री बिथ स्पेशल रेफरेन्स टू सन्देशरासक, प्रस्तुत ।

८. ,, पी० सी० सिन्हा—बाराही सहितानें वस्तुविद्या ।

९. ,, राजकुमार पाठक—वसुदेवहिण्डी एक आलोचनात्मक अध्ययन ।

१०. ,, शशिकुमार सिंह—श्रमणधर्म और सामाजिक आचार ।

११. ,, श्रीकृष्णदेव तिवारी : सद्दकका उद्भव और विकास ।

१२. ,, डी० पी० पांड्या—साक्ष्य-योग एण्ड जैनीज्म ए कम्पेरेटिव स्टडी ।

१३. ,, अभयकुमार जैन—कार्तिकेयानुश्रुतिका तुलनात्मक अध्ययन ।

१४. ,, योगेन्द्र समीः—अपभ्रंशके चरित काव्य ।

१५. ,, श्रीमती रामसेनही सिन्हा—आदिकवि आत्मीयिक और विमलका तुलनात्मक अध्ययन ।

१६. ,, डी० पी० मित्रा—सीतामढ़ी जिलेकी बोली ।

१७. ,, दम० एस० प्रसाद सिंह—अमन और ब्राह्मण परम्पराओंमें आचारका स्वरूप ।

१८. ,, महेश्वर प्रसाद सिंह—संस्कृत नाटकोंमें प्राकृत ।

१९. ,, योगेन्द्र प्रसाद सिन्हा—बलिजमकी बाबुओं और किनारोंके रूपोंका अध्ययन (डी० लिट् हेतु)

२०. ,, शशिभूषण प्रसाद सिंह—सब्योंकी पौराणिक व्याख्यायें ।

उपरोक्त शोधार्थियोंके शोध विषयोंका अनुशीलन करने पर सारणी १ प्राप्त होती है । इससे स्पष्ट है कि प्रायः शोधार्थी ललित साहित्य पर ही शोध कर रहे हैं, कुत्तर साहित्य पर एक सिद्दाईसे भी कम

सारणी १. वैशाली शोध संस्थानकी शोध दिशायें

विषय	शोधार्थी संख्या
१. साहित्य	११
२. व्याय या वर्णन	५
३. तुलनात्मक अध्ययन	४
४. भाषाविज्ञान	४
५. अर्थशास्त्र, राजनीति आदि विषय	५

योग ४९

कार्य हो रहा है । जैन विद्याओ तथा प्राकृत भाषाओंके वैज्ञानिक विषयोंके सम्बंधोंके आधुनिक रूपमें अध्ययन की नितान्त आवश्यकता है । लेकिन इस संस्थानसे इसके अनुरूप किसी भी विषय पर किसी शोधार्थीने कार्य किया प्रतीत नहीं होता । ऐसा प्रतीत होता है कि शोधार्थी बौद्धिक भ्रमके बिना ही अपनी आजीविका योग्य उपाधि लेकर सतुष्ट हो जाते हैं । संस्थानके उद्देश्योंकी समुचित पूर्तिके लिये अनुसंधान विषयोंकी अधिक विविधता अपेक्षित है । संस्थान इस दिशामें प्रयत्नशील है ।

३. पुस्तकालय . पुस्तकालय शोधका प्रमुख अंग होता है । इस दृष्टिमें संस्थानमें भी एक पुस्तकालय है । इसमें प्राकृत जैनशास्त्र, पालि और संस्कृतकी प्राचीन और नवीन पुस्तकोंके अलावा प्राचीन इतिहास, भारतीय और पाश्चात्य वर्णन, व्याकरण, शब्दकोष आदिसे सम्बन्धित लगभग १२१२९ ग्रन्थ हैं । संस्थानके विद्यार्थियोंके अतिरिक्त बाहरके शोध प्रश्न भी आकर इस पुस्तकालयका उपयोग करते हैं ।

दुर्भाग्यकी बात है कि इस पुस्तकालयमें हस्तलिखित ग्रंथोंका संग्रह नहीं किया जाता ।

४. प्रकाशन विभाग . संस्थानमें एक स्वतंत्र प्रकाशन विभाग है । इस विभागका मुख्य लक्ष्य प्राचीन विद्याओं-विशेषकर जैन शास्त्र और प्राकृतके क्षेत्रमें तैयार किये गये उच्चस्तरीय शोध प्रबन्ध तथा प्राचीन अनुपलब्ध ग्रंथोंका सम्पादनकर उन्हें प्रकाशित करना है । प्रकाशन हेतु ग्रंथोंका चयन प्रकाशन समितिकी अनुमतिानुसार होता है । संस्थानके निदेशक और तिरहुत कमिश्नरीके कमिश्नरके अतिरिक्त ५० कैलाशचन्द्र शास्त्री, पं० दलसुखनाई मालवणिया तथा लक्ष्मीचन्द्र जैन, इस समितिके सदस्य हैं ।

प्रकाशन कार्यके लिये बिहार सरकार प्रति वर्ष ८० हजार रुपयेका अनुदान देती है। लेकिन विगत दो-तीन वर्षोंसे प्रकाशनकी सम्पूर्ण राशिका अल्पपत्र होता रहा है। फलतः अब सरकारने एक कार्यक्रमके लिये मात्र २० हजार रुपये अनुदान देना प्रारम्भ कर दिया है। वत २४ वर्षोंमें अभी तक केवल १७ पुस्तकोंका प्रकाशन हुआ है।

स्टडीज इन दि भगवतीसूत्र, हरिभद्रके प्राकृत कथा साहित्यका आलोचनात्मक परिशीलन, सधुर्दान-चरित, ऐ क्रिटिकल स्टडी आफ दि पञ्चमचरित, अनुयोगद्वाराका अष्टमी अनुवाद, प्राकृत प्रोज एण्ड पोयट्री सिलेक्सन, रघु साहित्यका आलोचनात्मक परिशीलन, बुद्धिस्ट एण्ड जैन मोनोपिस्म, इण्डियन लॉजिक, एन इन्ट्रोडक्शन टू कर्पूरमंजरी, बैशाली रिसर्च इस्टीम्यूट बुलेटिन, फोनेटिक चेन्जेज इन इण्डो आर्यन लैंगवेज, ऐ क्रिटिकल स्टडी आफ दी कुबलयमालाकथा, बैशाली रिसर्च बुलेटिन, रम्भामञ्जरी और इष्यपरीक्षा एवं धातुत्पत्ति।

इस वर्ष प्रकाशन समितिने निम्न पुस्तकोंके प्रकाशनका निर्णय लिया है, इकोनामिक लाइफ इन एनसियन्ट इण्डिया एज डेपिकटेड इन जैन कैनोनिकल लिटरेचर, रूचकार हस्तिमल एक समीक्षात्मक अध्ययन, पञ्चमचरित और रामचरित मानस और प्राकृत-परिचय।

मै आशा करता हूँ कि भविष्यमें हमारे सस्थानमें शोधकी नई दिशाएँ भी विकसित होगी और इसकी वर्तमान अपूर्णताएँ पूर्ण होंगी।



महाकवि असग और उनकी कृतियाँ

जीमती प्रतिभा जैन, आयुर्वेद महाविद्यालय, रीवा

प्रतिभा और कल्पनाके धनी महाकवि असग संस्कृत साहित्यके जागृतमान्यमान रत्न हैं। वे मूलतः कन्नड निवासी तथा कन्नड भाषाके प्रसिद्ध कवि रहे हैं। महाकविने वर्धमानचरितम्के अन्तमें अपने द्वारा रचित आठ ग्रंथोंकी सूचना दी है। किन्तु उनकी नामावली अप्राप्त होनेके कारण उस विषयमें कुछ कहा नहीं जा सकता। अब उनके दो ग्रन्थ, एक महाकाव्य—वर्धमानचरितम्^१ तथा दूसरा पुराण—श्री शान्तिनाथ पुराण^२ उपलब्ध हैं। जयकीर्ति^३ (१००० ई०)ने असग द्वारा रचित कर्णाटकुमारसम्भवका वर्णन किया है, किन्तु यह भी अप्राप्त है। शेष ग्रन्थ अभी भी अज्ञात हैं जो सम्भवतः कन्नड भाषाके होंगे और दक्षिण भारतके किन्हीं अण्डारोंमें पड़े हों या नष्ट हो गये हों और भाषाकी विभिन्नतासे उनका उत्तर भारतमें प्रचार नहीं हो रहा हो। अभी तक अमगके ग्रन्थोंपर संस्कृतकी कोई टीका प्रकाशमें नहीं आई है। बी०बी० लोकापुर^४ ने एक भोजपत्र प्राप्त किया है जिसमें वर्धमानपुराण पर कन्नडव्याख्यानका उल्लेख है। यह शब्दार्थ और अन्वयसे युक्त है जिसे मूल ग्रन्थको अच्छी तरह समझा जा सकता है। इसके अतिरिक्त, हेल्लेगीके उपाध्याय परिवारमें कन्नडव्याख्यासे युक्त वर्धमानपुराण उपलब्ध है।

जीवन परिचय

महाकविने वर्धमानचरितम् और शान्तिनाथपुराणकी प्रशस्तिमें अपना कुछ विशिष्ट परिचय दिया है। इससे इतना स्पष्ट होता है कि असगके पिताका नाम पट्टमति और माताका नाम वैरति था। उनके माता-पिता मुनिभक्त थे। बाल्यकालमें उनका विद्याध्ययन मुनियोंके सान्निध्यमें हुआ। उन्होंने श्री नागनन्दी आचार्य और मावकीर्ति मुनिराजके चरणोंमें शिक्षा पायी। कविने वर्धमानचरितम्की प्रशस्तिमें अपने परममता-भाव प्रगट करने वाली सम्स्त व्याधिकारिका और शान्तिनाथपुराणकी प्रशस्तिमें अपने मित्र जिनाप ब्राह्मणका उल्लेख किया है। अतः प्रतीत होता है कि दोनों ग्रंथोंके रचना कालमें महाकवि गृहस्थ ही थे, मुनि नहीं। इसके पश्चात् वे मुनि हुये या नहीं, इसका निर्णय नहीं मिलता है।

महाकविने शान्तिनाथपुराणमें रचना कालका उल्लेख नहीं किया है परन्तु वर्धमानचरितम्में संवत्सरे दशनवोत्तरवर्षयुक्ते श्लोक द्वारा उसका उल्लेख किया है। 'अकाना वामतो गति' के सिद्धान्त के अनुसार दशनवर्षका अर्थ ९१० होता है और उत्तरका अर्थ उत्तम भी होता है, अतः संवत्सरे दशनवोत्तर-वर्षयुक्तेका अर्थ ९१० संवत्सक उत्तमवर्षके युक्त सम्बत् होता है। अब विचारणीय यह है कि ९१० शक सम्बत् है या विक्रम सम्बत् है। डा० ज्योति प्रसाद जैन इसे विक्रम सम्बत् (८५३ ई०) मानते हैं क्योंकि

१-२ श्री जीवराज जैन ग्रन्थमाला, शोलापुरने वर्धमानचरितम् और शान्तिनाथपुराण, हिन्दी अनुवादके साथ डा० पन्नालाल जैन साहित्याचार्यके सम्पादनमें, प्रकाशित किया है।

३. डा० एन० एन० उपाध्ये, वर्धमानचरितम्की प्रस्तावना।

४. एच० डी० बेलनकार —जिनरत्नकोष, पूना, १९४०, पृष्ठ ३३६, ३४०२, ३८१।

१५० ई० के पास ५५, पोन्न, आदि कन्नड कवियों इनकी प्रशंसा की है। इसलिये इन्हें उनका पूर्ववर्ती होना चाहिये।

इनके आश्रयदाता तमिल प्रदेश निवासी थे। सम्भवतया इन्होंने तत्कालीन पल्लव नरेश नन्दिवोत्तरसे चोलसामन्त श्रीनाथके आश्रयमें उनकी विरलानगरीमें आर्यनन्दीके वैराग्य पर वर्धमानचरितम्की रचना की थी। इसी प्रकार शान्तिनाथपुराणकी रचना जिनाप ब्राह्मणके प्रबल आग्रह पर की गई।

ऐसा प्रतीत होता है कि अनेक कन्नड लेखक महाकवि असगसे अच्छी तरह परिचित हैं। अनेक कन्नड लेखकोंमें असगका उल्लेख अपने ग्रंथोंमें किया है। हरिवंशपुराणके कर्ता बल्लभने अपने वीरजिनेन्द्रचरितमें असगका उल्लेख किया है।^१ बुर्गसिंह (१०३१ ई०) ने अपने कन्नड-पञ्चतन्त्रमें अन्य कवियोंके साथ असगका उल्लेख किया है।^२

असग शब्द कैसे बना, यह स्पष्ट नहीं है। असग शब्द असगका पुराना रूप है जिसका अर्थ बोधी होता है^३ किन्तु असग पेशेसे बोधी थे, ऐसा प्रमाण उपलब्ध नहीं होता। डा० उपाध्येके अनुसार असग असग शब्दका परिवर्तित रूप है।

जैन काव्योंकी परम्परा और विशेषता

प्रारम्भमें जैन कवियोंने अपनी काव्य प्रतिभाका विकास प्राकृत और अपभ्रंश भाषाओंके द्वारा किया है। कालान्तरमें प्राकृत और अपभ्रंशके साथ ही उन्होंने संस्कृत भाषाको चरित काव्योंके लिए अपनाया और अनेको चरित काव्य तथा महापुरुषोकी चारचरित्रावलि संस्कृतमें निबद्ध की गई। ऐसे महाकवियोंमें असग पहली पीढ़ीके कवि हैं। उनका काव्य कोरा काव्य नहीं है, अपितु एक महापुराणोपनिषद् है।^४

जैन परम्पराके चरित ग्रन्थोंने चरितके नायकके वर्तमान जीवनको उतना महत्त्व नहीं दिया जाता जितना उसके पूर्वजन्मको दिया जाता है। इसका कारण यही है कि जीव किस तरह अनेक जन्मोंमें उत्पन्न और पतनका पात्र बनता हुआ अन्तमें अपने सर्वोच्च पदको प्राप्त करता है। तीर्थंकर बसकर क्या किया, इसकी अपेक्षा तीर्थंकर कैसे बना, इसका विशेष वर्णन होता है। तीर्थंकरके कृतित्वसे तो पाठकोके हृदयमें केवल तीर्थंकर पदकी महत्ता या गरिमाका बोध होता है। किन्तु बननेकी प्रक्रिया पढ़कर पाठकोको आत्मबोध होता है। उसे स्वयं तीर्थंकर बननेकी प्रेरणा मिलती है। कविकी ग्रन्थ रचनाका उद्देश्य अपने पाठकोको प्रबुद्ध करके आत्मकल्याणके लिए प्रेरित करना है।^५ महाकविको अपने उद्देश्यमें पर्याप्त सफलता मिली है।

वर्धमानचरितम्का विवरण

वर्धमानचरितम् संस्कृत भाषाका एक महत्त्वपूर्ण काव्य है। यह १८ सर्गोंमें निबद्ध है। इसमें तीर्थंकर महावीरका चरित सैतीस पूर्वजन्मोंको वर्णनके साथ चित्रित किया गया है। डा० रामजी उपा-

१ असगु महाकवि जे सुमणहक वीरजिणेंदचरित किउ सुदर।

केन्तिय कहमि सुकइगुण आयर गेय काव्व जहि विरइय सुदर ॥

२ पीसतेनिति देसेयि नवरममेयेयल्लोल पुवैत मार्गदिनिलेने।

नैसेबुवै सुकविगलेने नेगलदसगन मनसिजन बन्धभट्टन कुतियल ॥

३ स० बी० एस० कुलकर्णी, चारवाड, १९५०।

४ इससगकृते वर्धमानचरिते महापुराणोपनिषद् भगवन्निर्वाण्यमनोनाम।

५ कृत महावीरचरित्रमेतन् मया परस्वप्रतिबोधनार्थम्।

ध्यायने वर्धमानचरितम्के प्राक्कथनमें लिखा है कि अष्टाधोष एव कालिदासकी परम्परामें कहाकवि असमने वर्धमानचरितम्की रचना की। कविके वर्धमानचरितम्की कथावस्तुके मूल आधार प्राकृत भाषाके तिलोय-पण्णत्ति ग्रन्थमें मिलते हैं। विष्णुधर आम्नायके तीर्थंकर और स्लाकापुरुषोंके चरित तिलोयपण्णत्तिके आधार पर ही चिंतित हुये हैं। वृत्त वर्णनके रूपमें वर्धमानचरितम्के कथानकका आधार गुणभद्रका उत्तरपुराण ज्ञान पड़ता है क्योंकि उत्तरपुराणके ७४ वें पद्यमें वर्धमान भगवानकी जो कथा विस्तारसे दी गई है, उसका सक्षिप्त रूप इसमें उपलब्ध होता है। उनके तत्त्वोपदेशका मूलधार उमास्वामीका तत्त्वार्थसूत्र, पूज्यपादकी सर्वार्थसिद्धि तथा अकलक स्वामीका राजवातिक ज्ञान पड़ता है। समवसरणका विस्तृत वर्णन जिनसेनके महापुराण पर आधारित है। महाकविने पौराणिक वृत्तको काव्यके लीचमें डालकर महाकाव्यका स्वरूप दिया है।

आदिपुराणमें महाकाव्यके स्वरूपका वर्णन करते हुये लिखा है कि इतिहास और पुराण प्रतिपादित चरितका रसात्मक चित्रण करना तथा धर्म, अर्थ और कामके फलको प्रदर्शित करना महाकाव्य है। धर्मत्वका प्रतिपादन करना ही काव्यका प्रयोजन है। अतः काव्यके मूलमें धर्म तत्त्वका रहना परम आवश्यक है। इस चरित काव्यमें महाकाव्यके समस्त लक्षणोंका समावेश किया गया है। वर्धमान इसके नायक हैं जो क्षत्रिय कुलोत्पन्न श्रीरोदास नायकके गुणोंसे युक्त हैं। इसका जनी रस शान्त है। जग रसके रूपमें शृंगार, भयानक तथा हीर रसका प्रयोग किया गया है। यह नमस्कारात्मक पद्यमें प्रारम्भ हुआ है और मोक्ष इसका फल है। सगोत्री रचना एक ही छन्दमें हुई है। पर सगन्तिमें छन्दोवैषम्य है। नवम्, दशम्, पञ्चदश और अष्टदश सर्गकी रचना नाना छन्दोंमें हुई है। इस ग्रन्थमें उपजाति, वनस्तलिका, वियोगिनी, शिल्-रिणी, वधस्थ, शार्ङ्गलविक्रीडित, अनुष्टुप्, मालिनी, मन्दाक्रान्ता आदि छन्दोंका प्रयोग हुआ है। इसमें देश, राजा, राज्ञी, पुत्र-जन्म, ऋतु, वन, समुद्र, भुवि, देव, देवियाँ, युद्ध, विवाह, सध्या, चन्द्रोदय, सूर्योदय, तपश्चरण और धर्मोपदेश आदि सभी वर्णनीय विषयोंका समावेश है।

शान्तिनाथपुराणका विवरण

कविकी दूसरी रचना शान्तिनाथपुराण है जिसकी रचना कविने वर्धमानचरितके पश्चात् की है। इसका निर्देश उन्होंने ग्रन्थके अन्तमें किया है।^१

वर्धमानचरितम्में भाषा विषयक जो प्रौढ़ता है, वह शान्तिनाथमें नहीं है पुराण क्योंकि वर्धमान-चरितम् काव्यकी शैलीमें लिखा गया है और शान्तिनाथ पुराण शैलीमें। पुराण शैलीमें लिखे जानेके कारण इसमें अधिकांशतः अनुष्टुप् छन्दका प्रयोग हुआ है। इसकी भाषा सरल है पर भाव गम्भीर है। आदि पुराणमें प्राचीन आख्यानोंको पुराण कहा गया है, 'पुरातन पुराण स्यात्' (आदि १ २१)। पुराणका प्रमुख तत्त्व पौराणिक विश्वास है। पौराणिक विश्वास प्राचीन परम्परासे प्राप्त होता है। लेकिन इसमें प्रत्यक्ष या परोक्ष रूपसे कथा अवश्य रहती है। पौराणिक कथायें सत्य मानी जाती हैं। इनका उद्देश्य विभिन्न प्रकारकी वस्तुओं, विवशों रीति-रिवाजोंकी उत्पत्ति तथा उपयोगिता समझाना है। पुराणके दो भेद हैं—१ पुराण और २ महापुराण। जिसमें एक शालाका पुरुषका वर्णन होता है, वह पुराण है और जिसमें त्रैलोक्य शालाका

१ महापुराण सम्बन्धित महागायकयोचरम्।

त्रिवर्गफलसन्दर्भ महाकाव्य तद्विष्यते ॥ आदि०, १।६२-६३

२ चरित विरचय्य सम्मतीय सदलकारविचित्रवृत्तबन्धम्।

स पुराणमिदं व्यधत् शान्तेरसं साधुजनप्रमोदशान्त्यै ॥४१॥

पुरुषोंका वर्णन हो, उसे मध्यपुराण कहते हैं। धर्म तत्वका निरूपण रहनेके कारण पुराण धर्मशास्त्र भी कहा जाता है। जैन पुराण साहित्य अपनी प्रामाणिकताके लिये प्रसिद्ध है। प्रामाणिकताका मुख्य कारण केन्द्र-का प्रामाणिक होता है। तथ्यपूर्ण घटनाओं पर ही जैन पुराणोंका कथामय आधारित है। असम्भव तो कल्पनावेष्टि दूर। अधिकांश पुराण ग्रन्थ गुणग्रन्थके उत्तरपुराण पर आधारित हैं। शान्तिपुराणमें कविने यथार्थ घटनाओंका वर्णन किया है, बीचमें आये हुये सम्बन्ध मर्मस्पर्शी तथा जैन सिद्धान्तका सूक्ष्म विरलेषण करनेवाले हैं।

शान्तिपुराणमें इस अवसर्पिणी युगके सोलहवें तीर्थंकर श्री शान्तिनाथ भगवानका पावन चरित वर्णित है। श्री शान्तिनाथ चक्रवर्ती और कामदेव पदके धारक थे। तीर्थंकर पद अत्यन्त दुर्लभ पद है। अनेक भवोंमें साधना करनेवाले जीव ही इस पदको प्राप्त कर सकते हैं। महाकवि शान्तिनाथके पूर्वजन्मोंका वर्णन अत्यन्त विस्तारसे किया है जिससे प्रतीत होता है कि शान्तिनाथके जीवने पूर्वजन्मोंमें किस प्रकार साधना कर अपने आपको तीर्थंकर पद पर प्रतिष्ठित किया। इस पुराणमें १६ सर्ग हैं जिनमें प्रारम्भके १२ सर्गोंमें उनके पूर्व जन्मोंका वर्णन है और अन्तिम चार सर्गोंमें उनके तीर्थंकर कालका वर्णन है। प्रत्येक तीर्थंकरके पाँच कल्याणक होते हैं—नगमें आगमन, जन्म, जिन वीक्षा, कैवल्य और निर्वान। ग्रन्थमें इन्हीं पाँचोंका वर्णन मुख्य रूपसे किया गया है। इसके १६ सर्गोंमें २३५० श्लोक हैं जिनमें कुछ शार्दूलविक्रीडित, यमस्य, उत्पलमाल, हरिणी, प्रह्विणी, इन्द्रवज्रा, वियोगिनी, वसन्ततिलका, मालिनीमें हैं और शेष अनुष्टुप् हैं। अन्तिम सर्गोंमें जैन सिद्धान्तका विषय वर्णन है। जैन सिद्धान्तका वर्णन तत्कार्यसूत्र और सर्वांशसिद्धिके आधार पर किया गया है। पन्द्रहवें एच सोलहवें सर्गमें जैन सिद्धान्तका वर्णन विस्तारसे किया है। कविने शान्तिपुराणमें प्रथमानुयोगकी शैलीको अपनाया है। उन्होंने सिद्धान्त, इतिहास और लोकानुयोगका अच्छा समावेश किया है जिससे यह आज कथाग्रन्थ न रहकर नैदान्तिक ग्रन्थ भी बन गया है।

साहित्यिक विशेषतायें

अपने ग्रन्थोंमें महाकविने कोमलकान्त पदावलीके साथ-साथ सुभाषितोंका भी यथास्थान प्रयोग किया है। आदिपुराण (२-८७) में सुभाषितोंको महारत्न कहा गया है। एक अन्य सन्दर्भमें सुभाषितोंको महामन्त्र भी कहा गया है (आदि १।८८)। समुद्रसे बहुमूल्य रत्नोंकी उत्पत्तिके समान ही कविके ग्रन्थ समुद्रसे सुभाषित रत्नोंकी उत्पत्ति हुई है। कविने अपने ग्रन्थोंको शृंगार बहुल प्रकरणोंसे बचाकर सुभाषितमय प्रकरणोंसे सुशोभित किया है। अर्थात्तरन्यास या अप्रस्तुत प्रसङ्गके रूपमें कविने सप्रहणीय सुभाषितोंका सकलन किया है। ये सुभाषित असम कवि द्वारा ही रचे होनेसे मूल ग्रन्थके अंग हैं। वर्धमानचरितम्में ससारसे विरक्त, मोक्षमिलावी, वीक्षा लेनेको उत्सुक राजा नन्दिबर्धनके बार-बार समझाने पर उसका पुत्र राज्य स्वीकार नहीं करता। इस प्रसङ्गमें कविने “पिताका वचन चाहे प्रशस्त हो, चाहे अप्रशस्त हो उसे ही करना पुत्रका काम है, दूसरा नहीं” के भाष्यमसे सुन्दर सुभाषितका प्रयोग किया है। शान्तिपुराणके सप्तम सर्गमें आया सुभाषित स्त्रियोंकी मनोवृत्तिको बतलाता है।^१

अलंकार उस विधाका नाम है जिसके प्रयोगके द्वारा रचनाकार पाठकके मनमें अपनी इच्छाबुद्धि का भावना उजागर कर आनन्द संचार करता है। अलंकारके प्रयोगसे कविता कामिनीके सौन्दर्यकी वृद्धि होती है। महाकविने भावोंका उत्कर्ष बिखाने और वस्तुओंके रूप गुण और क्रियाका अधिक तीव्र अनुभव करानेके

१ पितुर्बन्धो यद्यपि साध्वसाधु वा, तदेव कृत्य तनयस्य नापर। (१.२९)

२ स्त्रीजनोऽपि कुलोद्भूत सहते न पराममम् (७-८७)

लिये अलंकारोंका समावेश किया है। कविने अपने ग्रन्थोंके शब्दालंकार और अर्थालंकारका यथेष्ट प्रयोग किया है। अनुप्रास, यमक, श्लेषोपमा, रूपक, उत्प्रेक्षा, श्लेष, परिसंख्या, आन्तिमार्ग, विरोधाभास आदि अलंकारोंसे ग्रन्थ परिपूर्ण है। श्लेषोपमा आदि अलंकारोंके प्रसंगमें रचना कहीं-कहीं दुर्बल हो गयी है।

रस काव्यकी आत्मा है। महाकविके ग्रन्थोंमें रसोंका सुन्दर समावेश पाया जाता है। वर्धमान-चरितम्का असी रस शात है। इसमें सयोग शृंगारका वर्णन मिलता है किन्तु इसके प्रसंग बहुत सीमित हैं। विप्रलम्भका वर्णनमात्र एक श्लोकमें हुआ है जिसमें त्रिपृष्ठका मरण होनेपर शोक विह्वल स्वयंप्रभा मरनेके लिए उद्यत बतलाई गई है।^१ काव्यमें शान्त रसके अनेक प्रसंग हैं। उदाहरणार्थ—राजा नन्दिबर्धन आकाशमें बिलीन होते हुये मेघको देखकर ससारसे विरक्त होता हुआ वैराग्य चिन्तन करता है (सर्ग २। १०-३४)। प्रजापतिका वैराग्य चिन्तन (सर्ग १४।४०-५३) और तर्षकर महावीरका निष्क्रमण कल्याणक (सर्ग १७।१०२-११६) भी इसी रसमें हैं। स्वयंप्रभा और त्रिपृष्ठके विवाहमें शृङ्गार तथा कुपित अव-श्रीव और विद्याधर राजाश्रीकी गर्वोक्तिसे बीर रसकी उद्भूति होती है। रणजनमें दोनों ओरकी सेनाओंमें युद्ध होनेपर बीर रसका परिपाक होता है। अवश्रीवकी सेनाका प्रयाण तथा विश्वनन्दीको आता देख भयसे काँपता हुआ विशालनन्दी जब कपिलके वृक्ष पर चढ़कर प्राण सरक्षण करना चाहता है, तब भयानक रसका दृश्य उपस्थित होता है (सर्ग ४।७७)।

यद्यपि शान्तिनाथपुराणमें भी अगीरसके रूपमें मुख्यतः शान्त रसका वर्णन हुआ है पर अन्य रसोंका वर्णन भी अग रूपमें हुआ है। चक्रवर्ती दयितारि और अपगजित तथा अनन्तवीर्यके युद्ध प्रसंगमें बीर रसका वर्णन हुआ है। दयितारि और गायिकाओंके प्रसंगमें तथा महलायुद्धकी जलकीडामें शृंगार रसका वर्णन है। वैराग्य प्रसंग प्रचुरतासे वर्णित है। राजा स्मृतिमागरने भगवान् स्वयंप्रभके समक्षरक्षणमें पुरुषार्थको सिद्ध करनेवाले धर्मको सुनकर जेष्ठ पुत्रको राज्यलक्ष्मी सौंपकर वीणा लेली (१।६९-७२)। छठे सर्गमें सुमति एक देवीसे पूर्वभव सुनकर ससारसे विरक्त हो गई अजिका बन गयी। चक्रवर्ती शान्ति विनेन्द्रके वैराग्य प्रसंग आदिमें शान्त रसका वर्णन हुआ है।

महाकवि असगने अपने पूर्ववर्ती साहित्यसागरका अच्छी तरह अवगाहन किया, अतः उनकी रचनाओं पर पूर्ववर्ती कवियोंका प्रभाव परिलक्षित होता है। कुन्द-कुन्द, पूज्यपाद तथा अकलक आदिके सिद्धान्त ग्रन्थोंका प्रभाव उनकी रचनाओं पर पड़ा। रघुवंश, कुमारसम्भव, शिशुपालवध, बन्धप्रमचरित तथा किराताजुनीयके कितने ही भाव असगने ग्रहण किये हैं। वर्धमानचरितके श्लोकोका साम्य जीवन्धर चम्पू और धर्मशमाम्पुदयमें मिलता है। यहाँ यह शोचका विषय है कि किसने किससे भाव ग्रहण किये हैं। महाकवि असगने भी अपने परवर्ती कवियों पर अपनी छाप छोड़ी है। केशीराज (१२०० ई०)ने शब्दमणि-वर्णनमें असगकी कविताओंमेंसे अनेक उद्धरण लिये हैं। योन्न पर असगके शान्तिपुराणकी छाप है। नागवर्मा और अकल्ला आदि कवियों पर वर्धमानपुराणका प्रभाव पड़ा है।

महाकाविका संस्कृत भाषा पर पूर्ण अधिकार है। कहीं भी भाषा शैथिल्यके दर्शन नहीं होते। रमानु-कूल भाषाका प्रयोग किया गया है। कहीं अल्पसमासवाले, कहीं बृहत् समासवाले पदोंका प्रयोग हुआ है। ग्रन्थोंमें शब्दसौष्ठव और अलंकरणकी रमणीयता सर्वत्र पाई जाती है। बाह्य सौन्दर्य वर्णनके साथ ही

१. स्वयंप्रभामनुमरणार्थमुद्यता बलस्तथा स्वयसुपसान्त्वनोदित ।

इव पुनर्भवशतहेतुरात्मनो निरर्थक व्यवसितमित्यचारयत् ॥१०-८७॥

मानव हृदयस्थ मनोभावोंका तथा विभिन्न दशाओंमें उत्पन्न होनेवाली चेष्टाओंका वर्णन हुआ है। राग, द्वेष, हर्ष, विषाद तथा प्रेय, करुणा आदिका समावेश बड़ी सूक्ष्मताके साथ सर्वत्र हुआ है। कवि अपने पात्रोंके अन्तस्तरमें प्रवेश कर अवस्थाविशेषमें होनेवाली उसकी मानसिक प्रतिक्रियाओंका सूक्ष्म विश्लेषण करता है तथा उचित पदविन्यासके द्वारा अभिव्यक्ति देता है। कविकी रचनायें ऐतिहासिक, पौराणिक तथा शास्त्रीय आदि अनेक दृष्टियोंसे श्रेष्ठ हैं।

यद्यपि अस्य कविकी दो कृतियाँ ही उपलब्ध हैं, तथापि ये कविको अमरत्व प्रदान करने तथा काव्यरसकी विजयध्वजाको सदैव फहराते रहनेके लिये पर्याप्त है। इन रचनाओं पर गहन शोध कार्य प्रगति पथ पर है।



गुर्जर कवि सोमेश्वर देव : एक परिचय

श्रीमती सरला त्रिपाठी, कन्या महाविद्यालय, रीवा

तेरहवीं शताब्दी गुजरातमें सस्कृत साहित्यके सृजनका उत्कर्षकाल था। उस समय (११७८-१२४१ ई०) चौलुक्य नरेश भीमदेव द्वितीय अणहिल पाटन (गुजरातकी राजधानी) के राज्य सिंहासन पर आसीन थे। इसी समय गुजरातके साहित्याकाशमें महाकवि सोमेश्वरदेवका उदय हुआ। उन्होंने अपनी काव्य कौमुदीसे राजा भीमदेवके सभामण्डपको आलोकित किया। सोमेश्वरदेवने अपने जन्मकालके विषयमें कुछ भी नहीं लिखा है। उनकी रचनाओंके अन्त साक्य तथा अन्य बाह्य साक्ष्योंके आधार पर ही उनका जीवनकाल तथा सर्जनाकालका निश्चित हुआ है।

महाकवि सोमेश्वरदेवकी निम्न रचनायें उपलब्ध हैं, सुरथोत्सवम् तथा कीर्तिकौमुदी महाकाव्य उल्लाधराधव नाटक, रामशतकम्, स्तोत्र काव्य और कर्णामृतप्रभा स्फुट काव्य। सोमेश्वरदेव द्वारा रचे गये श्लोकोंमें ५ अभिलेख प्रशस्तियाँ भी हैं जो हिस्टारिकल इन्सक्रिप्शन्स आफ गुजरात, भावनगर में प्रकाशित हैं। ये प्रशस्तियाँ तत्कालीन निर्मित मन्दिरोंमें उत्कीर्ण की गई थीं।

सुरथोत्सवम् सोमेश्वरदेव रचित पन्द्रह सर्गोंका एक पौराणिक महाकाव्य है। उन्होंने यह ग्रन्थ मन्त्री वस्तुपालकी प्रसन्नताके लिए लिखा था। ग्रन्थका विषय देवी भवानीकी महिमाका वर्णन है इस विषयमें काव्यके १५ वें सर्गके अन्तिम श्लोकमें कविने स्वयं कहा है

कुमारपुत्रेण कुमारमातु काव्य तदेतज्जगदेकदेव्या।

श्रुतिस्मृतिव्याकृति-यज्ञविद्या विशारदेन कियते स्म तेन ॥१५॥६०॥

ग्रन्थको पुष्पिकामें कवि स्वयं को गुर्जरेश्वर पुरोहित कहता है, 'इति श्रीगुर्जरेश्वर-पुरोहित सोमेश्वरदेव-विरचिते सुरथोत्सव नाम्नि महाकाव्ये कविप्रशस्ति-वर्णनो नाम पचदश सर्ग'।

उपर्युक्त साक्ष्यसे यह पता चलता है कि जिस समय सोमेश्वरदेवने इस ग्रन्थकी रचना की, उस समय वह गुर्जरनरेश भीमसेन देवका पुरोहित और सभासद था तथा मन्त्री वस्तुपालका मित्र था। उन्होंने आधे प्रहरमें किसी नाटककी रचना कर राजा भीमदेवके सभासदोंको चकित कर दिया था। इसका उल्लेख सुरथोत्सवके पन्द्रहवें सर्गमें ४९ वें श्लोकमें है

काव्येन नव्य-पद-पाक-रसास्पदेन यामार्धमात्र-वटितेन च नाटकेन।

श्रीश्रीमभूमिपति-ससदि सम्यलोकमस्तोक-सम्मद-वशावदमादधेय ॥१५॥४९॥

सोमेश्वरदेवने सुरथोत्सवके १५ वें सर्ग, कवि प्रशस्ति, में अपने बधा एव पूर्वज परम्पराका उल्लेख किया है। वे ब्राह्मण वंशमें वशिष्ठ गोत्रमें उत्पन्न हुये थे। उनके पूर्वज परम्पराके मूल पुरुषका नाम सोल शर्मा था। उन्होंने चौलुक्य राजा मूलराजके अतिशय ब्रह्म पर पुरोहित पदको स्वीकार किया था। सोमेश्वर देवके पिताका नाम कुमार था। वे चौलुक्य मूलराज द्वितीयके पुरोहित एव सेनापति थे। य तीन भाई थे। इनके अग्रज महादेव थे। इनके अनुजका नाम विजय था।

मूलराज ब्रिलीयन्स राज्यकाल भी मजुमदारने अपनी पुस्तक 'चौलुख्याज आफ गुजरातमें ११७५-११७८ लिखा है। इसी अवधि को हम सोमेश्वरदेवका जन्मकाल मान सकते हैं, अतः ११७० ई० के निकट इनका जन्म हुआ होगा। उनकी अन्तिम रचना १२५४ ई० की वैद्यनाथ प्रशस्ति है। इस प्रकार सोमेश्वरदेवकी मृत्यु तिथि १२५५ के निकट हो सकती है। इस प्रकार उन्हें लगभग ८५ वर्षकी आयु प्राप्त हुई। १२११ में रची हुई एक प्रशस्ति हिस्टोरिकल इन्सक्रिप्सन्स आफ गुजरातमें भाग ३ क्रमांक २१५ में उल्लिखित है। यह प्रशस्ति सोमेश्वरदेवने सन् १२११ ई० में मनी वस्तुपाल द्वारा बनवाये गये आबू देलवाडा मन्दिर पर उत्कीर्ण कराने के लिये लिखी थी। सुरपोत्सवकी रचना इस अभिलेख के पहले हुई क्योंकि इसमें सोमेश्वरदेवने कहीं भी बाबेल नरस अर्णोराज, लवण प्रसाद, वीरधवल तथा उनकी राजधानी चोलका का उल्लेख नहीं किया है जबकि आबू देलवाडाकी सन् १२११ ई० के प्रशस्तिमें उन्होंने अर्णोराजके वंशज लवण प्रसाद तथा उनके पुत्र वीरधवलके भी उल्लेख किये हैं। वस्तुपाल और तेजपालको वीर धवलके मंत्रीके रूपमें प्रतिष्ठित बताया है। इस प्रकार सुरपोत्सवका रचनाकाल १२०० ई० के निकट हो सकता है। इस आधार पर सोमेश्वरदेवका साहित्य काल १२०० ई० से १२५५ ई० तक माननेमें कोई कठिनाई नहीं है।

सोमेश्वरदेवके दो महाकाव्य-सुरपोत्सव तथा कीर्तिकौमुदी तथा एक नाटक उल्लाहराध प्रसिद्ध हैं। उनके विषयमें यहाँ सलिल परिचय दिया जा रहा है।

सुरपोत्सवका विवरण—कविने प्रशस्तिमें लिखा है कि जब हेमचन्द्र जैसे विद्वान् दिवंगत हो गये और प्रह्लादन जैसा उपकारी व्यक्ति नहीं रहा, तब उन दोनोंके गुण मनी वस्तुपालमें एकत्र दिलाई पड़े। इन्हीं वस्तुपालकी कीर्तिगान करनेके लिये सुरपोत्सवकी रचना की गई। इसकी कथावस्तु दुर्गा सप्तशती अथवा मार्कण्डेय पुराणके देवीमहात्म्य पर आधारित है। कविने इस पर अपनी प्रतिभाका कलेवर चढ़ा कर इसे महाकाव्यका रूप दे दिया है। इस काव्यमें कविके पांडित्य, बौद्धधर्म, रसमयताका प्रवाह तथा श्रद्धा प्रतिभाके दर्शन होते हैं। सुरपोत्सवमें पन्द्रह सर्ग हैं—सूर्यवर्णनम्, देवी चरित निवेदनम्, विरचिवर्णनम्, हिमालयवर्णनम्, ऋतुवर्णनम्, चन्द्रोदयवर्णनम्, देवीदर्शनम्, धूमलोचन वध, दैत्यप्रयाणम्, युद्धवर्णनम्, शुम्भवध, सुरधतपोवर्णनम्, मायागनावर्णनम्, राज्यलाभ तथा कवि प्रशस्ति।

प्रथम कथानकके जो विविध मोड़ आते हैं, उन्हींके अनुकूल भाषा कहीं अल्प-समास युक्त तथा कहीं समास-बहुला है। बहुतेसे स्थलों पर प्रसाद गुणसे परिपूर्ण सरल एवं बोध-योग्य भाषाशैली अपनाई है। ऐसे भी स्थल हैं जहाँ दुर्लभ क्लिष्ट पदावली है और अनेकार्थक पदोंके कतिपय प्रयोग हैं। देवी और दैत्योंके युद्धमें एक ऐसा ही उदाहरण भी दृष्टव्य है —

कोकिलालक-कोलालिकाला कीलाललु ।

काका कगाल कीलाल कलालकुलकुले ॥

काव्यमें वीर रसके परिपाकके साथ ही रूपककी मनोहारी छटा भी दर्शनीय है। युद्ध स्थली एक बन है, जहाँ विद्यमान वीर ही व्याघ्र आदि हिसक जन्तु हैं। वही दो विस्माल वृक्षोंकी भाँति चण्ड वीर मुख नामक दो रणोद्यत दैत्य उपस्थित हैं। मेघसङ्घोंसे प्रकट होने वाली विद्युत्की भाँति अतिशय तेजस्विनी देवी दुर्गा उन दोनोंका हनन कर डाला।

कतिपय स्थलों पर सोमेश्वर देव कालियासी वेदनीं रीतिकी प्रसादपूर्व शैलीको अपनाते हुये प्रतीत होते हैं। राजा सुरध तप साधनाके लिये तपोवनमें प्रवेश करते हैं। उनके स्वागतमें कतारें नृत्य करती हैं, मर्मर ध्वनि करते हुये वधवृक्ष मंगलगीत गाते हैं।

प्रभुसमूहान् कृष्णमणान् स्वस्त्यु वातेन च कीचकेन ।

तस्मिन्नुपेत्य गुपती वन तदारब्धसगीतमिवावभासे ॥

इसी प्रकार बनी नीली वन राखियों चिरे वनमें प्रणव करते हुए राजा सुरध नीले मेघ मण्डलके बीच चन्द्र बिम्बके सदृश सुशोभित हो रहे हैं । इस सटीक उपमाको निम्न श्लोक में देखिये

विद्यन्वनदेव वनान्तराणि साम्प्र-दुसश्रोणि निरन्तराणि ।

भाति स्म भिन्ना जनसनिभानि वनादिवेन्दुर्धनमण्डलानि ॥

इस काव्यमे अलंकार वैविध्यके साथ साथ छन्द वैविध्य भी है । इसमें जहाँ अनुकूप, शाशिवनवा, बसन्ततिलका तथा द्रुतविलम्बित जैसे छोटे अति प्रचलित छन्द प्रयुक्त हैं, वही पुष्पिताशा, उपजाति मन्त-मयूर, रुचिरा, मालभारिणी, पुष्पी, जगन्वणी तथा शार्ङ्गलविकीरित आदि लम्बे विलम्बित छन्दोका भी प्रयोग बाहुल्य है । पन्द्रहवें सर्गमें तो विविध छन्दोंके नमूने मिलते हैं ।

इस प्रकार सुरयोत्सव महाकाव्यके सम्पूर्ण तत्वोंसे निर्मित एक ऐसा स्थाई सोपान है जो सोमेश्वर देवको महाकविके पद पर प्रतिष्ठित करनेमें पूर्णतः सक्षम है ।

कीर्ति कौमुदीका विवरण —यह सोमेश्वर देवसे रचित एक ऐतिहासिक महाकाव्य है । इस ग्रन्थके निर्माणका मूल उद्देश्य गुजरातके महामात्म वस्तुपालकी कीर्तिकृपी जोत्सनाका प्रसार करना है । इस ग्रन्थके कथानकका मूलाधार वस्तुपालके जीवनका गौरवान्वित क्षण है । यह नौ सर्गोंमें विभक्त है । नगर वर्णनम्, नरेन्द्रवर्णनम्, मन्त्रिस्थापना, दूतसमागमनम्, युद्ध वर्णनम्, पुरप्रमोदवर्णनम्, चन्द्रोदय वर्णनम्, परमार्थविचार और यात्रा समागमनम् । इसके प्रथम सर्गमें कविने स्वयं लिखा है

विलोक्य वस्तुपालस्य भक्ति चारुमणि निर्भराम् ।

श्रीसोमेश्वरदेवेन तत्स्वरूप निरूप्यते ॥

इस सर्गकी पुष्पिका इसे सोमेश्वर देवकी रचना प्रमाणित करती है

“इति श्रीगूर्जरपुरोहित श्रीसोमेश्वरदेव विरचिते कीर्तिकौमुदीनाम्नि महाकाव्ये नगरवर्णनोनाम प्रथम सर्ग ।”

सुरयोत्सवकी भक्ति कीर्ति कौमुदीका रचनाकाल भी कविने स्वयं नहीं लिखा है । इसमें खभातके उस युद्धका वर्णन है जो १२२१ ई० के लगभग वस्तुपाल और शत्रु बाह्यमानके बीच हुआ था । इस ग्रन्थके नायक महामात्म वस्तुपाल हैं जिन्होंने अनेको स्मारिको एवं मदिराका निर्माण कराया । इससे प्रकट होता है कि हम काव्यकी रचना १२२३-२४ ई० के निकट हुई होगी । वस्तुपालकी जिह्वामें सरस्वतीका वास था । वे काव्य मर्मज्ञ एवं काव्यलब्ध थे, इसका उल्लेख भी कविने काव्यमे किया है । स्तम्भ तीर्थ पर प्रीममृतके आगमन पर मन्त्री वस्तुपालने निदाघकी निन्दा पर कवितायें लिखी

कविप्रियोऽस्त्री प्रथयाचकार,

निन्दा निदाघस्य जलप्रियस्य ।

इस काव्यके नवें सर्गमे वस्तुपालका शत्रुजय पर्वतो पर आरोहण, नेमिनाथ आदि देवोंकी पूजा तथा नेमिनाथ, पार्ष्वनाथ आदिके मदिरा व प्रतिमाओंके निर्माणका वर्णन किया है ।

उल्लास राघवका विवरण—सोमेश्वर देवने इस नाटककी रचना अपने पुत्र लल्ल शर्माकी प्रार्थना पर की थी । यह इसके प्रशस्ति श्लोकोंमें कहा गया है ।

तदगज-रुधिरजलमल्लार्घ्यं, प्रमुक्तया प्रार्थनया प्रणुन ।

चकार सोमेश्वरदेवनाम्ना रामायण नाटककल्पमेतत् ॥

यह नाटक १२३० ई० के पश्चात् लिखा गया है। इसमें जाठ अंक है। यह नाटक सुरघोस्त्य, कीर्ति कौमुदी महाकाव्यों तथा कर्णामृत नामक काव्य संग्रहोंके प्रणयनके बाद लिखा गया है। इनका रामघटक भी एक ही रत्नराज्यमें रचित रामभगवानका स्तोत्र काव्य है। इनके अनिलेश प्रशस्तिवर्णोंकी तिथियाँ १२११, १२३१ तथा १२५४ ई० स्पष्ट हैं।

सिन्धी जैन शम्भुमालसे प्रकाशित प्रबन्धकोण नामक ग्रन्थमें सोमेश्वरदेवके सम्बन्धमें बहुतसे प्रसंग हैं। उदाहरणार्थ, एक बार वे मंत्री वस्तुपालके साथ सम्पात गये। वे दोनों समुद्रतट पर नौकाओंसे उतरते हुये विदेशी घोड़ोंको देख रहे थे। वर्षा ऋतु होने पर भी समुद्र शान्त था। इस पर मंत्रीने कविकी ओर देखकर श्लोकार्थ कहा

“प्रावृट् काले पयोराशिरासीद् गजितवजित” ।

(वर्षा कालमें भी जलकी राशि-समुद्र गर्जन नहीं रहा है) सोमेश्वरदेवने उत्तर देते हुये तत्काल श्लोकको पूरा किया

“अन्त सुतजगन्नाथ निद्राभगमयादिब” ।

(जगतके स्वामी समुद्रके अन्दर सो रहे हैं। उनकी नींद टूटनेके भयसे समुद्र नहीं गरजता) ।

इस समस्या पूर्ति पर मंत्रीने सोमेश्वरदेवको सोलह घोड़े दे दिये। एक अन्य प्रसंगमें मंत्री सोमेश्वर-देवके सम्मुख एक समस्या रखी

“काक किं वा क्रमेलक ?”

कविने निम्न प्रकारसे समस्यापूर्ति की।

येनागच्छन् ममक्यातो येनानीतवच मत्पति ।

प्रथम सखि क पूज्य काक किं वा क्रमेलक ॥

(नायिका अपनी अन्तरंग सखीसे पूछती है) ।

“हे सखी, कौयने आंगनमें शब्द करके मुझसे सूचना दी कि प्रवाससे मेरे पति आ रहे हैं, दूसरी ओर ऊँटने मेरे पतिको मेरे पास पहुँचा ही दिया। इस दोनोंमेंमे मेरा प्रथम पूज्य कौन है, कौआ या ऊँट ?” इस पद्य पूर्तिपर भी मंत्री कविको मोलह हुआर द्रव्य दिये।

सुरघोस्त्यके प्रशस्ति संग्रहमें स्वयं कविने लिखा है कि हरिहर, सुभट आदि श्रेष्ठ कवियोंने उसके गुणोंकी प्रशंसा की है

श्रीसोमेश्वरदेवस्य कवितु नावितुश्च कौ ।

स तुणाम्बावहारस्य निरासेऽपि रसप्रदा ॥१४-४२॥

उल्लास राजव नाटककी प्रस्तावनामें सूत्रधार महाकवि सोमेश्वरदेवका परिचय नटीको देता है। वह कहता है कि चालुक्यचक्रवर्ती मंत्री वस्तुपालने कविके सम्बन्धमें स्वयं कहा है

यस्यास्ते मूलपंकजे सुखरूपा वेद स्मृतिर्वेद य

वेता सधनि यस्य यस्य रसनां सुते सूक्तामृतम् ।

राजान श्रियमर्जयन्ति महतीं यत्पूजया गूर्जरा

कर्तुं यस्य गुणस्तुतिं जगति क सोमेश्वरस्येश्वर ॥

उपरोक्त अनेक उद्धरणोंसे सोमेश्वरदेवकी काव्य-प्रतिभाके अनेक रूपोंके वर्णन होते हैं। ऐसे कविको अपने जीवनकालमें अनेक विरोधोंका भी सामना करना पड़ा था। लेकिन ये विरोध कविके काव्य-रसकी घुटीके विलयित हो गये और वह काव्याकाशका एक पुष्कर नक्षत्र प्रमाणित हुआ। इनकी उपरोक्त अनेक रचनाओं पर ऋतुमुंशी शोध की जा रही है।

प्राकृत तथा अपभ्रंश शोधमें-कार्यकी दिशाएँ

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री, नीमच

यद्यपि पश्चिम देशोंमें अनुवादोंके माध्यमसे संस्कृतका परिचय सोलहवीं शताब्दीके अन्त तक हो चुका था, किन्तु पालि-प्राकृतका अध्ययन भाषाके रूपमें भी अठारहवीं शताब्दीसे पूर्व नहीं हो सका। इसका कारण यही था कि उस समय तक पालि-प्राकृतके साहित्यकी कोई जानकारी यूरोपकी नहीं थी। संस्कृतकी ओर भी पूर्ण रूपसे विद्वानोंका ध्यान आकृष्ट करनेका श्रेय सर विलियम जोन्सको है। प्राकृतके अध्ययनका सर्वप्रथम उल्लेख चार्ल्स विल्किन्सके 'अभिज्ञानशाकुन्तल'के अध्ययनके साथ मिलता है। इस फ्रांसीसी विद्वान्का यह महान् स्वप्न था कि संस्कृत और प्राकृतके साथ शाकुन्तला नाटकका सम्पादित संस्करण मेरे द्वारा प्रकाशित हो, परन्तु इस प्रकारके अध्ययनसे प्राकृत भाषा और उसके साहित्यकी कोई जानकारी तब तक नहीं मिल सकी थी। प्राप्त जानकारीके आधार पर हेनरी टामस कोलबुक (१७९७-१८२८ ई०) प्राच्य-विद्याओंके गम्भीर अध्येता थे, जिन्होंने संस्कृतके साथ प्राकृत भाषा, संस्कृत-प्राकृत छन्द शास्त्र, दर्शन, जैनधर्म, बौद्धधर्म आदि पर विद्वत्तापूर्ण निबन्ध लिखे थे।

वास्तवमें आधुनिक युगमें प्राच्य-विद्याओंके जन्ममें जैन साहित्यके अध्ययन व अनुसन्धानका आरम्भ जैन हस्तलिखित ग्रन्थोंकी खोजसे प्रारम्भ होता है। उन्नीसवीं शताब्दीके प्रारम्भमें बम्बईके शिक्षा-विभागने विभिन्न क्षेत्रोंमें खोज करके निजी सग्रहोंके हस्तलिखित ग्रन्थोंका विवरण तैयार करनेके लिए कुछ अन्य विद्वानोंके साथ डॉ० जे० जी० बूलरको भी नियुक्त किया था। १८६६ ई० में डॉ० बूलरने बर्लिन (जर्मनी) पुस्तकालयके लिए पाँच सौ जैन ग्रन्थ खोजकर भेजे थे। उस समय सग्रहके रूपमें क्रय किये गए तथा भाण्डारकर शोध-संस्थानमें सुरक्षित उन सभी हस्तलिखित ग्रन्थोंके विवरण व आवश्यक जानकारीके रूपमें १८३७-९८ ई० तक समय-समय पर भाण्डारकर, डॉ० बूलर, कीलहार्न, पीटर्सन और अन्य विद्वानोंकी रिपोर्टें प्रकाशित हो चुकी हैं। प्राच्यविद्या-जगत्में यह एक नया आयाम था, जिसने जैनधर्म व प्राकृत भाषा एवं साहित्यकी ओर भारतीय व विदेशी विद्वानोंका ध्यान आकृष्ट किया। स्वयं डॉ० बूलरने १८८७ ई० में अपने शोध-कार्यके आधार पर जैनधर्मके सम्बन्धमें एक पुस्तक लिखी जो अत्यन्त लोकप्रिय हुई। इसका अंगरेजी अनुवाद सन् १९३० ई० में लन्दनसे 'द इण्डियन सेक्ट ऑव द जैन्स' नामसे प्रकाशित हुआ। इस पुस्तकमें डॉ० बूलरने स्पष्ट रूपसे निरूपित किया कि जैनधर्म भारतवर्षके बाहर अन्य देशोंमें भी गया था। इस धर्मका उद्देश्य सभी प्राणियोंकी मुक्ति प्रदान करना है।

जैनविद्याके महत्वपूर्ण अनुसन्धाताके रूपमें उल्लेखनीय विद्वान् वेबर हैं। बम्बईके शिक्षा-विभागसे अनुमति प्राप्त कर डॉ० बूलरने जिन पाँच सौ ग्रन्थोंकी बर्लिन पुस्तकालयमें भेजा था, उनका अध्ययन व अनुशीलन कर वेबरने कई वर्षों तक परिश्रम कर भारतीय साहित्य (Indischen Studien) के रूपमें महान् ग्रन्थ १८८२ ई० में प्रस्तुत किया। यह ग्रन्थ सत्रह जिल्दोंमें निबद्ध है। यद्यपि 'कल्पसूत्र'का अंगरेजी अनुवाद १८४८ ई० में स्टीवेन्सन द्वारा प्रकाशित हो चुका था, किन्तु जैन आगम ग्रन्थोंकी भाषा तथा साहित्यकी ओर तब तक विदेशी विद्वानोंका विशेष रूपसे मुकाब नहीं हुआ था। वेबरने इस साहित्य-

का विशेष महत्त्व प्रतिपादित कर १८५८ ई० में बनेश्वरसुरि कृत 'ज्ञानसूत्रय माहात्म्य' का सम्पादन कर विस्तृत भूमिका सहित प्रथम बार लिपजिम (जर्मनी) से प्रकाशित कराया। श्वेताम्बर आगम ग्रन्थ 'मयवतीसूत्र' जो शोध-कार्य बेबरने किया, वह चिरस्मरणीय माना जाता है। यह ग्रन्थ बर्लिनकी विसेन्साफेन (Wissenschaften) अकादमीसे १८६६-६७ ई० में मुद्रित हुआ था। बेबरने जैनोंके धार्मिक साहित्यके विषयमें विस्तारसे लिखा था, जिसका अगरेजी अनुवाद-स्थिथने प्रकाशित किया था। विण्डिश ने अपने विश्वकोश (Encyclopedia of Indo-Aryan Research) में तत्सम्बन्धी विस्तृत विवरण दिया है। इस प्रकार जैन विद्याओंके अध्ययनका सूत्रपात करनेवाला तथा शोध व अनुसन्धानकी दिशाओंको निर्दिष्ट करनेवाला विश्वका सर्वप्रथम अध्ययन-केन्द्र जर्मनमें विशेष रूपसे बर्लिन रहा है। होएफर, लास्सन, स्पीगल, फ्रेडरिक हेग, रिचर्ड पिचोल, बेबर, ई० ल्युमन, डॉ० हर्मन जेकोबी, डब्ल्यु० व्हिटमन, वाल्टर शून्चि, लुडविग ऑल्सडोर्फ, नार्मन ब्राउन, क्लास बुहन, गुस्तेव रॉथ और डब्ल्यु० बी० बोत्ले इत्यादि जर्मन विद्वान् हैं।

प्राग्विद्याओंकी भांति जैनविद्याओंका भी दूसरा महत्त्वपूर्ण अध्ययन-केन्द्र फ्रांस था। फ्रांसीसी विद्वानोंने सर्वप्रथम उल्लेखनीय हैं—म्युरिनाट। उनका महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ 'ग्रेडे डि बिब्लियाग्राफि जैन' पेरिससे १९०६ में प्रकाशित हुआ। इसमें विभिन्न जैन विश्वयोसे सम्बन्धित ८५२ प्रकाशनोके सन्दर्भ निहित हैं। 'जैनोका धर्म' (Religion Jains) पुस्तक उनकी पुस्तकोमे नवमधिक चर्चित रही। यथार्थमें फ्रांसीसी विद्वान् विशेषकर ऐतिहासिक तथा पुरातात्विक विषयोंपर शोध व अनुसन्धान-कार्य करते रहे। उन्होंने इस दिशामें जो महत्त्वपूर्ण कार्य किए, वे आज भी उल्लेखनीय हैं। म्युरिनाटने जैन अभिलेखोंके ऐतिहासिक महत्त्व पर विशेष रूपसे प्रकाश डाला है। उन्होंने जैन ग्रन्थ-सूची-निर्माणके साथ ही उनपर टिप्पण तथा सग्रहोका भी विवरण प्रस्तुत किया था। वास्तवमें साहित्यिक तथा ऐतिहासिक अनुसन्धानमें ग्रन्थ-सूचियों का विशेष महत्त्व है। यद्यपि १८९७ ई० में जर्मन विद्वान् बर्नेस्ट ल्युमनने 'ए लिस्ट ऑव द मैन्स्क्रिप्ट इन द लाइब्रेरी एट स्ट्रासबर्ग', विनेना ओरियण्टल जर्नल, जिल्द ११, पृ० २७९ में दो सौ हस्तलिखित विगम्बर जैन ग्रन्थोंका पश्चिम दिया था, किन्तु म्युरिनाटके पश्चात् इस दिशामें क्लाट (Klatt) ने महान् कार्य किया था। उन्होंने जैन ग्रन्थोंकी लगभग ११००-१२०० पृष्ठोंमें मुद्रित होने योग्य अनुक्रमिका तैयार की थी, किन्तु दुर्भाग्यसे उस कार्यके पूर्ण होनेके पूर्व ही उनका निधन हो गया। बेबर और बर्नेस्ट ल्युमनने 'इण्डियन एण्टिक्वेरी' में उस बृहत् सकलनके अग्रभाग ५५ पृष्ठ नमूनेके रूपमें मुद्रित कराये थे^१। भारतवर्षमें इस प्रकारका कार्य सर्वप्रथम बंगालकी एशियाटिक सोसायटीके माध्यमसे प्रकाशमें आया। १८७७ ई० राजेन्द्रलाल मित्रने "ए डिस्क्रिप्टिव कैटलोग ऑव सस्कृत मैन्स्क्रिप्ट्स इन द लाइब्रेरी ऑव द एशियाटिक सोसायटी ऑव बंगाल" कलकत्तासे प्रकाशित किया था, जिसमें कुछ प्राकृत तथा अपभ्रंश ग्रन्थों के नाम भी मिलते हैं। मुख्य रूपसे इन महत्त्वपूर्ण कार्यका प्रारम्भ इस देशमें भण्डारकरके प्रकाशित "लिस्ट ऑव सस्कृत मैन्स्क्रिप्ट्स इन प्राइवेट लाइब्रेरीज इन द बाम्बे प्रेसीडेन्सी" ग्रन्थसे माना जाता है। इसी शृङ्खलामें सुपासर्वदास गुप्त द्वारा सम्पादित "ए कैटलोग ऑव सस्कृत, प्राकृत एण्ड हिन्दी बक्स इन

१ 'द कन्ट्रिब्युशन ऑव फ्रेन्च एण्ड जर्मन स्कॉलर्स टू जैन स्टडीज', आनार्थ प्रिन्ट्स-ग्रन्थ, कलकत्ता, १९६१, पृ० १६६।

२ गोपालनारायण बहुरा "जैनवाङ्मयके खुरीय सशोधक", पृ० ७४७-४८ मुम्बई हजारीमल स्मृति-ग्रन्थ।

द जैन विद्वान्त भवन, आरा" (१९१९ ई०) एवं दलाल और लालबन्ध भ० गांधी द्वारा सम्पादित "कैटलाग ऑव मैम्युस्क्रिप्ट्स इन जैसलमेर भाण्डाराज" गायकवाड ओ० सी०, बडौदा (१९२३ ई०), रायबहादुर हीरालाल, "कैटलाग ऑव सस्कृत एण्ड प्राकृत मैम्युस्क्रिप्ट्स इन द सी० पी० एण्ड बरार", नागपुर, १९२६ ई० आदि उल्लेखनीय हैं। आधुनिकतम स्रोतोंके आधारपर इस दिशामें कुछ अधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ-सूचिका निर्माण हुआ, जिनमें एच० डी० बेलनकरका "कैटलाग ऑव प्राकृतिक मैम्युस्क्रिप्ट्स", जिल्द ३-४, बम्बई (१९३० ई०) तथा 'जिनरलकोश', पूना (१९४४ ई०), हीरालाल रसिकदास कापडिया का "डिस्ट्रिक्टिव कैटलाग ऑव मैम्युस्क्रिप्ट्स इन द गवर्नमेण्ट मैम्युस्क्रिप्ट्स लाइब्रेरी", भण्डारकर ओ० रि० इ०, पूना (१९५४ ई०), डॉ० कस्तूरचन्द कासलीवालका "राजस्थानके जैन शास्त्र-भण्डारोंकी ग्रन्थ-सूची", भा० १-५ तथा मुनि विजयजीके "ए कैटलाग ऑव सस्कृत एण्ड प्राकृत मैम्युस्क्रिप्ट्स इन द राजस्थान ओ० रि० इ० जोधपुर कलेक्शन" एवं पुण्यविजयजीके पाटनके जैन भण्डारोंकी ग्रन्थ-सूचियाँ अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। अपभ्रंशके जैन ग्रन्थोंकी प्रकाशित एवं अप्रकाशित हस्तलिखित ग्रन्थोंकी सूचीके लिए लेखककी भारतीय ज्ञानपीठसे प्रकाशित पुस्तक "अपभ्रंश भाषा और साहित्यकी शोध-प्रवृत्तियाँ" पठनीय है, जिसमें अपभ्रंशमें सम्बन्धित सभी प्रकारका विवरण दिया गया है। वास्तवमें जरमन विद्वान् बाल्टर गुब्रिगने सर्वप्रथम जैन हस्तलिखित ग्रन्थोंकी बृहत् सूची तैयार की थी जो १९४४ ई० में लिपजिगसे प्रकाशित हुई और जिसमें ११२७ जैन हस्तलिखित ग्रन्थोंका पूर्ण विवरण पाया जाता है। यह सबसे महत्त्वपूर्ण कार्य माना जाता है। इस प्रकारके कार्योंसे ही शोध व अनुसन्धानकी दिशाएँ विभिन्न रूपोंको ग्रहण कर सकी।

आधुनिक युगमें प्राकृतिक तथा अपभ्रंश विषयक शोध-कार्य मुख्य रूपसे तीन धाराओंमें प्रवाहित रहा है—(१) साहित्यिक अध्ययन, (२) सांस्कृतिक अध्ययन और (३) भाषावैज्ञानिक अध्ययन। साहित्यिक अध्ययनके अन्तर्गत जैन-जागम-साहित्यका अध्ययन प्रमुख है। यह एक असन्दिग्ध तथ्य है कि आधुनिक युगमें जैनागमोका भलीभाँति अध्ययन कर उनको प्रकाशमें लानेका श्रेय जर्मन विद्वानोंको है। यद्यपि सस्कृत के कतिपय जैन ग्रन्थोंका अध्ययन उन्नीसवीं शताब्दीके प्रारम्भमें होने लगा था, किन्तु प्राकृत तथा अपभ्रंश साहित्यका नागोपाग अध्ययन डॉ० हर्मन जेकोबीसे आरम्भ होता है। डॉ० जेकोबीने कई प्राकृत जैन ग्रन्थों का सम्पादन कर उनपर महत्त्वपूर्ण टिप्पण लिखे। उन्होंने सर्वप्रथम श्वेताम्बर जैनागम-ग्रन्थ 'भगवतीसूत्र' का सम्पादन कर १८६८ ई० में प्रकाशित किया। तदुपरान्त 'कल्पसूत्र' (१८७९ ई०), "आचारामसूत्र" (१८८५ ई०) 'उत्तराध्ययनसूत्र' (१८८६ ई०) आदि ग्रन्थोंपर शोध-कार्य कर सम्पादित किया। उसी समय साहित्यिक ग्रन्थोंमें जैन कथाओंकी ओर डॉ० जेकोबीका ध्यान गया। सन् १८९१ ई० में 'उपमतिभव-प्रपञ्चका' का संस्करण प्रकाशित हुआ। इसके पूर्व 'कथासंग्रह' १८८६ ई० में प्रकाशित हो चुका था। 'पद्मचरिय', 'गंगिमाहचरिउ' और 'मण्यकुमारचरिउ' क्रमशः १९१४, १९२१-२२ में प्रकाशित हुए। इसी अध्ययनकी श्रुलालमें अपभ्रंशका प्रमुख कथाकाव्य 'भविस्यत्तकहा' का प्रकाशन सन् १९१८ में प्रथम बार भवन (जरमनी) से हुआ। इस प्रकार जरमन विद्वानोंके अथक प्रयत्न, परिश्रम तथा लगातार शोध-कार्योंमें सलग्न रहनेके परिणाम स्वरूप ही जैन विद्याओंमें शोध व अनुसन्धानके नए आयाम उन्मुक्त हो सके हैं। ऑल्सडोफने 'कुमारपालप्रतिबोध' (१९२८ ई०), हरिवंशपुराण (महापुराणके अन्तर्गत), (१९३६ ई०), उत्तराध्ययनसूत्र, भूलाचार, भगवतीभारावना (१९६८) आदि ग्रन्थोंका सुसम्पादन कर प्राकृत तथा अपभ्रंश साहित्य पर महान् कार्य किया। बाल्टर गुब्रिगने 'दसवेयालियसुत' का एक सुन्दर संस्करण तथा

१ एफ० विएसिगर जरमन इण्डोलॉजी पास्ट एण्ड प्रिजेन्ट, बम्बई, १९६९, पृ० २१।

अंगरेजी अनुवाद तैयार किया जो १९३२ में अहमदाबादसे प्रकाशित हुआ। उनके द्वारा ही सम्पादित 'इतिहासिय' भा० २ (१९४३ ई०) प्रकाशित हुए। बुबिंग और केल्डके सम्पादनमें तीन खेसूज "आभारवसाओ, बख्तार और निसीह" (१९६६ ई०) हेम्बुर्गसे प्रकाशित हुए। इसी प्रकार जे० एफ० कोलका 'सूर्यप्रज्ञप्ति' (१९३७ ई०), डब्लु० किलेलका 'जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति' (१९३७ ई०), हुम्मका 'गीयत्ब-बिहार' (महानिधीयका छठा अध्याय) (१९४८ ई०), नलोसका 'चउपन्नमहापुरिस चरिय' (१९५५ ई०), नोर्मनका 'स्थानागसूत्र' (१९५६), ऑल्लबोर्कका 'इत्थिपरिन्ना' (१९५८ ई०), ए० उन्कोका 'प्रबचनसार' (१९६६ ई०), तथा टी० हुमाकीका 'अनुयोगद्वारपुत्र' (१९७०) इत्यादि प्रकाशमें आये।^१ १९२५ ई० में किरफ़ेल (Kurfel) ने उपाय 'ओबाजीबागिगम' के सम्बन्धमें प्रतिपादन कर यह बताया था कि वस्तुतः यह 'जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति' से सम्बद्ध है। सन् १९२६ में वाल्टर बुबिंगने अपनी पुस्तक 'बोर्त महावीराज' के परिचयमें जैनगमके उद्भव व विकासके साथ ही उनका साहित्यिक मूल्यांकन भी किया था। सन् १९२९ में हेम्बुर्गसे काम्पत्स (Kampitz) ने आगमिक प्रकीर्णकोको लेकर शोधोपाधि हेतु अपना शोध-प्रबन्ध प्रस्तुत कर डॉक्टरेट प्राप्त की थी^२। जैनगमके टीका-साहित्य पर सर्वेक्षणका कार्य अर्नेस्ट ल्युमनने बहुत ही परिश्रमपूर्वक किया था, किन्तु वे उसे पूर्ण नहीं कर सके। अनन्तर "ओवेरविचट ओवेर दि आयस्यक लिटेचर" के रूपमें उसे वाल्टर बुबिंगने १९३४ ई० में हेम्बुर्गसे प्रकाशित किया। इस प्रकार जैनगम तथा जैन साहित्यकी शोध-परम्पराके पुरस्कर्ता जर्मन विद्वान् रहे हैं। आज भी वहाँ शोध व अनुसन्धानका कार्य गतिमान है। सन् १९३५ में फेडेगन (Faddegon) ने सुप्रसिद्ध विगम्बर जैनाचार्य कुण्डकुन्दके 'प्रबचनसार' का अंगरेजी अनुवाद किया था। इस संस्करणकी विशेषता यह है कि आचार्य अमृतचन्द्रकी 'सत्त्वप्रदीपिका' टीका, व्याख्या व टिप्पणोंसे यह समलंकृत है।^३ ऐसे अनुबादोंकी कमी आज बहुत खटक रही है। इस तरहके प्रकाशनकी ओर हमारा ध्यान जाना चाहिये। वर्तमान युगमें सम्यक् भाव-बोधके लिए सम्यक् दिशामें सम्यक् कार्य होना नितान्त अपेक्षित है।

साहित्यिक विद्याओंमें जैन कथा-साहित्य पर सर्वप्रथम डॉ० जेकोबीने प्रकाश डाला था। इस दिशा-में प्रमुख रूपसे अर्नेस्ट ल्युमनने पादलिखतसूरीकी 'तरणवतीकथा' का जर्मन भाषामें सुन्दर अनुवाद 'दाइ नोन' (Die Nonne) के नामसे १९३१ ई० में प्रकाशित किया था। तदनन्तर हर्टेलने जैन कथाओपर महत्त्वपूर्ण कार्य किया। क्लास ब्रुहने "सीलाकके चउपन्नमहापुरिसचरिय" पर शोधोपाधि प्राप्त कर सन् १९५४ में उसे हेम्बुर्गमें प्रकाशित किया। आर० विलियम्सने 'मणिपतिचरित' के दो रूपोंको प्रस्तुत कर मूल ग्रन्थका अंगरेजी अनुवाद किया। इस तरह समय-समय पर जैन कथा-साहित्य पर शोध-कार्य होता रहा है।

जैनदर्शनके अध्ययनकी परम्परा हमारी जानकारीके अनुसार आधुनिक कालमें अल्ब्रेक्ट वेबरके 'फ्रेगमेन्ट आव भगवती' के प्रकाशनेसे १८६७ ई० से मानना चाहिए। कदाचित् एफ० एच० विल्सनने "ए स्केच ऑव द रिलीजियस सेक्ट्स ऑव द हिन्दूज" (जिल्ड १, लन्दन, १८६२ ई०) पुस्तकमें जैनधर्म तथा जैनदर्शनका उल्लेख किया था। किन्तु उस समय तक यही माना जाता था कि जैनधर्म हिन्दूधर्मकी एक शाखा है। किन्तु वेबर, जेकोबी, क्लासनेप आदि जर्मन विद्वानोंके शोध व अनुसन्धान-कार्योंसे यह सत्य निश्चित व स्थिर हो गया कि जैनधर्म एक स्वतन्त्र दर्शन व मौलिक परम्परा है। इस दृष्टिसे डॉ०

१ संस्कृत एण्ड एलाइट इण्डोलॉजिकल स्टडीज इन यूरोप, १९५६, पृ० ६६।

२ प्रोसीडिंग्स ऑव द सेमिनार इन प्राकृत स्टडीज, पूना यूनिवर्सिटी, १९७०, पृ० २१०

३ वही, पृ० १११।

हेल्मुथ बान ग्लासनेपकी पुस्तक “द बाकट्रीन ऑफ जर्मन इन जैन फिलासफी” अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है जो सन् १९४२ में बम्बईसे प्रकाशित हुई थी। ऐतिहासिक दृष्टिसे जीवर और स्मिथके कार्य विशेष रूपसे उल्लेखनीय हैं। एक डब्ल्यू. बॉमसने आ० हेनबन्ड कृत ‘स्याद्वाक्यवरी’ का बहुत सुन्दर अंग्रेजी अनुवाद अनुवाद किया जो १९६० ई० में बर्लिनसे प्रकाशित हुआ। १९६३ ई० में आर० विलियम्सने स्वतन्त्र रूपसे ‘जैनयोग’ पर पुस्तक लिखी जो १९६३ ई० में लन्दनसे प्रकाशित हुई। कोलेट केल्डने जैनोंके श्रावक तथा मुनि आचार विषयक एक महत्त्वपूर्ण पुस्तक “लेस एक्सपिक्शन्स डान्स डे रिचुअल एन्शियन डेस रिलिजियस जैन” लिखकर १९६५ ई० में पेरिससे प्रकाशित की। वास्तवमें इन सब विषयों पर इस लघु निबन्धमें लिख पाना सम्भव नहीं है। केवल इतना ही कहा जा सकता है कि परमाणुवादसे लेकर बनस्पति, रसायन आदि विविध विषयोंका जैनागमोंमें जहाँ-कहीं उल्लेख हुआ है, उनको ध्यानमें रखकर विभिन्न विद्वानोंने पत्र-पत्रिकाओंके साथ ही विष्वकोशोंमें भी उनका विवरण देकर शोध व अनुसन्धानकी दिशाओंको प्रशस्त किया है। उनमेंसे जैनोंके दिग्गजर साहित्य व दर्शन पर जर्मनी विद्वान् वाल्टर डेनेके (Walter Denecke) ने अपने शोध-प्रबन्धमें दिग्गजर आगमिक ग्रन्थोंका भाषा व विषयवस्तु दोनों रूपोंमें पर्यालोचन किया था। उनका प्रबन्ध सन् १९२३ में हैम्बुर्गसे “दिग्गजर-टेक्स्टे इन्ने वर्तित्लुग इहरेर एग्नाल उन्ड इहरेस इन्हाल्ड्स” के नामसे प्रकाशित हुआ था।^१

भारतीय विद्वानोंमें डॉ० आदिनाथ नेमिनाथ उपाध्ये, डॉ० हीरालाल जैन, पं० बेचरदास दोशी, डॉ० प्रबोध पण्डित, सिद्धान्ताचार्य पं० कैलाशचन्द्र, सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र, डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री, पं० सुलाल सचवी, पं० दलसुख भाई मालवणिया, डॉ० राजाराम जैन, डॉ० एच० सी० भायाणी, डॉ० के० आर० चन्द्र, डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, डॉ० प्रेमसुमन और लेखकके नाम उल्लेखनीय हैं। डॉ० उपाध्येने एक दर्जन प्राकृत ग्रन्थोंका सम्पादन कर कीर्तिमान स्थापित किया। अपभ्रंशके ‘परमात्मप्रकाश’ का सम्पादन आपने ही किया। ‘प्रवचनसार’ और ‘तिलोपपण्यति’ जैसे ग्रन्थोंके सफल सम्पादनका श्रेय आपको है। साहित्यिक तथा दार्शनिक—दोनों प्रकारके ग्रन्थोंका आपने सुन्दर सम्पादन किया। आचार्य सिद्धसेनके ‘सम्मत्सूत्र’ का भी सुन्दर संस्करण आपने प्रस्तुत किया, जो बम्बईसे प्रकाशित हुआ। प्राच्य-विद्याओंके क्षेत्रमें आपका मौलिक एवं अभूतपूर्व योगदान रहा है। डॉ० हीरालाल जैन और सिद्धान्ताचार्य पं० फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्रीने महान् सैद्धान्तिक ग्रन्थ जबला, जयजबला आदिका सम्पादन व अनुवाद कर उसे जनसुलभ बनाया। अपभ्रंश ग्रन्थोंको प्रकाशमें लानेका श्रेय डॉ० हीरालाल जैन, पी० एल० वैद्य, डॉ० हरिवल्लभ चुन्नीलाल भायाणी, पं० परमानन्द शास्त्री, डॉ० राजाराम जैन, डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन और डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्रीको है^२। पं० परमानन्द जैन शास्त्रीके ‘जैन ग्रन्थ प्रशस्ति-संग्रह’ के पूर्व तक अपभ्रंशकी लगभग २५ रचनाओंका पता चलता था, किन्तु उनके प्रशस्ति-संग्रह प्रकाशित होनेसे १२६ रचनाएँ प्रकाशमें आ गईं। लेखक ने “अपभ्रंश भाषा और साहित्यकी शोध-प्रवृत्तियाँ” में अपभ्रंशके अज्ञात एवं अप्रकाशित ग्रन्थोंके अथ उद्धृत कर लगभग चारसौ अपभ्रंशके ग्रन्थोंको प्रकाशित कर दिया है। जिन अज्ञात व अप्रकाशित रचनाओंको पुस्तकमें सम्मिलित नहीं किया गया, उनमेंसे कुछ नाम हैं

१. शीतलनायकथा (श्री दि० जैन मन्दिर, धियामडी, अयुरा), २. रचिबासरकथा—मधु (श्री दि०

१ “प्राकृत स्टडीज आउटसाइड इण्डिया (१९२०-६९)” एस० डी० लद्दु, प्रोसीडिंग्स ऑफ द सेमिनार इन प्राकृत स्टडीज, पूना युनिवर्सिटी, १९७०, पृ० २०९।

२. डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री अपभ्रंश भाषा और साहित्यकी शोध-प्रवृत्तियाँ, भारतीय ज्ञानपीठ, १९७२।

जैन मन्दिर, कामा), ३ आदित्यवारकथा—अर्जुन (श्री वि० जैन पचायती मन्दिर, बिल्ली)। इनके अतिरिक्त ईटर व गाथारके अम्बारोंमें पाए जानेवाले कुछ महत्त्वपूर्ण अपभ्रंश रचनाओंकी भी जानकारी मिली है। उन सबको मिलाकर आज अपभ्रंश-साहित्यकी छोटी-बड़ी रचनाओंको मिलाकर उसकी सख्या पाँच सौ तक पहुँच गई है। शोध व अनुसन्धानकी दिशाओंमें आज एक बहुत बड़ा जैन विद्वानोंकी राह जोड़ रहा है। शोध कार्यकी कमी नहीं है, अनपूर्वक कार्य करनेवाले विद्वानोंकी कमी है।

बिगत तीन दशकोंमें जहाँ प्राकृत व्याकरणोंके कई संस्करण प्रकाशित हुए, वही रिचर्ड पिघेल, सिस्त्रालेवी और डॉ० कीषके अन्तर्निरीक्षणके परिणामस्वरूप संस्कृत नाटकोंमें प्राकृतका महत्त्वपूर्ण योग प्रस्थापित हुआ। आर० पित्तने शौरसेनी प्राकृतके सम्बन्धमें उसके नियमोंका (एलीमेन्टरीग्रुह देर शौरसेनी, हनोवर, १९२४), जार्ज ग्रियर्सनमें वैशाखी प्राकृतका, डॉ० जेकोबी तथा ऑल्सडोर्फने महाराष्ट्री तथा जैन महाराष्ट्रीका और इप्सु० ई० कर्कने मागधी और अर्द्धमागधीका एव ए० बनर्जी और शास्त्रीने मागधीका (१ एबोल्युशन ऑफ मागधी, आक्सफोर्ड, १९२२) विशेष अध्ययन प्रस्तुत किया था। भाषा-वैज्ञानिक दृष्टिसे निति डोलचीका विद्वत्पूर्ण कार्य, 'लेस डेमेरियन्स प्राकृत' (पेरिस, १९३८) प्रायः सभी भाषिक अगोचर प्रकाश डालनेवाला है। निति डोलचीने पुस्तोत्तमके 'प्राकृतानुशासन' (पेरिस, १९३८) तथा रामशर्मन् तर्कवागीशके 'प्राकृतकल्पतरु' (पेरिस, १९३९) का सुन्दर संस्करण तैयार कर फ्रांसीसी अनुवाद सहित प्रकाशित कराया। व्याकरणकी दृष्टिसे सबसे महत्त्वपूर्ण कार्य रिचर्ड पिघेलका 'ग्रैमेटिक देजर प्राकृत-वर्णान' अद्भुत माना जाता है, जिसका प्रकाशन १९०० ई० में स्ट्रासबर्गसे हुआ।

इधर भाषाविज्ञानको कई नवीन प्रवृत्तियोंका जन्म तथा विकास हुआ। परिणामतः भाषाशास्त्रके विभिन्न आयामोंका प्रकाशन हुआ। उनमें ध्वनिविज्ञान, पदविज्ञान, वाक्यविज्ञान तथा शब्दव्युत्पत्ति व शब्दकोशीय अध्ययन प्रमुख कहे जाते हैं। ध्वनिविज्ञान विषयक अध्ययन करनेवालोंमें 'मिडिल इण्डो-आर्यन' के उपसर्ग, प्रत्यय, ध्वनिविषयक पद्धति तथा भाषिक उच्चारों आदिका विश्लेषण किया गया। इस प्रकार के अध्ययन करनेवालोंमें प्रमुख रूपसे आर० एल० टर्नर, एल० ए० स्वार्ज्स चाइल्ड, जार्ज एस० जेन, के० आर० नॉर्मनके नाम लिए जा सकते हैं।

एल० ऑल्सडोर्फके नव्य भारतीय आर्य-भाषाओंके उद्गम पर बहुत अच्छा अध्ययन किया जो रूप-रचना विषयक है। लुइस एच० ब्रेने "आम्ब्रेंशन्स आन मिडिल इण्डियन माफ़ोलॉजी" (बुलेटिन स्कूल ऑफ ओरियण्टल स्टडीज, लन्दन, जिल्द ८, पृ० ५६३-७७, सन् १९३५-३७) में संस्कृत व वैदिक संस्कृतके रूप-सादृश्योंको ध्यानमें रखकर उनकी समानता व कार्योंका विश्लेषण किया है। इस भाषावैज्ञानिक शाखा पर कार्य करनेवाले उल्लेखनीय विद्वानों व भाषाशास्त्रियोंके नाम हैं—ज्यूल ब्लॉस, एडजर्टन, ए० स्वार्ज्स चाइल्ड, के० आर० नॉर्मन, एस० एन० बोपाल, डॉ० के० डेव्रीस

वाक्य-विज्ञानकी दृष्टिसे अध्ययन करनेवाले विद्वानोंमें मुख्य रूपसे डॉ० ऑल्सडोर्फ, डॉ० के० डेव्रीस, एच० हेन्ड्रिक्सेन, पिसानी आदिके नाम उल्लेखनीय हैं^१। इस अध्ययनके परिणामस्वरूप कई महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशमें आए। एच० हेन्ड्रिक्सेनने अपने एक लेख "ए सिन्टेटिक रूल इन पालि एण्ड अर्द्धमागधी" में कृदन्त-रूपोंके प्रयोगकी वृद्धिगत पाँच अवस्थाओंका उद्घाटन किया है^२। के० अमृतराव, डॉ० के० डेव्रीस, डॉ० सुनीतिकुमार चटर्जी, कुशपर आदिने प्राकृत पर ब्रविड तथा अन्य आर्यतर भाषाओंके प्रभावका अध्ययन किया।

१ प्रोमीडिग्स ऑफ द सेमिनार इन प्राकृत स्टडीज, पूना युनिवर्सिटी, १९७०, पृ० २२३।

२. वही, पृ० २३।

भाषाकोषीय तथा व्युत्पत्तिमूलक अध्ययनकी दृष्टिसे ब्रम्बु० ए० हाउमका अध्ययन महत्वपूर्ण माना जाता है जिन्होंने संस्कृत, प्राकृत-महाराष्ट्री प्राकृत और अपभ्रंशके सम्बन्धमें सन् १९३२ में कोषीय टिप्पणियाँ लिखी थी और सन् १९३५ ई० में 'बीरीशकर जोन्ना स्मृतिग्रन्थ' में 'सम लेक्सिकल मटेरियल इन अैन महाराष्ट्री प्राकृत' निबन्धमें बीरदेवचरित् के 'महीपालचरित' से शब्दकोषीय विवरण प्रस्तुत किया था। छेने अपने शोधपूर्ण निबन्धमें जो कि "फिफ्टीन प्राकृत-इण्डो-यूरोपियन एटिमोलोजीज" शीर्षकसे जर्नल ऑफ द अमेरिकन ओरियन्टल सोसायटी (६०, ३६१-६९) में सन् १९४० में प्रकाशित हुआ था। यह प्रमाणित करनेका प्रयत्न किया था कि प्राकृतके कुछ शब्द भारतीय परिवारके विदेशी शब्द हैं। कोल, जे० ब्लॉन्च, आर० एल० टर्नर, गुस्तेव रॉब, कुइपर, के० आर० नॉर्मन, डॉ० सुनीतिकुमार चटर्जी आदि भाषावैज्ञानिकोंने शब्द-व्युत्पत्तिकी दृष्टिसे पर्याप्त अनुशोलन किया। बाकरनागलने प्राकृतके शब्दोंका व्युत्पत्तिकी दृष्टिसे अच्छा अध्ययन किया।

इसी प्रकार संस्कृत पर प्राकृतका प्रभाव दर्शानेवाले निबन्ध भी समय-समय पर प्रकाशित होते रहे। उनमेंसे शाह्वर स्मृति-ग्रन्थमें प्रकाशित एच० ओरटेलका निबन्ध 'प्राकृतिसिन्धु इन छान्दोग्योपनिषद्' (लिपजिग, १९३१) तथा ए० सी० बूलनरके "प्राकृतिक एण्ड मान-आर्यन स्ट्रेटा इन द बाकेबुलरी ऑफ संस्कृत" (आशुतोष मेमोरियल बाल्युम, पटना, १९२८), जे० ब्लॉन्चके कई निबन्ध और एमेन्युके निबन्ध "द डायलेक्ट्स ऑफ इण्डो-आर्यन", "सम किलयर एबीडेन्स ऑफ प्राकृतिसिन्धु इन पाणिनि" महत्वपूर्ण कहे जा सकते हैं।

इनके अतिरिक्त प्राकृत भाषाके उच्चारण आदिके सम्बन्धमें तथा ध्वन्यात्मक अध्ययनकी दृष्टिसे डॉ० प्रियमर्न, स्वायर्स-बाइल्ड तथा एमेन्यु आदिका अध्ययन-विश्लेषण आज भी महत्वपूर्ण विज्ञान-निर्देश करनेवाला है। इस प्रकार भाषा-विज्ञानकी विभिन्न शाखाओं तथा उनकी विविध प्रवृत्तियोंके मूलगत स्वरूप के अध्ययनकी दृष्टिसे भी मध्यभारतीय आर्यभाषाओं और विशेषकर प्राकृत-अपभ्रंश भाषाओंका आज भी विशेष अध्ययन विशेष रूपसे उपयोगी एव भाषा-भाषिक संसारमें कई नवीन तथ्योंको प्रकट करनेवाला है। इस दृष्टिसे इन भाषाओंका बहुत कम अध्ययन हुआ है। इतना अवश्य है कि यह विज्ञान आज भी शोध व अनुसन्धानकी दृष्टिसे समृद्ध तथा नवीन आयामोंको उद्घाटित कर सकती है। यदि हमारी युवा पीढ़ी इस ओर उन्मुख होकर विशेष श्रम तथा अनुशोलन करे, तो सांस्कृतिक अध्ययनके नवीन क्षितिजोंको पारकर स्वर्णिम विहान लाया जा सकता है।

The Jaina Conception of Logic : Some Comments*

Prof. M.P. Marathe, Poona University

When one begins to investigate the Jaina Conception of Logic and methodology, a two-fold task seems to invite one's attention (a) to spell out suggestions of the Jaina Logical Analysis for formal studies of conceptual and methodological framework, and (b) to bring out some important hints of the Jaina investigations towards conceptual foundations of social sciences-especially the Jaina Action Theory and analysis of the concept of action it offers. A detailed account and analysis of both these issues is a matter for a monograph on the subject. We do not wish to embark upon such a massive investigation here. Instead we wish to highlight some useful hints important in the study of the kind.

Background Remarks

In any methodological and/or conceptual investigation into Jaina thought certain problems and issues need to be clearly formulated. For, a clearer formulation and understanding of them is likely to help us in more than one way in a methodological study. It is no use neglecting paying due attention to them on the ground that they are either too general or perhaps ambiguously considered. Some of them are : (1) The Jaina view seems to be bipolar in its perspective—*Darśana* (Philosophy) and *Dharma* (way of life). It needs to be investigated how far, deep and wide this bipolarity is. A study of this kind is likely to shed some light on the Jaina Action Theory, granting that it has one. (2) : Jainism does not accept the world to be merely permanent but benefit of change. Nor does it take the world to be merely changing but lacking permanence. It rather accepts change and continuity both to be important features of the world. It needs to be examined whether they are considered to be structural features of the world or functional ones and the possible grounds of considering the case to be so need to be spelt out. Moreover, implications of the acceptable view need to be brought out. (3) Jainism accepts two main kinds of reals : *Jīva* (living) and *Ajīva* (non-living). It needs to be studied whether these kinds are merely commonsensical or whether they really are non-discontinuous and independent ones. Likewise, the grounds of their being taken to be so need to be explained and examined. (4) It also

*Substantial part of this paper, under the same title, was presented to the Einstein Seminar on 'Jain Logic and Philosophy of Science' organized by the Department of Philosophy, University of Poona in April, 1979.

needs to be considered whether both *Jiva* and *Ajiva* are real in the same sense, whether both of them are rightly capable of being characterised by *Utpada* (emergence), *vyaya* (degeneration/decay) and *Dharavvya* (continuity) and if so on what ground/s. Similarly it needs to be studied whether both of them have spatiality and/or temporality and that too in the same sense. Consideration of problems of this kind, it needs to be noted, has an important bearing even on methodological and conceptual investigations (5) It is often held that *Anekantavada* and/or *Nayaada* bring forth plurality of perspectives. But it is of great significance to explicate how and why subscription to plurality of perspectives is both methodologically and conceptually rewarding. It also needs to be considered whether and to what extent the different perspectives are consistent with one another. Their consistency needs to be established, not merely to be assumed. (6) *Ahimsa* is said to be a structural principle of social organization. It also is said to emphasize the need of co-existence rather than of competition. But it needs to be brought out whether it was accepted as a policy or ideology or out of some other pressing need action-theoretic or otherwise. (7) Regarding *Syadvada* it is held that it establishes compatibility of various statements. But compatibility, cotenability, consistency etc. are logical issues and it needs to be shown that the propositions under consideration are logically compatible, cotenable, consistent etc. We should not elevate our policy of academic accommodatinity or even methodological helplessness to the level of consistency. (8) It is claimed that *Syadvada*, *Anekantavada* and *Nayavada* have important bearings of conceptual and methodological significance upon one another. This needs to be spelt out and the issues involved, at least, need to be stated as clearly and as precisely as possible. We do not wish to add more points on this count. The points are made here with the intention of bringing them to the notice of persons concerned with methodological investigations.

The Jaina logical and methodological investigation has three principal pillars. *Syadvad*, or *Saptabhangi*, *Nayavada* and *Anekantavada*. Some remarks seem to be in order before we proceed, although in our comments we wish to continue attention only to some issues. On the Jaina view, number of things are real and each one of them has number of dispositions (*Paryayas*) and properties (*Gunas*), some of which decay and vanish in course of time but some others emerge through course of time. Neither all the things nor their dispositions and properties—even all the dispositions and properties of any one of them—are given simultaneously. This situation brings forth number of issues. (1) Are the various things said to be real or existent in the same sense? That is, can they be captured as values of the same kind of bound variable? If this is neither feasible nor defensible, then, does Jainism assume starata of reals? If so, on what basis? If, on the contrary, they could be said to be values of the same kind of bound variables, would this be consistent and defensible? (2) If the dispositions and properties of a thing emerge in course of time and if they are not given simultaneously then this brings in an important distinction between potential and actual. How does Jaina thought account for it? Likewise, if some things emerge later

in course of time then that brings in the distinction between actual and possible. Does Jaina account turn out to be satisfactory and consistent on this count? (3) It is claimed that a thing has, as pointed out above, dispositions and properties. The question that arises is: are they the structural features of things? What is the ground to say so? Are such structural features too destroyed and if they are, would a certain thing be that even while its structural features are destroyed? Basically, questions of the kind we have mentioned here figure in the Jaina ontological investigation, no matter whether the real that is considered is *Jiva* or *Ajiva*. But they are not free from having impart on methodological inquiry as well.

Syadvada or Saptabhangi

Syadvada or *Saptabhangi* is a theory that raises host of methodological and/or conceptual issues, and we wish to draw attention to some of them. (1) It is often said that *Syadvada* is more a matter of language and expression rather than of knowledge and ontology. But it is also said that '*Syat*' means *Anekanta* and *Anikanta* is explicitly ontological and epistemological. Hence, the justifiability of the former claim needs to be examined. (2) The notion of '*bhango*' needs to be analysed properly in order to point out whether it means modality or a type of proposition of anything else as also to show whether and if yes on what ground, some of the '*bhngas*' are basic and others are derivative. An examination and analysis of this kind, further, needs to be shown to be consistent with the doctrine of *Syadvada*. (3) It needs to be explored whether and how far possibilistic claims have a bearing on the Jaina distinction between *Jiva* and *Ajiva*, for such claims have a principal point where a contest between actually real and an hypothetically possible prevails. It needs to be brought out, through examination of the Jaina theory of reality, whether the Jaina view expects to augment the realm of what is or what does happen by what can or what might happen. Such hypothetical reach lack an objective foundation in the existential order and they cease to be independently of conceiving mind. Are some of the reals then, considered to be mind-dependent, or at least thought-dependent? Is this contention an intended or an unintended consequence of the theory? For, the claim '*x*' is possible but not actual may be understood propositionally or ontologically. In the latter case it raises the question of the existential status of what is asserted by propositions. Further, ontological issues regarding possibility are those posed by modality of *de re* type. But unactualized possibles do not belong to the real world though they can be conceived, entertained. Thus they exist not unqualifiedly but in a relativised manner, as objects of certain intellectual processes. The possible, albeit unrealized, states of affairs or things obtain an ontological footing. That is, they can be said to exist appropriately in so far as they lie within *generic* province of minds which conceive them. The analysis of the concept demands reference to workings of mind. It, at least, demands reference to thought process. The question is have the Jaina thinkers to say something of this kind? Possibilities could be said to be mind-dependent as the essential purport of the very conception of possibility is mind-

involving, as unrealized possibilities can only be imagined, supposed, but not handled, seen or located. Hypothetical possibilities are mind involving not by way of their internal and constitutive properties but by way of external and regulative facts about them. The very distinction between actual and hypothetically possible ceases to be operative in a mindless world. This is, perhaps how the distinction seems to bear on that between Jiva and Ajiva unless of course the distinction is very common-sensical and naive or linguistic. The domain of the possible is a realm that is accessible to intelligent organisms alone. The robust realism of physical objects just will not extend into the area of the hypothetical. The existential objectivity and autonomy of the real world does not underwrite that of the hypothetical possibility. The distinction between hypothetical real and actual real may in a sense remind us of the distinction between attribution of a property to and possessing a property by a thing. The conditions of possibility seem to exceed the bounds and limits of factuality, the former being anchored in conceivability. Do, thus, Jainas mean to hold that reality of certain possible states of affairs resides in the reality of possibility-involving process? Construction of verbal expressions and assumption of either their reference or existence of reference are quite different and the former does not entail the latter. When possibility of a thing is its only reality, this reality inheres in a possibilistic intellectual process and here actuality (of intellectual process) is prior to possibility as its conceivability. Dependence of unrealized possibilities of language seems to give them objective ontological foothold. This is how 'possibility existed but nobody thought of it at the time' (*Svat asti avaktavyah*) or 'there are possibilities no one will ever conceive of' (*Svat avaktavyah*) would make sense. Actuality is prior to potentiality or even to possibility in an important sense. But possibility of a thing is posterior to possibility of a process or of a thought-conceptual possibility. But substantive possibility is conceptually consequent upon functional possibility, and functional possibility of this kind is a contingent possibility. Even if existential possibility is a hard case, it should lie grounded in the former. Perhaps, unrealized possibility is identified by defining description while existential possibility by ostensive process. By way of individuation, however, the former is descriptively incomplete. Unrealized possibilities exist merely as actual potential objects of thought. They cannot be picked nor can they be identified in this world. The question is: is something of this kind that Jainas want to uphold? It needs to be investigated. But so understood, Jainism turns out to be a conceptualist view where to be is to be conceived. Hence, to say that 'Something is possible but not conceived' is viable, but 'something is possible but not conceivable' is not. (4) Consider another issue. It is too well-known that Jainism accepts rebirth. The question is: does this raise a problem of transmundane identity? At least of transmudane sameness? Intramundane and transmudane identifications are not the same, though there are obvious similarities between the two. For, in both identifications are made within some context and for some purpose. There is, however, a difference. Intramundane identifications apply to commensurable objects, but transmudane

identifications to incommensurable objects. Is Jainism aware of this? This could perhaps be taken to be an unintended consequence of the theory. But it needs to be established that such in fact in the case. Further, two incompatible proportions are incommensurable but not conversely. Two objects are, on the contrary, incommensurable if and only if they are correctly described by two incommensurable propositions. In transmundane identification of incommensurable objects belonging to different possible worlds their differences seem purposefully to be ignored. Does Jainism do something of this kind—say for being able to uphold its doctrine of *Moksa*? Moreover, transmundane identification seems to bring in relative essentialism, an outcome of moderate pragmatism. Does Jainism subscribe to relative essentialism and in consequence also to moderate pragmatism? Was this, again, intended or unintended consequence of the theory? What ground is there to hold whatever view that seems plausible? Has this further any connection with *Ahimsa* brought into epistemology and logic from social theory? For, toleration of views might pass for academic accommodation but that can hardly be taken to be the ground for their contentability. Even if transmundane interrepresentability relation is admitted this does not lead to identity of objects. But then did Jainism confute between transmundane interrepresentability with identity? If so, the confusion, however unintended, is inexcusable. For while transmundane interrepresentability is a teleological and non-logical relation between incommensurable individuals, identity is a non-teleological and logical relation.

Now, take two statements, (1) necessarily everything is identical with itself $x = x$ or $\Box (Vx) (x = x)$ and (2) the given thing is identical with itself $e = e$ —Even if $e = m$ holds, it is a contingent fact and hence the argument $\Box e = e$

$$m = e / \quad \Box m = e$$

is clearly invalid. Moreover, representability relation and its cognates relate not only synchronic objects but also diachronic objects. Is this what seems to have misled Jainas? Again, diachronic objects lead to the formulation of attributes which characterise objects changeable in more than one way. Is this what led Jainas to talk in terms of alternative number of ways in which a thing can change? What is the evidence for saying so? (5) Lastly, to hold that objects have some of their properties essentially while others contingently leads to the thesis that some objects exist in more than one possible world. This, in turn, also leads to the fact that there is no reason to hold that objects exist only in one world. The thesis that every object has every property essentially is a theory of world-bound individuals along with the counter part theory as a version of it. Jainism does not seem to hold that every object has every property essentially. But every object has every property essentially. But then does Jainism accept the theory of world-bound individuals? If so, is such a theory methodologically tenable?

Many issues of this kind crowd the head of an investigator intending to undertake methodological examination of some of the important Jaina theories and their

statements. To the extent to which they have not been resolved, it is very difficult to say in advance anything pertaining to the role of the Jaina logical analysis for formal studies of conceptual framework as also of its implications for social sciences—especially action theory and analysis of conception of action. Earlier, we start realising and attempting to answer problems of this kind the better; otherwise there seems to be no way of getting out of the cobweb of confusions.

लेखसार

तर्कशास्त्र सम्बन्धी जैन धारणायें : कुछ विचार

डा० एन० पी० मराटे, पुना विश्वविद्यालय

तर्कशास्त्रसे सम्बन्धित जैन धारणाओंपर विचार करनेपर दो महत्वपूर्ण बातोंपर ध्यान जाता है जैन धारणाओं एव विधाओंका तार्किक विश्लेषण और कर्मवादके समान समाज-विज्ञानोंकी मौलिकताके विषयमें अनुसन्धान । इन्हीं विषयोंसे सम्बन्धित कुछ विचार इस निबन्धमें दिये गये हैं ।

जैन विचारधाराका अध्ययन करनेपर अनेक समस्याओंपर ध्यान जाता है । सर्वप्रथम तथ्य तो यह है कि यह विचारधारा दर्शन और धर्मके रूपमें द्विधुवी है । इस द्वि-ध्रुवताका क्षेत्र क्या है, इसका अध्ययन आवश्यक है जैनदर्शन विश्वको ध्रुवपर परिवर्तनशील मानता है । क्या यह धारणा विश्वकी रचनासे सम्बन्धित है या विश्वकी क्रियात्मकतासे सम्बन्धित है ? जैन मान्यता जीव और अजीव तत्वोंको स्वीकार करती है । क्या ये दोनों तत्व व्यावहारिक दृष्टिसे माने गये हैं और क्या ये दोनों ही सन्तत और स्वतन्त्र द्रव्य हैं ? इन मान्यताओंका आधार क्या है ? इनकी वास्तविकताका आधार क्या है ? अनेकान्तवादके रूपमें दृष्टियोंकी विविधताकी स्वीकृति कितनी तर्कसंगत है ? ये दृष्टिकोण एक-दूसरेसे कितनी सीमातक संगत हो सकते हैं ? अहिंसाका सिद्धान्त जैनदर्शनका मूल आधार है । इस विषयमें यह जानना आवश्यक है कि इस आदर्शकी धारणा क्या आवश्यक लिये स्वीकृत की गई थी या कर्म-सिद्धान्तकी प्रतिष्ठाके लिये ? स्याद्वादकी मान्यता विभिन्न तथ्योंको संगत एव सहायस्थानके लिये स्वीकृत की गई है । पर क्या ये तथ्य तार्किक दृष्टिसे भी सम्भव हैं ? इसी प्रकार, स्याद्वाद, अनेकान्तवाद और नयवादको तत्त्वविद्याके लिये आवश्यक अंग बताया जाता है । इसपर गम्भीरता पूर्वक विचार करनेकी आवश्यकता है । लेखकने इन्हीं कुछ प्रश्नोंको लेकर अपने विचार प्रकट किये हैं जो मनीय हैं । लेखकने अपने तीक्ष्ण चिन्तनके आधारपर जैन तर्कशास्त्रकी कुछ विसंगतियोंपर प्रकाश डाला है जिनका निराकरण और सशोधन महान अध्ययनके बिना सम्भव नहीं है ।

Jiva and Ajiva

Dr S. S. Barlingey, Poona University

Jain philosophers talk of Jiva and Ajiva. Is it a division, a category distinction or an abstraction? Do Jiva and Ajiva exclude each other? Or are they abstractions from experience, and so just the concepts and not existents?

Before we proceed further it may be pointed out that it was the custom in ancient India to give a list of concepts but the list was not necessarily exclusive and several concepts mentioned in the list were over-lapping. The Vaiśeṣikas mention nine Dravyas—the Mahābhūtas, the space and time and Manas and Ātman. It is difficult to assume that space and time and the Bhūtas exist independently of one another and that they are not overlapping. It is difficult to imagine Pṛthivī, Āp, Tejas, Vāyu or Ākāśa without spatial or temporal dimension. I understand that when the Vaiśeṣikas gave this list they treated Pṛthivī, Āp etc., as also their forms, space and time as belonging to one list of investigations. The Jains similarly could give a list of what is traditionally known as Jain padārthas (Jainas called them Dravyas) and amongst them could be Jiva and Ajiva.

If we look at experience at a macroscopic level it will be clear that the world consists of Jiva or the animate and things different from Jiva or the inanimate. This is the case of a division of the world on a certain principle, *fundamentum divisionis*. Such division would not suggest that the life or Jiva has no spatio-temporal aspects, nor would it suggest that it has no material aspects. It would, e. g., be possible to imagine two kinds of matter one having life and the other without life. This is what is, for example, said in the Caraka-Saṃhitā. But on such a division, the living and the non-living things or substances will both have some common properties which are spatio-temporal. For, whether something is living or non-living, it would primarily be material and located in space and would be just real, one that can be experienced.

Sometimes, however, we may classify our experience into Life and otherwise and such a classification would easily be ambiguous, for, one could mean by it either the classification of real things or we could mean by it a classification of concepts a case of mere abstraction. It is further possible that we might confuse between the division of things and classification of concepts and in that case we might be doing what is known as abstraction but thinking that we are dividing (or classifying) the things in the world. In this case the confusion would arise due to the fact that we would be treating concepts and things on par, the images of things and concepts succeeding each other in such a quick succession that one is mistaken for the other.

When Descartes, e. g., thought of extension and consciousness as substances he was, as Spinoza later suggested, talking of attributes or was merely abstracting, i. e., distinguishing extensional and consciousness aspects of experience, but was thinking that he was dividing (or classifying) the substances, into two. But dividing substance having extension into living and non-living substances is quite different from classifying the concepts of extension and consciousness (without extension) and then thinking that consciousness without extension was one kind of substance and extension was another kind of substance. In experience we do come across the living beings and nonliving things. But however minute a living being may be our experience always tells us that it is always determined by extension. That we are not able to see the extension of it by our naked eyes, does not prove that there is no extension determining these substances. One has to admit that the language *Apoh Aprih* etc. is the language of extension or space. The problem which arises here is that how there can be a *Sahyoga*-external contact between something that is extensional and something that is extensionless. People of various schools including Jainism must have noticed this difficulty and that is why the concept of *Lhiga-Deha* or *Kāraṇa-Deha* must have been introduced. It goes without saying that *Deha* suggests that although consciousness was different from body, it still had extension. But if this is admitted it is a tacit admission of the fact that the division *Jīva* and *Ajīva* was a division of matter, i. e., existence having extension, into non-living and living, and from this it would follow that Jain philosophers were primarily concerned with dividing or classifying the world into extensional but conscious and extensional but nonconscious world, and not into extensional and nonextensional world. My contention is that in a physical analysis or division it is never possible to divide the world into something that is extensional and nonextensional. When we try to talk of extensional and non-extensional and also identify extensional with nonconscious or *Ajīva* and nonextensional with conscious or *Jīva* we are, as a matter of fact, abstracting, conceptualizing, logicizing and only mistaking a logical analysis for a physical division.

Of course a problem would arise here. When we are talking of a Living being, we know that it is determined by birth and death. In a state after death consciousness or livingness disappears and it makes us think that it has gone away. We forget that 'has gone away' is a metaphor and if it is not used in a metaphorical way it would only belong to the language of space. But we simultaneously hold the belief that (a) it belongs to the language of space and (b) it does not belong to the language of space. We simply overlook that to hold two such beliefs together is a contradiction. But holding such beliefs becomes possible because they are held in two separate chambers of consciousness without any communication between them. Of course, one will have to explain the phenomenon of exit or vanishing of life. But saying that life is a separate substance and it goes away at the time of death is not offering a real explanation of the phenomenon. Space and a thing in space cannot be separated.

from each other. From this if someone suggests that they are two things and they only come together by some external contact, it would be incorrect. Similarly if there is green leaf and if later on it dries up, it would be incorrect to say that green itself has gone somewhere else. When a revolving wheel stops it does not mean that the movement is taking rest somewhere. Vanishing is not equivalent to going somewhere else just as existing together of space and a thing in space is not equivalent to external contact or *Samyoga*. A better explanation would be to say that (1) space and a thing in space are one phenomenon, (2) greenness and vanishing of greenness of leaf is another kind of phenomenon (3) revolution of wheel and stopping of its movement is a third kind of phenomenon and death of a living being is a fourth kind of phenomenon. One need not explain the one in terms of the other. But unconsciously one commits this mistake and fluctuates between the process of dividing (or classifying) and conceptualising. Perhaps a better explanation of Jain category would be possible if we understand *Jiva* and *Ajiva* as a division of existants, say matter, on the principle that one is animistic and the other is not. One has to remember that the process of dividing, enumerating, counting or sometimes even classifying things is of one kind and categorising of things is of another. You cannot divide, enumerate etc., unless things exist in their own right. Of course conceptually you can even give concepts the status of a thing and then count (as you do when you count categories). But primarily this process belongs to things which exist in their own right. On the other hand when you distinguish different qualities or characteristics, you are not separating the independent things, you are abstracting them, and such abstractions are neither in space nor in time, they are not existing, nor living, they are just concepts.

A problem, of course, would arise about the relationship of such concepts to reality. Concepts in logic does not require a bearer of substratum but if they are to be real then they can be real only in relation to some substratum which is real, i.e., these concepts should be such that they must be capable of having a form which is a form of existence, a form of life. This form of life or existence makes it possible for us to think that the concept has an existential relevance. Take, e.g., the case of sweetness. In order for sweetness to have significance in life it will have to go with some thing and to talk of a thing we will have to talk of space, time and substance. Space, time and substance, so to say provide a medium for the concept of sweetness to be real. The process by which we concretise a concept is the process in which we supply medium for the concept to exist. And this according to me is the Jain concept of *Astikāya*-a body for its existence, a form of existence. This form of existence will naturally vary accordingly as the concept in its concretized form is dynamic or not and accordingly the *Astikāya* concept also will be modified into *Dharmastikāya* and *Adharmastikāya* etc. But the point that I am making is that when a Jain philosopher tries to conceptualize and abstract, he rather talks of *Dharma* and *Adharma*, both of them being characteristics (*Adharma* is also a characteristic) and when he talks of concrete things, he talks of *Jiva* and *Ajiva*. One can easily see the distinction between *Jiva* and *Ajiva* on the one hand and

Dharma and Adharma on the other.*

In the light of what has been said above, let me now try to understand the theory of Jīva and Ajīva as understood traditionally by the Jain thinkers. In doing this, it will be my object to remove the contradictions or inconsistencies in the theory and present the theory in a consistent form. Thereby I might be able to show that the theory of Jīva and Ajīva is, in fact, concerned with a division of certain matter which is divided on the basis of animate and inanimate only.

First, Jain philosophers think that both Jīva and Ajīva are Dravyas.* Of course Dravya is that which has got certain characteristics. But they think that all Dravyas are spatial in character. Even time is spatial in character for them. Space seems to be the common characteristic of all Dravyas or things. They use the word Pradeśa to denote spatiality of a thing. They also think that since there are two kinds of objects, Jīva and Ajīva, Jīva and Ajīva would be a division of the universe. They bring in an important notion here. The notion of Ākāśa. They divide Ākāśa into Loka-Ākāśa and Aloka-Ākāśa. Loka-Ākāśa is the space wherein the things exist and activity takes place. But the Loka-Ākāśa is encircled by a limiting line (may be imaginary) beyond which there cannot be any activity nor can there be any existence of things. It is on this line of demarcation that Jain philosophers imagine that there are Siddhasilās and think of them as abode of freed souls. The freed souls simply cannot go beyond this line because as soon as they are free their activity comes to an end. Beyond this line there is only empty space. It is empty space not because there is nothing in it but because there cannot be anything in it. All things of different kinds therefore exist only in Loka-Ākāśa. It may be remembered that the empty space in Loka-Ākāśa is different in kind from the empty space in Aloka-Ākāśa.

There is however, a difficulty which may be pointed out here. Everything which exists is Astikāya. However, Kāla is not an Astikāya though it exists in Lok-Ākāśa only. How to conceive of Kāla as not Astikāya and still in space is in fact a problem. Therefore, I think, it is necessary to think that the term Astikāya does not simply indicate a thing but it means as Jain philosophers rightly assert, a medium introduced like Kant's schemata to make up for the relation between concepts and things. But if we think this way, Jīva and Jīvastikāya would be two notions and not one. Jīva would be the concept of Jīva and Jīvastikāya would be an actual Jīva having extension. This will not only be true of Jīva, but of all Dravyas. In ordinary language we do use the word Jīva in these two senses. This would also explain why Kāla is not Astikāya, for the concept of time does not require any other medium in order to be significant.

* At a later stage, however, he must have made a distinction between Jīva (as a concept) and Jīva (as Astikāya). Similarly he must have made a distinction between Dharma and Dharmastikāya etc.

* I am aware that the Jains use the word Dravya where a Vaiśeṣika would use Padārtha.

Time itself is such a medium, It is not bound to space in the manner material things are bound to space. Thus only those concepts which require spatiality, in order for them to be significant, and have a form of existence would alone be Astikāya. Astikāya would also thus mean the body or medium of a concept which makes the concepts exist and cease to be merely a concept. I feel that at some stage Jain philosophers must have confused between the concept of Jīva and the actual Jīva. It need not be added that the concept of Jīva is a logical notion whereas Jīva is an empirical existence.

Let me now understand how the Jain philosophers think of Jīva which is a Dravya and so which exists its own right. And here comes a very significant notion of the Jains. First they think that the Jīvas are Anantas-infinite. They also think that Jīvas are Asaṅkhyā-Pradeśas. Pradeśa here means space and by the statement Jīvas are Asaṅkhyā-Pradeśas—what is meant is that different Jīvas can have different spatial dimensions. What is admitted here is that the existent Jīvas are spatial in character. Again, if there is a living child then the Jīva of that child has the same extension as the extension of the body. If the child grows the Jīva also grows for there is no part of the living body which is unconscious. The Jīvas is regarded as life-coat for the body. It is a cap or a gown which covers every part of the body and is coextensive with it. This Jīva is not ordinarily separable from the body. When it becomes Mukta then like the left-skin of the serpent and the serpent which can be separated, the Jīva and the body are separated. The Jīva in the context of the living body is continuously growing but a Mukta Jīva would not occupy that part of the body where there are empty spaces or hollowness. Thus in the case of a Mukta Jīva there may not be a one-to-one correspondence between the extension of Jīva and the body, and the extension of the Mukta Jīva may be smaller than his body.

The most important and common-sense element in the whole theory of Jains is this that they agree that consciousness of Jīva cannot exist without space. But this is possible only if Jīva and body are inseparable. But inconsistently with this belief they also believe that at the time of Mukti the Jīva and body can be separated. It is like taking out a cap of a fountain-pen and keeping it away from the fountain pen. In the case of fountain-pen both the fountainpen and its cap are material. But can there be a spatial form which exists and has no material characterization? It is almost like thinking that there is a form of fragrance as a quality without any material bearer. It is like the Cheshire cat in Alice in the wonderland, which goes away leaving its grin behind. Can there be spatial layer of consciousness without a material body? To think of such layer is in fact to think that consciousness is also material though different from the material body which is non-living. It is holding two belief-systems together in two different chambers. Jain philosophers were toying the common-sense so long as they were thinking that the Jīvas had pradeśas. But to think of the Jīvas along with pradeśas without body, i.e., Deha, is to mystify and liquidate the common sense. It is the mistake of not distinguishing between vanishing of the phenomenon and separation.

of the two independent phenomena. This paradox can be dissolved only if we regard that there are living spatial phenomena and non-living spatial phenomena such that both of them have some material substratum. While interpreting Jain theory it is the common sense, which we have to depend upon. The commonsense tells us that matter is to be divided into living and non-living and is not to be abstracted into matter and not-matter. But in such a case it is redundant to say that there are two bodies one living and the other non-living and that the living body is super-imposed on the non-living one. Spatiality, it is insisted, is a property both of living and non-living. In the process of abstraction spatiality would also be abstracted. Perhaps for this reason people talked of Karmika Deha. Unless Karma has spatiality and material properties it could not be attached to Jiva at all. But this common sense stand of the Jains is given up when they bring in the Mukta Jiva, and like other systems of Indian philosophy add to confusion and become more or less like traditional Sāṅkhya or traditional Advaita.

लेखसार

जीव और अजीव

डा० एस० एस० बालिगे, पूना विश्वविद्यालय

जैन दार्शनिकोंने जीव और अजीव तर्कोंकी चर्चा की है। क्या यह चर्चा पदार्थोंके वर्गीकरणसे सम्बन्धित है अथवा यह मान एक धारणा है। वर्गीकरणके लिए पदार्थका अस्तित्व-विस्तार आवश्यक है जबकि धारणाके लिए यह अनिवार्य नहीं है। जब स्पष्ट जगतको जीव-अजीवके रूपमें वर्गीकृत करते हैं, तब सामान्य दृष्टिसे आकाश-कालके गुण स्वतः समाहित हो जाते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि जैनोके लिए जीव और जीवास्तिकाय दोनोंका भिन्न अर्थ है। जैनोमें शरीर और जीवका जो सम्बन्ध बताया है, वह तर्कसंगत नहीं बैठता। इनके सम्बन्धके लिए कर्मका आश्रय लिया गया है। यह भी विस्तारवाला है। जीवास्तिकाय भी विस्तारवान् है। यहाँ तक तो बात बनती है, लेकिन जब मुक्त जीवकी बात आती है, तब स्थिति भिन्न होती है। यहाँ इनके सिद्धान्तोमें भी सांख्य और अद्वैतके समान भ्रान्ति अविक उत्पन्न होती है। फलतः जैनोके जीव-अजीव विषयक पक्षके सही रूप पर गंभीर विचार और निर्णय आवश्यक है।

एक शोधविषय

जापानमें प्रचलित येन मत और जैनधर्म

प० जगन्मोहन लाल शास्त्री, कटनी

'दिनमान' के १-१०-७७ के अंकमें 'धर्म-दर्शन' खण्डमें प्रकाशित 'आत्मानुकूल पथ' नामक शोधक में बताया गया है कि जैन कारवैतिवरने अपने एक भाषणमें येन मतको बौद्ध धर्मकी एक शाखा बताया है। परन्तु, यह कुछ बातोंमें बौद्ध धर्मसे बिल्कुल भिन्न है।

येन मत पूर्णतः आत्मानुवृत्ति पर आधारित है। इसमें गुल्के उपदेश तथा प्रवचनको कोई स्थान नहीं है। इसे सभी अपना सकते हैं। यह एक प्रकारका स्व-अनुशासन है। इस मतमें सभी धर्मोंके मिश्रणकी अभूतपूर्व संभावनायें हैं। योग-विज्ञान तथा अनुशासनका इतना सुन्दर सम्मेलन अन्यत्र देखनेको नहीं मिलता। यह मत इतना व्यापक है कि वह कड़िवाही अर्थोंमें बौद्ध धर्मकी अपेक्षामें नहीं आता। यह मुख्यतः ध्यानमूलक धर्म है। इसमें ध्यानके केन्द्रीकरणको एक निश्चित बिन्दु तक पहुँचानेकी आवश्यकता है।

यह मनोविज्ञानसे जुड़ा हुआ है और रहस्यमय है। वह धर्म और समाजमें सन्तुलन लाता है। यह मत उपनिषद् धर्मके अधिक समीप लगता है।

डा० कारपेंतियरने अनेक प्राचीन धर्म ग्रन्थोंके आधार पर यही प्रमाणित किया है कि बौद्ध धर्म पर ही येनमतकी छाप पड़ी है। उदाहरणार्थ, योगमें चित्तवृत्ति निरोध, आत्मानुभूति, समय और धार्मिक क्रियायें येनमतकी ही विशेषतायें हैं, बौद्ध धर्मकी नहीं।

मुझे पन्द्रह वर्ष पूर्व येनमतके विषयमें जानकारी प्राप्त हुई थी। मैंने अनेक विदेशगन्ताओंसे इसके विषयमें विशेष जानकारी चाही थी, पर उनका विश्वास था कि जापानमें तो बौद्ध धर्म ही है, येन-जैसा कोई पृथक् धर्म नहीं है। अपने शोधकोके प्रभावसे मैं इस विषय पर विस्तृत विचार नहीं कर पाया। लेकिन डा० कारपेंतियरके विवरणसे इस विषयमें जो तथ्य सामने आते हैं। वे मेरी दृष्टिसे निम्न हैं

येनमत जैनधर्मकी धावा सम्भावित है क्योंकि इसमें वर्णित स्वानुभूति ही सम्यग् दर्शन है और स्व-अनुशासन ही निश्चय चरित्र है। इन दोनोंका सबंध आत्माश्रयी है, बाह्यलोती नहीं। इसमें अनेक धर्मोंके मिश्रणकी सम्भावनायें इसके अनेकान्तवादी दृष्टिकोणको व्यक्त करती हैं। इसका ध्यान जैनधर्ममें मोक्ष या निर्वाण या आत्मानुभूतिका साधन बताया गया है। जैनधर्म भी आत्माको शुद्ध, बुद्ध मानता है और निर्वाणको ईश्वर रूपा पर निर्भर नहीं मानता। येनकें समान ही जैनधर्म भी दरबारी धर्म नहीं रहा। यह बौद्धधर्मसे पूर्ववर्ती भ० पार्श्वनाथके समयमें भी प्रचलित था। इसमें वीतरागता और आत्मानुभूतिको उच्च स्थान प्राप्त है। जैनधर्ममें संयम पर भी बल दिया गया है।

इस प्रकार येन और जैनधर्ममें न केवल नाम-साम्य है, अपितु उसके सिद्धान्त भी समान हैं। क्या ऐसा माना जा सकता है कि सहस्रो वर्ष पूर्व जब बौद्ध चिन्तक एशियाई देशोंमें धर्म प्रचार हेतु गये थे, तब जैन चिन्तक भी गये हो? उस समय जहाँ जैनधर्मका अधिक प्रभाव पड़ा हो वे आज भी 'येन' कहलाते हो? यह विचार मात्र भावनात्मक नहीं हो सकता, इस विषयमें शोधको को विचार करना चाहिये।

जैनधर्मानुयायी वाणिज्यिक रहे हैं और आज भी उनका इसी ओर झुकाव है। इसलिये उनसे इस प्रकारकी खोजकी क्या आशा की जावे? इनकी अनेक सस्थाओंको तो अपने देशमें ही अपने धर्म और समाज पर बात्सल्य नहीं है, फिर विदेशोंकी तो बात ही क्या? क्या सराफ जाति सबधी शोधसे हमारी समाज या संस्थायें प्रभावित हुई हैं? संस्कृतज्ञ विद्वानोंको भी पारस्परिक शास्त्रार्थमें ही विश्वास है। मैं इस लेख द्वारा समाजके प्रबुद्ध वर्ग तथा धार्मिक वर्गका ध्यान इस प्रकारकी शोषोंकी ओर आकर्षित करना चाहता हूँ। उन्हें आजकी आवश्यकताको समझने तथा अनुदार वृत्तिको छोड़नेका आग्रह करना चाहता हूँ। इसके बिना धर्मकी उन्नति, प्रभावना, प्रचार-प्रसार व कालान्तर स्थायित्व-कुछ भी नहीं हो सकता।

मेरे ध्यानमें हमारे प्रभावके अनेक उदाहरण हैं। एक बार एक प्रभावी राजनीतिक नेता ने भूतपूर्व सिन्ध प्रान्तमें जैनधर्म और उसके तीर्थंकरोंके विषयमें एक लेख लिखा था। वह बड़ा ही रोचक एवं ऐतिहासिक विषय था। लेकिन उसपर भी हमारा ध्यान नहीं गया। यही नहीं, कभी-कभी तो हम शोधको-को हतोत्साह भी करते हैं। एक बार इलाहाबादके सुप्रसिद्ध अजैन विद्वान्ने हनुमचन्द्र अभिनन्दन ग्रन्थके लिए एक जैन इतिहासमें सम्बन्धित गवेषणापूर्ण लेख भेजा था। वह लेख प्रकाशित तो नहीं ही किया गया, उसे छोटायी भी नहीं गया। इसीलिये एक बार जब मैंने उन्हें महावीर जयन्ती पर कटनी आमन्त्रित किया, तो उन्होंने नकारात्मक उत्तर देते हुए लिखा, "मुझे जैनोसे जुगुप्सा हो गई है।"

सं. ३ : Section 7

विदेशों में जैन विद्यायें
Jainology in Foreign Countries

जर्मनीमें जैनधर्मके कुछ अध्येता

डा० जगदीश चन्द्र जैन, बम्बई

उन्नीसवीं शताब्दीका आरम्भ यूरोपमें ज्ञान-विज्ञानकी शताब्दीका युग रहा है। यह समय था जब जर्मनीके क्रीडरीख इलीगलको सस्कृत पढ़नेका शौक हुआ और उन्होंने पेरिस पहुँच कर हिन्दुस्तानसे लौटे हुए किसी सैनिकसे सस्कृतका अध्ययन किया। आगे चलकर इन्होंने द लैंग्वेजेज एण्ड विजडम ऑफ द हिन्दूज (हिन्दूओंकी भाषायें और प्रज्ञा) नामक पुस्तक प्रकाशित कर भारतकी प्राचीन सस्कृतमें यूरोपवासियोंको अवगत कराया। इसी समय क्रीडरीखके लघु भ्राता जोमुस्ट विल्हेल्म इलीगलने अपने ज्येष्ठ भ्रातामें प्रेरणा पाकर सस्कृतका तुलनात्मक गम्भीर अध्ययन किया और वे बॉन विश्वविद्यालयमें १८१८ में स्थापित भारतीय विद्या बेयरके सर्वप्रथम प्रोफेसर नियुक्त किये गये।

मैक्समूलर इस शताब्दीके भारतीय विद्याके एक महान पण्डित हो गये हैं जिन्होंने भारतकी सांस्कृतिक देनका सारे यूरोपमें उजागर किया। शम्भूचका सायथ नाय्यके साथ उन्होंने सर्वप्रथम नापरी लिप्यन्तर किया और जमन भाषामें उसका अनुबाध प्रकाशित किया। इरलैंडमें सिविल सर्विसमें जानेवाले अग्रज नवयुवकोंके मार्गदर्शनके लिये उन्होंने कैम्ब्रिज लैबर्स दिये जो इण्डिया, ब्लाट इट कैन ट्रीच अस (भारत हमें क्या सिखा सकता है) नामसे प्रकाशित हुए। 'सिक्रेड बुक्स आफ दी ईस्ट' सीरीजके सम्पादनका श्रेय मैक्समूलरको ही है जिसके अन्तर्गत भारतीय विद्याके सम्बन्धित अनेकानेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित हुए।

यूरोपमें जैनविद्याके अध्येताओंमें सर्वप्रथम हरमन याकोबी (१८५०-१९३७)का नाम लिया जायेगा। वे अल्ब्रेख्त वेबरके शिष्य थे जिन्होंने सर्वप्रथम मूलरूपमें जैन आगमोंका अध्ययन किया था। याकोबीने बराहमिहिरके लघु जातक पर शोध प्रबन्ध लिखकर पी० एच-डी० प्राप्त की। केवल २३ वर्षकी अवस्थामें जैन हस्तलिखित प्रतियोंकी खोजमें वे भारत आये और वापिस लौटकर उन्होंने 'सिक्रेड बुक्स आफ दी ईस्ट' सीरीजमें आचाराम और कल्पसूत्र तथा सूत्रकथा और उत्तराध्ययन आगमोंका अंग्रेजी अनुबाध प्रकाशित किया। निस्तन्वेह इन ग्रन्थोंके अनुबाधसे देश-विदेशमें जैनविद्याके प्रचारमें अपूर्व सफलता मिली। यूरोपके विद्वानोंमें जैनधर्म और बौद्धधर्मको लेकर अनेक भ्रातियों और वादविवाद चल रहे थे। उस समय याकोबीने जैनधर्म और बौद्धधर्म ग्रन्थोंके तुलनात्मक अध्ययन द्वारा बौद्धधर्मके पूर्व जैनधर्मका अस्तित्व सिद्ध करके इन भ्रातियों और विचारकोंको निर्मूल करार दिया।

जैन आगमोंके अतिरिक्त, प्राकृत तथा साहित्यके क्षेत्रमें उन्होंने पथ प्रदर्शनका कार्य किया। याकोबीने जैन आगम साहित्यकी टीकाओंसे कुछ महत्त्वपूर्ण कथाओंको चुनकर आउसगेबेले ऐरजेक-लुन्गन इम महाराष्ट्री (सेलेक्टेड स्टोरीज इन महाराष्ट्री) नामसे प्रकाशित की। इन कथाओंके सम्पादनके सप्तहमें प्राकृतका व्याकरण और शब्दकोष भी दिया गया।

१९१४ में याकोबीने दूसरी बार भारतकी यात्रा की। जबकी बार हस्तलिखित जैन ग्रन्थोंकी खोजमें वे गुजरात और कठियावाड़की ओर गये। स्वदेश वापिस लौटकर उन्होंने मयिसत्तकहा और

सणकुमारचरित नामक महत्वपूर्ण अग्रगण्य ग्रन्थोंका सम्पादन कर उन्हें प्रकाशित किया। इस यात्रामें कलकत्ता विश्वविद्यालयने उन्हें डाक्टर आफ लैटर्स और जैन समाजने जैनदर्शन विचारकी पदवीसे सम्मानित किया।

यूरोपमें प्राकृत-अध्ययनके पुस्तकालयोंमें रिचर्ड पिशल (१८४९-१९०८)का नाम भी काफ़ी आगे रहेगा। पिशल ए० एफ० स्टैन्स्लेरके शिष्य थे जिनकी 'एलिमेंटरी ग्रामर आफ सस्कृत' आज भी जर्मनीमें सस्कृत सीखनेके लिये मानक पुस्तक मानी जाती है। प्राकृतके विद्वान वेबरके लैम्बर्टोंका लाभ भी पिशलको मिला था। उनका कथन था कि सस्कृतके अध्ययनके लिये भाषाविज्ञानका ज्ञान व अध्ययन आवश्यक है और उनके अनुसार यूरोपके अधिकांश विद्वान इस ज्ञानसे वंचित थे।

ग्रामटीक डेर प्राकृत स्प्रेसेन (द ग्रामर आफ प्राकृत लैम्बेजेज) पिशलका एक विशाल स्मारक ग्रन्थ है जिसे उन्होंने वर्षोंके कठिन परिश्रमके बाद अग्रकाशित प्राकृत साहित्यकी रैंकको हस्तलिखित पांडुलिपियोंके आधारसे तैयार किया था। जिसमें उन्होंने भिन्न-भिन्न प्रकारकी प्राकृतोंका विश्लेषण कर इन भाषाओंके नियमोंका विवेचन किया। मध्ययुगीन आर्यभाषाओंके अनुपम कोष हेमचन्द्रकी देशीनाममालाका भी बृहल्लरके साथ मिलकर, पिशलने आलोचनात्मक सम्पादन कर एक महान् कार्य सम्पन्न किया। इन ग्रन्थोंमें प्राकृत एवं अपभ्रंशके ऐसे अनेकानेक शब्दोंका संग्रह किया है जो शब्द क्वचित् ही अन्यत्र उपलब्ध होते हैं।

सयोगी बात है कि याकोबी और पिशल—ये दोनों ही विद्वान पश्चिम जर्मनीके कील विश्व-विद्यालयमें प्रोफेसर रह चुके हैं जहाँ उन्होंने अपनी-अपनी रचनाएँ समाप्त कीं।

अन्टो लायमान (१८५९-१९३१) वेबरके शिष्य रहे हैं। उन्होंने जैन आगमों पर लिखित नियुक्ति और जूनि साहित्यका विशेष रूपसे अध्ययन किया। यह साहित्य अब तक विद्वानोंकी दृष्टिसे नहीं गुजरा है। वे स्ट्रॉसबर्गमें अध्यापन करते थे और यहाँकी लाइब्रेरीमें उन्हें इन ग्रन्थोंकी पांडुलिपियोंके अध्ययन करनेका अवसर मिला। औपपातिकसूत्रका उन्होंने आलोचनात्मक संस्करण प्रकाशित किया। कहनेकी आवश्यकता नहीं कि लायमान द्वारा सम्पादित प्राकृत जैन आगम साहित्य पिशलके प्राकृत भाषाओंके अध्ययनमें विशेष सहायक सिद्ध हुआ। १८९७ में उनका 'आवश्यक-एरजेसु गेज' (आवश्यक स्टोरीज) प्रकाशित हुआ। पर इसके केवल चार फर्में ही छप सके। तत्पश्चात् वे बीवरसिण्ट डी आवश्यक लिटरेचर (सर्वे आवश्यक लिटरेचर)में लग गये जो १९३४ में हैम्बुर्गसे प्रकाशित हुआ।

वाल्टर शूब्रिंग जैनधर्मके एक प्रकाण्ड पण्डित हो गये हैं जो नौरवेके सुप्रसिद्ध विद्वान स्टैन्कोनोके चले जाने पर हैम्बुर्ग विश्वविद्यालयमें भारतीय विद्याके प्रोफेसर नियुक्त हुए। उन्होंने कल्प, निशीथ और व्यवहारसूत्र नामक छेदसूत्रोंका विद्वत्पूर्ण सम्पादन करनेके अतिरिक्त महानिशीथसूत्र पर कार्य किया तथा आचारंगसूत्रका सम्पादन और ब्रुट्टे महावीर (बर्क आव महावीर) नामसे जर्मन अनुवाद प्रकाशित किया। उनका दूसरा महत्त्वपूर्ण उपयोगी ग्रन्थ, डी लेहरे डेर जैनाज है जो दि डाक्टरीन्स आव दी जैनाजके नामसे अंग्रेजीमें १९३२ में दिल्लीसे प्रकाशित हुआ। इस ग्रन्थमें लेखकने श्वेताम्बर जैन आगम ग्रन्थोंके आधारसे जैनधर्म सम्बन्धी मान्यताओंका प्रामाणिक विवेचन प्रस्तुत किया। जर्मनीमें किसी विद्वान व्यक्तिके निधनके पश्चात् उसकी सक्षिप्त जीवनी तथा उसकी रचनाओंकी सूचना प्रकाशित करनेकी प्रथा है किन्तु महान्मा शूब्रिंग यह कह गये थे कि उनकी मृत्युके बाद उनके सम्बन्धमें कुछ न लिखा जाय।

जे० इर्टल (१८७२-१९५५) भारतीय विद्याके एक सुप्रसिद्ध विद्वान हो गये हैं जो कथा साहित्यके विशेषज्ञ थे। उन्होंने अपना समस्त जीवन पञ्चतन्त्रके अध्ययनके लिये समर्पित कर दिया। वे जैन कथा

साहित्यकी ओर विशेष रूपसे आकर्षित हुए थे। “बाबू ही लिटरैचर आफ् ही स्वेताम्बर जैनाज इन गुजरात” नामक अपनी लघु किन्तु बर्यन्ध सारणभित रचनामें उन्होंने जैन कथाओंकी सराहना करते हुए लिखा है कि यदि जैन लेखक इस ओर प्रवृत्त न हुए होते तो भारतकी अनेक कथायें विलुप्त हो जातीं।

हैल्मुथ फोन ग्लाजनेप (१८९१-१९६३) ट्युबिंगन विश्वविद्यालयमें धर्मके इतिहासके प्रोफेसर रहे हैं। वे धर्मके पण्डित थे। याकोबीके प्रमुख सिद्धांतोंमें वे और उन्होंने लोकप्रिय शैलीमें जैनधर्मके सम्बन्धमें अनेक पुस्तकें लिखी हैं जिनके उद्धरण आज भी दिये जाते हैं। उन्होंने डेर जैनसगुस (दि जैनज्म) और डि लेहे-फोम कर्मन इन डेर फिलोसोफी जैनाज (दि डॉक्ट्रीन ऑफ कर्म इन जैन फिलोसोफी) नामक महत्वपूर्ण रचनाएँ प्रस्तुत कीं। पहली पुस्तक ‘जैनधर्म’के नामसे गुजरातीमें और दूसरी पुस्तकका अनुवाद अग्रजी तथा हिन्दीमें प्रकाशित हुआ। उनकी इण्डिया, ऐज सीन वाई जर्मन थिक्स (भारत, जर्मन विचारकोंकी दृष्टिमें) नामक पुस्तक १९६० में प्रकाशित हुई।

ग्लाजनेपने अनेक बार भारतको और अनेक विद्वानोंसे सम्पर्क स्थापित किया। उनके दिल्ली आगमन पर जैन समाजने उनका स्वागत किया। उनकी एक निजी लाइब्रेरी भी जो द्वितीय विश्व युद्धमें वम बर्षके कारण जलकर ध्वस्त हो गई।

लुडविग आल्सडोर्फ—(१९०४-१९७८) जर्मनीके एक बहुभुत प्रतिभाशाली मनीषी थे जिनका निधन अभी कुछ समय पूर्व २८ मार्च १९६८ को हुआ। उनके लिये भारतीय विद्या कोई सीमित विषय नहीं था। इसमें जैनधर्म, बौद्धधर्म, वेदविद्या, अश्वकीय शिलालेख, मध्यकालीन भारतीय भाषायें, भारतीय साहित्य, भारतीय कला तथा आधुनिक भारतीय इतिहास आदिका भी समावेश था। आल्सडोर्फ इलाहाबाद विश्वविद्यालयमें जर्मन भाषाके अध्यापक रह चुके हैं। यहाँ रहते हुये उन्होंने संस्कृतके एक मुक्तीसे संस्कृत का अध्ययन किया था। उसके बाद अनेक बार उन्हें भारत यात्राका अवसर मिला। जितनी बार वे भारत आये, उतनी ही बार अपने ज्ञानमें वृद्धि करकेके लिए कुछ-न-कुछ समेट कर अवश्य ले गये। अनेक प्रसन ऐसे उपस्थित हुये जबकि पंडित लोग अनार्य समझकर, उनके खन्डिर प्रवेश पर रोक लगानेकी कोशिश करते। लेकिन वे झटसे संस्कृतका कोई श्लोक सुनाकर अपना आर्यत्व सिद्ध करनेसे न चूकते। आल्सडोर्फने अपने राजस्थान, जैसलमेर आदिकी यात्राओंके रोचक वृत्तांत प्रकाशित किये हैं।

आल्सडोर्फने विद्यार्थी अवस्थामें जर्मन विश्वविद्यालयोंमें भारतीय विद्या, तुलनात्मक भाषाशास्त्र, अरबी, फारसी, आदिका अध्ययन किया। वे लापमानके सम्पर्कमें आये और याकोबीसे उन्होंने जैनधर्मका अध्ययन करनेकी अभूत पूर्व प्रेरणा प्राप्त की। यह याकोबीकी प्रेरणाका ही फल था कि वे पुण्यधन्तके महापुराण नामक अपभ्रंश ग्रन्थ पर काम करनेके लिए प्रवृत्त हुए जो विस्तृत भूमिका आदिके साथ १९३७ में जर्मनमें प्रकाशित हुआ। आल्सडोर्फ भूगणिकी अपना गुरु मानते थे। जब तक वे जीवित रहे, उनके गुफका चित्र उनके कक्षकी शोभा बढ़ाता रहा। उन्होंने सोमप्रभसूरिके कुमारबालपंडितबोह नामक अपभ्रंश ग्रन्थ पर शोध प्रबन्ध लिख कर पी-एच० डी० प्राप्त की।

१९५० में भूगणिका निधन हो जाने पर वे हेल्मुथ विश्वविद्यालयमें भारतीय विद्या विभागके अध्यक्ष नियुक्त किये गये और सेवानिवृत्त होनेके बाद भी अन्तिम समय तक कोई न कोई शोधकार्य करते रहे।

अपने जर्मनी आवास कालमें इन पंडितयोंके लेखकोंके आल्सडोर्फसे भेंट करनेका अनेक बार अवसर मिला और हर बार उनकी अजीब प्रसिद्धि छाष अनवर बढी। किसी भी विषय पर उनसे बर्षा

बलाइये, बलते फिरते एक विश्वकोशकी भाँति उनका ज्ञान प्रतीत होता रहा। उन्होंने भी संघर्षासक्ति बल बहुदेवहिंदी जैसे महत्त्वपूर्ण शब्दों की ओर विश्वके विद्वानोंका ध्यान आकषिप्त किया और इस बातकी बड़े जोरसे स्थापनाकी कि यह बहुतपूर्व १४वाँ शताब्दी प्राकृतमें लिखित गुप्ताब्दकी मष्ट हुई बड़बकवाह्य (बहुलका)का जैन रूपान्तर है। उनकी बहुदेवहिंदीकी निजी प्रति देखतेका मुझे अबसर मिला है जो पाठान्तरों एवं अंगह-अंगह अंकित किए हुए नोट्ससे रची पड़ी थी। उनका कहना था कि दुर्भाग्यसे इस ग्रन्थकी अन्य कोई पाहुललिपि मिलना तो अब दुर्लभ है किन्तु अनेक स्थलोंको प्रकाशित ग्रन्थके फुटनोटमें दिये हुए पाठान्तरोंकी सहायतासे अधिक सुचारु रूपसे सम्पादित किया जाला सम्भव है। अपने लेखों और निबन्धोंमें वे बड़ेसे बड़े विद्वानकी भी समुचित आलोचना करनेमें नहीं हिचकिचाते। उन्होंने अबसर आनेपर याकोबी, पिनाल, ऐडवर्टन आदि जर्मनीके सुविख्यात विद्वानोंके कथनको अनुपपुक्त ठहराया।

१९७४ में क्लाइमे स्प्रिण्टेन (कपु निबन्ध) नामक ७६२ पृष्ठोंका एक ग्रन्थ ग्लाजनप फाल्स्बेसनकी ओरसे प्रकाशित हुवा है जिसमें आल्सडोर्फके लेखों, भाषणों एवं समीक्षा टिप्पणियोंका संग्रह है। इसमें दृष्टिबाधसूत्रकी विमल-सूची (मूलतः यह स्वर्गीय मुनि जिनविजयजीके अभिनन्दन ग्रन्थके लिए लिखा गया था। यह जर्मन स्कालर्स आफ इण्डिया, जिल्द १ पृ० १-५ में भी प्रकाशित है) के सम्बन्धके एक महत्त्वपूर्ण लेख संग्रहीत है। मुद्रबिहीनसे प्राप्त हुए गटखडामग साहित्यके सम्बन्धमें स्वर्गीय डॉक्टर ए० एन० उपाध्येने उत्कलेश किया था कि कर्मसिद्धान्तकी गूढ़ताके कारण पूर्व ग्रन्थोंका पठन-पाठन बहुत समय तक अवश्याम रहा जिससे वे दुष्प्राप्य हो गये। आल्सडोर्फने इस कथनसे अपनी असहमति व्यक्त करते हुए प्रतिपादित किया कि यह बात तो श्वेताश्वरीय कर्मग्रन्थोंके सम्बन्धमें भी की जा सकती है। फिर भी उनका अध्ययन अध्यापन क्यों जारी रहा और वे क्यों दुष्प्राप्य नहीं हुए। इस संग्रहके एक अन्य महत्त्वपूर्ण निबन्धमें आल्सडोर्फने वैसाध्य, धम्मकी व्युत्पत्ति वेदाधसे प्रतिपादित की है वे (य) अड्ड = वेडअड्ड = वैदियड्ड = वेदार्थ। इसे उनकी विषयकी पकड़ और सूझ-बूझके सिचाय और क्या कहा जा सकता है। तात्पर्य यह है कि आल्सडोर्फकी बातसे कोई सहमत हो या नहीं, वे अपने कथनका सचोद और स-प्रमाण समर्थन करनेमें सक्षम थे। वे अन्तराष्ट्रीय क्षाप्तिके कितने औरियटियल रिसर्च पत्र-पत्रिकाओंसे सम्बद्ध थे और इनमें उन्होंने विविध विषयोंपर लिखे हुए कितने ही महत्त्वपूर्ण ग्रन्थोंकी समीक्षाएँ प्रकाशित की थी। 'क्रिटिकल पालि विद्वानों'के वे प्रमुख सम्पादक थे जिसका प्रारम्भ सुप्रसिद्ध वि० ट्रेकनेरके सम्पादकत्वमें हुआ था।

विदेशी विद्वानों द्वारा भारतीय दर्शन एवं धर्म सम्बन्धी अभिमतोंको हम इतना अधिक महत्त्व क्यों देते आये हैं ? वे ध्यासम्भव टटलस रहकर किसी विषयका बस्तुबत विश्लेषण प्रस्तुत करनेका प्रयत्न करते हैं। अपनी व्यक्तितगत भावनाओं, विचारों एवं विश्वासोंका उममें मिश्रण नहीं करते हैं।

संस्कृत, प्राकृत अथवा अपभ्रंशकी रचनाओंका अध्ययन करनेके पूर्व वे इन भाषाओंके व्याकरण, कोष, आदिका ठोस ज्ञान प्राप्त करते हैं। तुलनात्मक भाषा विज्ञान उनके अध्ययनमें एक विशिष्ट स्थान रखता है। यूरोपीय व्यापक भाषाओंमें अंग्रेजी, फ्रेंच जर्मन, डच आदिका ज्ञान उनके शोधकार्यमें सहायक होता है। जैनधर्मका अध्ययन करनेवालोंके लिए जर्मन भाषाका ज्ञान आवश्यक है। इस भाषामें कितने ही महत्त्वपूर्ण और उपयोगी ग्रन्थ एवं लेख ऐसे हैं जिनका अंग्रेजी भाषान्तर अभी तक नहीं हुआ। आजके युगमें तुलनात्मक अध्ययनकी आवश्यकता है। उदारणार्थ, जैन अध्ययनके लिए जैनधर्म और दर्शनका अध्ययन ही पर्याप्त नहीं, वैदिक धर्म, बौद्धधर्म तथा यूरोपीय भाषाओंमें हुए शोधका ज्ञान भी आवश्यक है। तुलनाके लिए बौद्धधर्मका अध्ययन तो आवश्यक है ही। इस अध्ययनको व्यवस्थित करनेके लिए बुने हुए

जैन ग्रन्थोंका चुने हुए जैन विद्वानों द्वारा आधुनिक पद्धतिसे संपादन किये जानेकी आवश्यकता है। प्रकाशित ग्रन्थोंकी आलोचनात्मक निर्भीक समीक्षाकी आवश्यकता है। इस सम्बन्धमें जैनोके सभी सम्प्रदायोंके विद्वानों द्वारा तैयार की गयी सम्मिलित योजना कार्यकारी हो सकती है। शोध कार्यको सफलतापूर्वक सम्पन्न करनेके लिए पुस्तकालय अथवा पुस्तकालयोंकी आवश्यकता है जहाँ शोध सम्बन्धी हर प्रकारकी सुविधाएँ उपलब्ध हो सकें। ये भारतके कुछ केन्द्रीय स्थानोंमें स्थापित किये जाने चाहिये तथा विद्यमान सुविधाओंका आधुनिकीकरण किया जाय। अन्तमें एक महत्त्वपूर्ण बात और कहना चाहता हूँ। वह यह है कि यथार्थतासे सम्बन्ध स्थापित करनेका प्रयत्न किया जाय। विषयोंका चुनाव इस प्रकार किया जाय जिससे शोध छात्र प्रोत्साहित हो और जाये चलकर दिशा भी ग्रहण कर सकें एवं जैन विद्वानोंको प्रकाशित कर सकें।



विदेशोंमें प्राकृत और जैनविद्याओंका अध्ययन

डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन, विक्रम वि० वि०, उज्जैन

भारतके बाहर जर्मनी, जापान, रूस, अमेरिका, आस्ट्रेलिया, इंग्लैंड, फ्रांस, बेल्जियम, फिनलैंड आदि देशोमें प्राकृत और जैन विद्याओंके विविध रूपोंपर पर्याप्त शोधपूर्ण अध्ययन किया जा रहा है। अनेक देशोमें विभिन्न विश्वविद्यालयोंमें इससे सम्बन्धित विभाग हैं जो इस अध्ययनको नयी दिशा दे रहे हैं। इस लेखमें हम इस कार्यमें भाग लेनेवाले विशिष्ट विद्वानों और उनके कार्योंका संक्षिप्त विवरण देनेका प्रयास कर रहे हैं।

जर्मनीमें जैन विद्याओंका अध्ययन

भारतीय विद्याके अध्ययनकी दृष्टिमें जर्मनी सबसे प्रमुख राष्ट्र है। वहाँ प्रायः प्रत्येक विश्वविद्यालय में भारतीय विद्याका अध्ययन और शोध होता है। उन्नीसवीं तथा बीसवीं सदीके कुछ प्रमुख जैन विद्या-वेत्ताओंके विषयमें अन्यत्र लिखा गया है। उसके पूरकके रूपमें ही यह वर्णन लेना चाहिये। फ़डरल रिपब्लिक ऑफ़ जर्मनीके गोटिज़न विश्वविद्यालयके भारतीय एवं बौद्ध विद्या विभागमें दो आचार्य कार्यरत हैं—डा० गुस्टवार्ट और डा० हेन्स वेगर्ट। ये दोनों ही प्राकृत तथा जैनधर्मके विशिष्ट विद्वान हैं। आपके सहयोगसे 'भारतीय विद्याओंका परिचय तथा जैनधर्म तथा जैन साहित्यके क्षेत्रमें जर्मनीका योगदान' नामक पुस्तकें (अधोजीमें) लिखी गई हैं।

जर्मनीके बॉन विश्वविद्यालयके प्राच्यविद्या विभागमें आचार्य डा० क्लास फ़िशर भारतीय कला के अन्तर्गत जैन मूर्तिकलाका भी अध्यापन करते हैं। जैन कलाके सम्बन्धमें उनके अनेक निबन्ध बायस ऑफ़ इतिहास तथा जैन जर्नलमें प्रकाशित हुए हैं।

बर्लिनमें डा० चन्द्रमाल त्रिपाठी दस वर्षोंसे, जर्मन पुस्तकालयोंमें विद्यमान जैन पाण्डुलिपियोंके सम्बन्धमें शोध कार्य कर रहे हैं। १९७५ में उनका 'स्ट्रासबुर्गकी जैन पाण्डुलिपियोंकी सूची' नामक ग्रन्थ बर्लिन विश्वविद्यालयसे प्रकाशित हुआ था। १९७७ में उन्होंने जर्मन भाषामें "केटेलोमीजी रग्म ट्रेडीशन डेर जैनाइ" नामसे एक निबन्ध भी लिखा है। इसमें उन्होंने जर्मनीके विभिन्न पुस्तकालयोंमें प्राप्त जैन पाण्डुलिपियोंके सम्बन्धमें वैज्ञानिक पद्धतिसे विस्तृत जानकारी दी है। इनके दो और महत्त्वपूर्ण निबन्ध हैं (१) 'रत्नमञ्जूषा एण्ड छन्दोविचिती' तथा (२) जैन कन्कोर्डेंस एण्ड भाष्य कन्कोर्डेंस। प्रथम निबन्धमें रत्नमञ्जूषा (अपरनाम मञ्जूषिका) को संस्कृत भाषामें निबद्ध जैन छन्द शास्त्रका एक प्रसिद्ध ग्रन्थ निरूपित किया गया है। द्वितीय निबन्ध उन्होंने डॉ० क्लासन्नूके साथ लिखा है। कन्कोर्डेंस शोधकी एक नयी वैज्ञानिक पद्धति है जिसमें पंच काण्डों पर पृथक्-पृथक् आगमों तथा उनकी टीका, निर्मुक्ति और भाष्य आदि में उपलब्ध माथाओंको अकारादि क्रमसे संकलित कर उनके आधार पर शोधका मार्ग प्रशस्त किया जाता है।

पश्चिम जर्मनी (बर्लिन) के फ़ाह्रबर्ग विश्वविद्यालयके प्राच्यविद्या विभागके आचार्य डॉ० उलरिख

दमाइवर प्राकृत भाषाके विशिष्ट विद्वान् हैं। वे अफ्रीकाके शिकालेजों पर भाषा-वैज्ञानिक दृष्टिसे शोध कार्य कर रहे हैं। म्यूनखके डॉ० ए० डैटे, बॉर्नके डॉ० हिनूबर और बर्लिनके डा० बीले तथा डा० ड्रुन, डा० मोलर आदि जैन विद्याओंके क्षेत्रमें अब जाने जा रहे हैं।

जापानमें जैनविद्यार्थे

जापानमें जैन दर्शनके अध्ययनका प्रचार-करवेका प्रथम श्रेय डा० ई० नाकामुराको है। वे आज-कल रीसो विश्वविद्यालयमें सम्मानित आचार्यके पदपर प्रतिष्ठित हैं। वे जर्मनीके प्रसिद्ध विद्वान् डा० हरमन याकोबीके शिष्य रहे हैं। जापानके द्वितीय जैन विद्वान् डा० एच० नाकामुरा हैं। उन्होंने जैन और बौद्ध दर्शनका तुलनात्मक अध्ययन किया है। डा० एस० मात्सुनामीने जर्मनीके जैनविद्या प्रदीपी डा० शुन्नगसे जैन आगम और अर्धमार्गधर्मा अध्ययन किया है। वे आजकल रीसो विश्वविद्यालयमें आचार्य हैं।

इनके अतिरिक्त, जापानमें आजकल कुछ तरुण पीढ़ीके लोग भी जैन दर्शनके अध्ययन-अध्यापनमें दक्षचित्त हैं। श्री नागासाकी ओटाणी विश्वविद्यालयमें सहायक आचार्य हैं। वे नालन्दामें डा० सत्कारी मुकजीके शिष्य रहे हैं। उन्होने आचार्य हेमचन्द्र की प्रमाणमीमासाका जापानी भाषामें अनुवाद किया है। इसी प्रकार डा० एस० ओकुण्डाने जर्मनीके डा० एल० आल्सडोफेसे जैन आगम और प्राकृतका अध्ययन किया है। उन्होंने जर्मन भाषामें आइन दिगम्बर डोग्मेटीक नामक पुस्तक लिखी है। श्री टाडकन हनाकी, डा० नथमल टाटियाके शिष्य हैं। उन्होंने अणुयोगद्वाराईका अंग्रेजी अनुवाद किया है। स्व० डा० ए० एन० उपाध्येकी शिष्या कुमारी एस० ओहीराने एल० डी० इन्स्टीच्यूट, अहमदाबादमें जैनधर्म पर शोध की है। टोकाई विश्वविद्यालयके सहायक आचार्य श्री टाकाहासीने बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय तथा एल० डी० इन्स्टीच्यूट, अहमदाबादमें जैनधर्मका अध्यापन किया है। उनके जापानी भाषामें तीन जैन निबन्ध प्रकाशित हो चुके हैं।

इम पीढ़ीके एक अग्रगण्य विद्वान् डा० मात्सुइसी ऊनो हिरोशिमाके दर्शन-विभागके अध्यक्ष हैं। वे १९५४-५७ में बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटीमें प्रो० टी० आर० भूति तथा प० दलसुख मालवगियाके शिष्य रहे हैं। उन्होने अंग्रेजी तथा जापानी भाषामें जैनधर्म पर अनेक निबन्ध लिखे हैं जिनमें स्याद्वाद, आत्मा, कर्म, ज्ञान, प्रमाण आदिकी समीक्षा की गई है। प्रो० ऊनो जैन तथा न्याय-वैशेषिक दर्शनके आधारपर इण्डियन एपिस्टेमोलोजी पर शोध कार्य कर रहे हैं। ये स्याद्वादमञ्जरीका जापानी भाषामें सटिप्पण अनुवाद भी कर रहे हैं। वे जैनधर्म पर जापानी भाषामें एक ग्रन्थ लिखना चाहते हैं जिसकी सामग्री एकत्रित करनेमें वे आजकल व्यस्त हैं।

रूसमें जैनविद्यार्थे

रूसमें भी प्राकृत तथा जैनधर्म पर शोध कार्य प्रारम्भ हुआ है। विणुद्ध भाषा-वैज्ञानिक दृष्टिसे प्राकृत पर शोध करनेवालोंमें मैडम मारसेट बोरीबयेवा दास्यार्एन्डसकाया तथा मैडम तात्याना कैरेनीना (लेनिनग्राड विश्वविद्यालय) उल्लेखनीय हैं। इस देशमें जैनधर्म पर शोध कार्य करनेवालोंमें मैडम नायली गुसेवा (मास्को) तथा श्री आण्डी तेरेनत्सेव (लेनिनग्राड) प्रमुख हैं। मैडम गुसेवाने रूसी भाषामें उपलब्ध जैनधर्मकी एक मात्र पुस्तिका लिखी है तथा श्री तेरेनत्सेव जैनधर्मके इतिहास तथा उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्र पर शोध कार्य कर रहे हैं।

मास्कोके इन्स्टीच्यूट आफ ओरियण्टल स्टडीज में भारतीय विद्याके आचार्य प्रो० आहमोर सेरेन्निया-

नकोव भी जैनधर्मके अध्ययनमें व्यस्त हैं कुछ समय पूर्व उन्होंने रूसी भाषामें अनुवादित आचार्य हरिभद्रका धूर्तस्थान प्रकाशित किया था । इसका सद्योचित संस्करण अतिशीघ्र प्रकाशित हो रहा है । इनका जैन साहित्य पर एक निबन्ध शार्ट लिटररी एन्साइक्लोपीडियामें भी प्रकाशित हुआ है ।

अमरीकामें जैनविद्यार्थे

अमेरिकामें केलिकोविया विश्वविद्यालयके साउथ ईस्ट एशियन स्टडीज विभागके आचार्य प्रो० पद्मनाभ एस० जैनी, जैनधर्मके मर्मज्ञ विद्वान हैं । उन्होंने जैनधर्म पर बहुत शोध कार्य किया है । उनके अनेक शोधपत्र और कुछ ग्रन्थ भी इधर प्रकाशित हुये हैं । उन्होंने अनेक राष्ट्रीय एवं अन्तराष्ट्रीय सम्मेलनों में जैनसिद्धान्तोका तुलनात्मक उपस्थापन किया है । अभी कुछ समय पूर्व ही वे भारत आये थे । वे काशी हिन्दू विश्वविद्यालयके स्नातक हैं तथा वे लन्दन और मिंगलन विश्वविद्यालयोंमें भी कार्य कर चुके हैं । आप पिछले बीस वर्षोंसे विदेशोंमें जैनविद्यार्थोंके अध्यापन एवं अध्ययनमें लगे हुये हैं ।

यहाँ होनोलूलू स्थित हवाई विश्वविद्यालय भी भारतीय एवं जैन विद्याओंका एक प्रमुख केन्द्र बना हुआ है । कुछ समय पूर्व यहाँ काशीके डा० तपसेना भारतीय दर्शन पढाते थे । उनसे अनेक छात्रोंने जैन-विद्याओंके अध्ययनमें प्रेरणा प्राप्त की ।

किलडेलफिया विश्वविद्यालय बहुत समयसे भारतीय विद्याओं तथा जैन विद्याओंके अध्ययनका केन्द्र रहा है । इस समय वहाँ डा० अर्नेस्ट वेन्डर इस क्षेत्रमें काफी कार्य कर रहे हैं । वे भारत भी आ चुके हैं । यहाँके विश्व जैन मिशनसे आप अत्यन्त प्रभावित रहे हैं । आपके अहिंसा और जैनधर्म में सम्बन्धित अनेक लेख व कुछ पुस्तकें प्रकाशित हैं । वे प्राच्यविद्याओंसे सम्बन्धित एक अमेरिकी शोधपत्रिकाके सम्पादक भी हैं ।

आजकल जैनविद्याओंके प्रचार-प्रसारके लिये डा० चित्रभानु तथा मुनि सुशीलकुमार जी ने भी कुछ वर्षोंसे न्यूयार्कमें जैन केन्द्र स्थापित किये हैं । यहाँ जैन व्यास विद्या, आचार एवं तर्कशास्त्र पर प्रयोग और शोधको गौरित किया जाता है ।

फ्रान्समें जैनविद्यार्थे

पेरिस विश्वविद्यालय (फ्रान्स) के जैन एवं बौद्ध दर्शन विभागकी शोध निर्देशिका डा० कोले कैले, प्राकृत एवं अपभ्रंश भाषाओं तथा जैन दर्शनकी विदुषी है । गत अनेक वर्षोंसे वे उक्त विषयोंमें शोध कार्य कर रही हैं । आपने मुनिराजसिंह रचित पाहुडदोहाका आलोचनात्मक टिप्पणियोंके साथ अश्वजी अनुवाद किया है जो एल० डी० इस्टीम्पटकी शोध-पत्रिका सम्बोधि (जुलाई, १९७६) में प्रकाशित हुआ है । उन्होंने अपने एक फ्रेन्च भाषाके निबन्धमें दोहापाहुडमें अभिव्यक्त जैन सिद्धान्तोका भगवद्गीता, उपनिषद् आदि ब्राह्मणग्रन्थोंमें उपलब्ध सिद्धान्तोंसे तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है । आपने स्ट्रासबोर्ग और कोपनहेगन विश्वविद्यालयोंमें जैनधर्ममें उल्लेखना विषय पर कुछ भाषण दिये थे जो ऐकटा औरियन्टेल्मिया में एक बृहत् निबन्धके रूपमें प्रकाशित हुये हैं । आपने जैनविद्याओंमें सम्बन्धित अनेक भाषाओंके ग्रन्थोंकी समीक्षा भी की है । आपके मार्गदर्शनमें फ्रान्समें जैनविद्याओंके अध्ययनका अभिष्य उज्ज्वल होगा । उनके द्वारा लिखित फ्रान्समें जैनविद्याओंके अध्ययनके विकासात्मक इतिहासको इसी ग्रन्थमें अन्त्य दिया गया है ।

अन्य देशोंमें जैनविद्यार्थे

बैलजियमके सेन्ट विश्वविद्यालयने भारतीय विद्या विभागके आचार्य प्रो० जे० ए० सी० डेफू जैन

दर्शनके अच्छे विद्वान हैं। ये जर्मनीके डा० शूनिगके शिष्य रहे हैं। इनका एक महत्वपूर्ण जर्मन निबन्ध एच० डब्लू, हॉसिंग द्वारा सम्पादित पुस्तकके चतुर्थ भागमें प्रकाशित हुआ है। इनके सम्पादकत्वमें शूनिगकी गाहाधम्मकहाओ (जर्मन) प्रकाशित हुई है। यूट्रेकटके डा० वोष्वा द्वारा सम्पादित एक ग्रन्थमें जैन दर्शन पर इनका एक महत्वपूर्ण शोध-पत्र भी प्रकाशित हुआ है।

फिनलैण्डके डा० अन्टू टाहिटनेन एक विश्वविद्यालयमें काम कर रहे हैं। १९५६-५८ में वे बारागसी में रहे और पी-एच० डी० की उपाधि प्राप्त की। उन्होंने भारतीय परम्परामें अहिंसा नामक एक ग्रन्थ अंग्रेजीमें लिखा है जो १९७६ में प्रकाशित हुआ है। इस ग्रन्थमें उन्होंने जैन ग्रन्थोंके उद्धरण देकर भारतीय परम्परामें अहिंसाकी प्रतिष्ठाको सिद्ध किया है। केम्ब्रिजके प्राण्यविद्या विभागके आचार्य डा० के० वार० जर्मन पालि तथा प्राकृत भाषाओंके विशिष्ट विद्वान हैं। आपते प्राकृत भाषाके भाषाशास्त्रीय अध्ययनमें विशेष रुचि प्रदर्शित की है। आज कल आप जैनागमोका अध्ययन कर रहे हैं एवं आपके निर्वेशनमें कुछ छान शोध कार्य भी कर रहे हैं।

आस्ट्रेलियन नेशनल यूनिवर्सिटी केनबरा (आस्ट्रेलियन) के प्रो० वाशम और मेट्रम हरकुस भारतीय विद्याओंके साथ-साथ जैनविद्याओ पर भी शोध एवं मार्गदर्शन कर रहे हैं। इन्होंने कुछ पुस्तकें भी इस विषय पर लिखी हैं। अनेक शोध-पत्र भी इनके प्रकाशित हुये हैं। डा० वाराम तो भारत भी आ चुके हैं। वियना (आस्ट्रिया) के डा० फ्राडबालनर तथा हास्के (पूर्वजर्मनी) के प्रो० मोडेका नाम भी यहाँ उल्लिखित करना आवश्यक है जो अपने-अपने देशोंमें जैनविद्याओंके अध्यापन और शोधमें लगे हुये हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जब पाश्चात्य देशोंमें भी अनेक स्थानों पर जैनविद्याओंके अधिकारी-विद्वान् प्रतिष्ठित हैं। अनेक विश्वविद्यालय जैनविद्याओंके अध्ययन एवं शोधके केन्द्र बने हैं। हम आशा करते हैं कि ये केन्द्र जैनविद्याओको समुचित रूपमें प्रकाशित करनेमें महत्वपूर्ण योगदान करते रहेंगे।



JAINA STUDIES IN FRANCE

Madame Colette Coslat, Paris University, France

In France, Jainism constantly aroused a great interest among the scholars dealing with the history and culture of India. Early in the 19th century, all encyclopaedias and general reference books give comparatively long accounts on the origins and development of the Community and the Jaina doctrine, they provide informations concerning their artistic achievements and, also, concerning the contemporary status and customs of the sects and believers.

Most of the authors pointed to similarities between the Jains and Buddhist early history, to their common denial of the authority of the Vedas and hostility against animal sacrifice, to the parallelisms in the lives of Buddha and Mahāvira, or again, in the laksanas of the Saviours to the analogies (and differences) in the organization of the Buddhist and Jaina Orders, and, further, in the technical vocabulary of both the Churches (Burnouf, Senart, S. Levi). Hence, the question of their mutual relationship has been much debated (Barth), on the other hand, the fundamental Indian character of the two systems has also been emphasised, and the connections, the possible links between these and Brahmanism have been pointed out. Thus, though the importance of Jainism was in no way ignored (cf the collection of manuscripts assembled by Senart, a catalogue of which has been edited by Jean Fillozat, "Etat des manuscrits de la collection Emile Senart," *Journal Asiatique* 1936, p 127-143), the comparative approach appears to have always fascinated the French scholars, among whom are some of the most brilliant e.g. Sylvain Lévi (*La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 1898, Introduction "Observations sur une langue précazanique du bouddhisme," *Journal Asiatique*, 1912), Louis Renou, who devoted to Jainism the sixth and last of the Jordan Lectures in Comparative Religion which, in May 1951, he delivered to the London School of Oriental and African Studies, University of London (published in *Religions of India*, 1953, p 111-133).

Also the histories of Indian philosophy often choose to present together, to compare and oppose, the Jaina and Buddhist tenets (P. Masson-Oursel, *Histoire de la philosophie indienne*, 1923, parts 3 and 7, the same, in *L'Inde antique et la civilisation indienne*, 1933 part 3, chapter 2). Moreover, various monographs jointly use the data supplied by the Scriptures of both Communities (L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, chapter 4).

The importance of Jaina contribution in the fields of science and literature was underlined, especially by scholars interested in the Tamil kāvyas, like J. Vinson

(*Légendes bouddhiques et jainas*, 1900), while the refinement of Jaina art was described and appreciated by Guérinot and Milloué already in the brief catalogues of both the Guimet Museums (of Lyon and Paris), as it has also been portrayed in the well-known publications of Jouveau-Dubreuil concerning South Indian history and archaeology, and, more recently, in several art books.

The unique value of the Jaina sources and traditions for the scholar of Indian history has been stressed on several occasions. by Sylvain Lévi, repeatedly, for instance when he studied "the religious donations of the Valabhi kings" (1896, reprinted in 1937), or, again, the epoch of Kaniska and Śātavāhana and the fights for Barygaza *Journal Asiatique*, 1936, in a posthumous paper) Similarly, it has been demonstrated by J. Filliozat how a precise synchronism could be shown to exist between the Jaina and Latin data, thus leading to the undeniable conclusion that the accession to the throne of Candragupta Maurya actually took place in 313-312 B C (L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique* 1, 1947 §394, reprinted in J. Filliozat, *Political history of India, from the earliest times to the 7th century A. D.*) In this connection, it is to be noted that the dates of various southern Jain inscription have been recently re-assessed by V. Filliozat in her book *L'épigraphie de Vijayanagar du début à 1377* (published in 1973)

It is well known that a valuable catalogue of Jaina epigraphy, with a "sketch" of the history of Jainism according to the inscriptions, has been edited by A. Guérinot as early as 1908 (*Repertoire d'épigraphie jaina. Préface d'une Esquisse de l'histoire du Jainisme d'après les inscriptions*). It is to be deplored that this gifted scholar had to earn his living by working in the Imprimerie Nationale, and could not devote the whole of his time to research in the field of Jainism, which he had studied under Jacob's guidance. We owe him the edition and translation into French of the *Jñānīyāra* of Śāntisūri, the doctrine of which (along with the instructions of *Uttarajjhāyā*, chapter 36) he summarised in the *Revue de l'Histoire des Religions*. Another of his contributions is the excellent, accurate *Essai de bibliographie jaina. Répertoire analytique et méthodique des travaux relatifs au jainisme* (1906, items n° 1-852), followed by invaluable indices. This study, dedicated to Barth and Senart, lists the books and journal articles published until the end of 1905, it has been supplemented by the same scholar in the *Journal Asiatique* (X 14, 1909, p. 417-448, "Notes de bibliographie jaina"), where the works published from 1906 to the end of 1908 are listed (items n° 853-1145). Moreover, in many later issues of the same journal, Guérinot gave bibliographical notes and various news concerning the projects and activities of the Jaina community, who regularly sent him first-hand and friendly information. His last book, written in French, is a very clear general exposition of *La religion djaïna. Histoire Doctrine Culte, Coutumes, Institutions* (1926, with 25 fine plates)

The next detailed treatment of the subject is that by L. Renou and D. Lacombe, in *L'Inde classique. Manuel des études indiennes* 2 (1953, p. 609-664 - sour-

ces, history of the Church, rites and customs by L. Renou, §§ 2387-2433; doctrines by O. Lacombe §§ 2455-2492; logic, Siddhanta Divākara by J. Filliozat §§ 2493 f.). Since then, articles on Jainism have been published in several encyclopaedias (*Encyclopaedia Universalis*, *Encyclopaedia de la Pléiade*, *Histoire des religions* 1, p. 1105-1145, translated into English and printed in India, in the booklet by C. Caillat, A. N. Upadhye, B. Patel, *Jainism*, 1974). On the other hand, the sect of the Terapanthus has been the subject of a communication in the *Société Asiatique* of Paris (1950) by L. Renou, and of a paper written by L. Renou and Marie-Simone Renou (*Une secte religieuse dans l'Inde contemporaine*", *Etudes*, mars 1951, p. 343-351). In fact, both L. Renou and Mme Renou had always fostered great interest and sympathy for Jainism, and a short account of their visit to Rajaldesar (Bikaner), in 1949, where they had been very kindly invited and received, is inserted by M. S. Renou in her book *L'Inde que j'aime* (1968, p. 98-113).

Some points of the Ardha-magadhi language and of the old religious ritual have been examined by C. Caillat, in papers published in the *Journal Asiatique* or other periodicals (cf. recently *Fasting unto death according to the Jain tradition*", *Acta Orientalia* 38, 1977, p. 43-66, etc.), in *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina* (1965, translated into English, with corrections and additions, *Atonements in the ancient Ritual of the Jaina monks*, Ahmedabad 1975, L. D. Series 49), which owes much to the suggestions of L. Renou and W. Schubring. On the basis of Berlin and Ahmedabad manuscripts, C. Caillat further devoted a study to *Candā-veṇjyaya*. *Introduction, Edition critique Traduction Commentaires* (1971). Presently, it is planned to edit an art book on Jaina cosmography. On the other hand, a Ph.D. is being prepared based on a series of kathās preserved in some of the Strasbourg and Ahmedabad manuscripts, while anthropological enquiries are devoted to the study of the rites in contemporary Jaina communities.

To sum up, though, due to various circumstances, researches have, in France, focussed more on Brahmanism and Buddhism, it is certain that Jainism has always drawn the attention of scholars. Jaina studies attract students all the more nowadays as this field appears to be comparatively virgin and it is related to a living, dynamic Community, who, being interested in its cultural heritage, is ready to cooperate whenever a genuine scientific project is submitted.

लेखसार

फ्रान्स में जैन विद्वानों का अध्ययन

मैडम कोले कॉले, पेरिस विश्वविद्यालय

उत्तीसवीं सदी के पूर्वार्ध से विभिन्न विश्वकोशों तथा सामान्य पुस्तकों में दिये गये जैन सिद्धान्तों और जैन समाज के विवरणों से फ्रांस के विद्वान् प्रभावित होते रहे हैं। उन्हें जैन, बौद्ध तथा ब्राह्मणों के सिद्धान्तों में रुचि रही है। सेतार्व ने तो एक जैन पादुकिणि सूची भी प्रकाशित की थी। फिर भी, फ्रांस के विद्वानों को इन मतों के तुलनात्मक अध्ययन में अधिक रुचि उत्पन्न हुई। इनमें सेल्विन लेवी तथा

लुइ रेनो के नाम प्रमुख हैं। इन्होंने कनिष्क, शातवाहन, शुक्लभी राजाओं के समय की जैन परंपराओं का अध्ययन प्रकाशित किया। जे० फिलियोजेट ने जैन और लातीनी भाषाओं के आधार पर इनके समसामयिक विकास को प्रकाशित किया।

ए. गुयेरीनो ने 1908 में ही जैन सिलालेखों की सूची प्रकाशित की थी। उसने खान्तिपुर के जीव विचार का फ्रांसीसी भाषा में अनुवाद किया। जर्नल एसियाटीक में जैन ग्रन्थों की 1909 तक उपलब्ध सूची प्रकाशित की। अन्त में उन्होंने 1926 में जैन धर्म पर भी एक विस्तृत पुस्तक लिखी। यह बड़े दुःख की बात रही कि उस समय अनुसंधान के लिये आर्थिक अवसर बहुत कम थे, इसलिये गुयेरीनो को अपनी आजीविका के लिये अन्य काम करना पड़ा। अन्यथा जैन विद्याओं के क्षेत्र में उसका योगदान और भी महनीय होता।

एक. रेनो और डी. लेकोम्बे दूसरे प्रमुख विद्वान् हैं जिन्होंने 1950 से अपने अनेक लेखों तथा पुस्तकों के माध्यम से फ्रांस में जैन विद्याओं की जागे बढ़ाया। उसके बाद तो अनेक विश्वकोशों में इस सबब में नई नई जानकारी जोड़ी जाने लगी। इसका विवरण अनेक जगह उपलब्ध होता है। एल. रेनो ने भारत की यात्रा भी की और तेरापन्की श्वेतांबर संप्रदाय से स्थापित अपने सपकों के आधार पर जैन धर्म और उसके संप्रदायों पर अनेक लेख व पुस्तकें लिखी।

मैडम सी. कैले ने भी फ्रांस में जैन विद्याओं को जागे बढ़ाया। उन्होंने अर्धमागधी भाषा और सम्लेखना के ममाम जैन आचार्यों पर शोध की। इन पर उन्होंने देश-विदेशों में व्याख्यायन दिये और अनेक पुस्तकें प्रकाशित की। इन्होंने चन्द्राविष्णुनाथ का अनुवाद भी किया। इस समय वे जैन जट्टि विद्या तथा जैन कथाओं पर शोध करा रही हैं।

इस प्रकार फ्रांस में जैन विद्याओं के प्रति विद्वानों की रुचि निरन्तर बढ़ रही है। लेखक का विश्वास है कि जैन समाज एक गतिशील सांस्कृतिक समाज है और इसने सदैव सांस्कृतिक एवं वैज्ञानिक जैन-अध्ययन के लिये सहायता दी है। यह सहयोग ही फ्रांस में जैन विद्याओं के अध्ययन और प्रचार में प्रेरक रहा है।

JAIN CONCEPT OF THE SACRED

Prof. Padmanabh S Jaini, California University, Berkeley. U S A.

Eliade, in his celebrated work *The Sacred and the Profane*, defines the sacred as being "equivalent to a power, and in the last analysis, to reality" "Man becomes aware of the sacred", he observes, "because it manifest itself, shows itself, as something wholly different from the profane". He maintains further that "for those who have a religious experience all nature is capable of revealing itself as cosmic sacrality". Accordingly, Eliade sees a religious man as one "who attempts to remain as long as possible in a sacred universe" and believes that "the completely profane world, the wholly desacralized cosmos, is a recent discovery in the history of the human spirit" ¹

Sacred for the Systems

It is obvious that Eliade's concept of the sacred and his idea of religious man are appropriate only to those religions which affirm the existence of a "wholly other reality" capable of manifesting in the "profane". The idea of a reality that is *wholly* other is somewhat unsatisfactory to the Hindu tradition otherwise, Eliade's scheme, if suitably modified, would appear to be adequate to comprehend the classical Vedic deïtïanas and Hindu theism in its multiple forms. The latter has all the major ingredients of a "sacred" tradition belief in an Almighty Creator, his divine incarnations and power of his grace, belief in the authority of a revealed text, namely the Vedas, which are seen as the source of all knowledge, both ritual and spiritual, and belief in the divine origin of a social system which defines and regulates the activities of each and every member of society. Eliade's concepts of the sacred are, however, deficient when we consider the heterodox systems, particularly the religion of the Jains. Unlike the Cïrvakas, the Jains are salvationists, unlike the Buddhists, they believe in the existence of souls; hence they must have a concept of the sacred. Nevertheless, their atheism requires that this sacrality be located neither in a Deity nor in its divine ordinances and manifestations, but in man himself, both in the middle of his bondage and in the very act of his isolation (*kaivalya*) from that bondage. Jainism is distinguished by its man-centredness, a feature which forcefully presents itself in the Jain opposition to all forms of theism and the alleged sacrality of the phenomena inspired by the Deity.

It is the Jain Claim that he alone among salvationists can truly explain the twin doctrines of bondage and freedom, of a beginningless *samsïra* and an endless *moksa*. The Vedântin, because of his doctrine of the Absolute Brahman,

is forced to declare phenomena as illusory; he must hope that bondage can be wished away merely by denying its reality. The Sāṃkhya might admit the reality of both individual souls (*puruṣa*) and *Prakṛti*, but he renders the bondage of the soul a mere mockery by declaring that *Puruṣa* is totally incorruptible and unchangeable. The *Mīmāṃsaka* is loath to admit the very idea of *mokṣa*, and does not accept the possibility of a man ever knowing anything beyond what the senses will perceive. Lest human beings should imagine that their puny intelligence is capable of properly managing their affairs, the *Mīmāṃsaka*, who quietly disposes of gods as mere nominalizations with dative case-endings, stipulates that the dharma or the laws of the universe and the duties of mankind are known only through the Vedas. These are not the relations of a God whose authority must depend on a circular "validation" by the Vedas, nor are they compositions of human beings, however exalted. Rather, these are eternal words, emanating from no man (*apauruṣeya*) but manifest themselves throughout the cyclical movements of the universe.

Yoga and Jain Systems

Yoga is one Vedic system which probably comes close to the fundamental teachings of the heterodox schools. The term *Jina* is primarily a description of a yogin who has attained the goal of isolation (*kaivalya*) and omniscience (*kevala-jñāna*), indeed, the Jains have claimed that they are the true successors of the yogin depicted in the Indus valley seal. They point to the very significant fact that Hindu divinities are never represented in the posture of meditation (with the possible exception of Śiva as *Dakṣināmūrti*) and that the early Buddha image, depict him either in the *bhūmisparśa* or the *abhaya-mudrā* of preaching. By contrast, images of the Jain *Tirthaṅkaras*, from the immemorable past to the present day, are invariably shown either seated in a lotus posture or standing erect, rapt in meditation. The discipline of the *Pātañjala* yoga, comprising of *yama*, *niyama* etc, agrees in many respects with the rules and regulations and holy practices prescribed for a Jain aspirant. It is conceivable that the Jains and the Buddhists on the one hand and the compilers of the *Upaniṣads* and the *Gītā*, represented by the *Pātañjala* school, on the other, all draw upon an earlier source of yoga which is common to both the *Śramaṇa* and the Brahmanical traditions. What mainly distinguishes the Vedic yoga from that of the heterodox systems is *Patañjali's* adoption of *Īśvara-pranidhāna* (devotion to the Deity) as a means of attaining yoga, however inconsistent this may be with the doctrines of the atheistic *Sāṃkhya* and the monistic *Vedānta*.

Patañjali describes this Deity (*Īśvara*) as one who has never been in bondage, a being who is eternally free from afflictions, actions and their results. He is also an eternally omniscient being, "the guru of all gurus", unrestricted by time. Although called a " *puruṣa-viśeṣa* ", *Patañjali's* 'guru' is not a human being like *Mahāvīra* or *Gautama*, both of whom also claimed to have acquired freedom from bondage and an irreversible state of omniscience. The belief in an eternally free

person capable of dispensing salvation by grace is a feature conspicuously absent in the heterodox systems. The Jains as well as the early Buddhists rejected this special category of an eternally free soul as purely arbitrary and observed the activities of a teacher were inconsistent with one deprived of the means of communication, namely mind, body and speech. They also maintained that the belief in such an omnipotent power makes the salvation of the human being dependent on the sweet will of an agency outside the control of the aspirant. They affirmed, and sought to drive home by the examples of Mahāvīra and the Buddha, the message that human beings formerly in bondage, are able to break the beginningless bond of *samsāra*, that they have within them the innate powers to realize, here and now, perfection and omniscience, independent of a Deity.

Theistic Systems

The Yoga school probably saw *Īvara* playing only the limited role of the spiritual teacher, the Guru. But the theistic *darśanas* like Nyāya-Vaiśeṣika and the sectarian cults of Viṣṇu and Śiva, supported by their respective Upaniṣads, Āgamas and Purāṇas, saw this *Īvara* not merely as a benign Guru but as the "Sacred Power", the very source and sustenance of all creation. He, the omniscient and omnipotent Lord, created the world of matter and souls and presided over the destinies of His creations. He dispensed divine justice, weighing the actions of men, punishing the wicked and rewarding the righteous. He held in balance the forces of good and evil (*dharma* and *adharma*) by the mighty acts of His divine interventions, the *avatāras*. Through the Vedas this Lord instructed man in his duties to gods and manes, to the society, and to himself and stipulated that he be guided not by a free choice of conscience but by the dictates of *varṇa* and *āśrama*, that is, by the caste and stage of life in which he found himself. While stating in the *Gītā* that all actions (*karma*) must be followed by their results, the Lord also predicted dire consequences for breach of the caste duties, duties which must be maintained for the upkeep of the Universe. But it was further promised, rather benignly, that these duties, however unpleasant, could become "sacrifice" or sacred acts, if performed as an act of devotion, and thus comprise the very means of man's salvation from the bonds of action.

This kind of theism soon became the most favoured means of salvation, asking nothing more than conformity to the *varṇāśrama dharma* and an emotional adoration for the Deity in any chosen (*iṣṭa*) form. It inspired mighty waves of *bhakti* movements which swept across the nation, absorbing countless numbers of diverse people, and assimilating a multitude of gods and cults within its fold. Caves were scooped and temples were erected to enshrine the images of the Lord, who was shown either in the terrible acts of destroying a demon, or, bedecked in royal splendour, enjoying conjugal happiness in the endearing company of His consorts. Poets and scholars alike, joined hands in glorifying the name of the Lord, whom

they trusted to take care of not only their ultimate salvation but even of their immediate yoga-kṣema, the daily bread and butter. The sectarian Purāṇas vied with each other in creating a world of fantasy for the benefit of the devotees, who silently accepted as "the Lord's will" untold injustices of an oppressive caste system from within and humiliating defeats and devastations at the hands of unbelievers from without.

Jaina Concept of the Sacred

As far as we know, no complaint was uttered either by the oppressed masses below or the enlightened brahmins above. The only recorded protest that survives is to be found in the vast literature of the heterodox systems, especially of the Jains, a literature created mostly for the guidance of the Jain laity, which had to be protected from the overwhelming waves of bhakti that engulfed the rest of India. A careful study of this literature, particularly during the medieval period, shows the Jains as pioneers among those who challenged the authority of the Vedas, disputed the efficacy of their sacrifices, repudiated the doctrine of the Creator, ridiculed the sacrality of the avatāras, and rejected the brahmanical rituals. In this way they sought to establish a "desacralized cosmos", if we can use such an expression, in which to pursue kaivalya or "isolation", their vision of salvation.

The Jain critique of the "sacred" in the Vedic tradition centers around the examination of the nature of an āpta, a technical term meaning 'reliable authority' in matters pertaining to salvation of the soul from the bonds of saṃsāra. This clearly falls in the realm of dharma, and the Mīmāṃsaka declares that only the Vedas, by virtue of their being apauruṣeya (uncreated by a human or divine agency) are to be considered āpta. The problem of eternal words engaged the attention of such scholastic philosophers as Jaimini, Kumārila and Bhartṛhari, but Jains saw no difficulty in dismissing the whole controversy with the simple observation that the Vedas consist of words, and like any other composition, must have a human author. The Theist intervenes here, attempting to save the situation by declaring that the Veda are neither Uncreated nor man-made, but emanate as revelation from the Creator, the eternally free and omniscient being who alone deserves to be called āpta. The Jain arguments against this theory are basically two-fold 1) Creation is not possible without a desire to create and this implies imperfection on the part of the alleged Creator 2) If karma is relevant in the destinies of human beings, then God is irrelevant, if he rules regardless of karma of beings, then he is cruel and capricious. In brief, the Creator is not free from rāga and dveṣa and hence is neither free nor omniscient, therefore, he cannot be an āpta.

The Jain needed no better proof for his thesis than the Hindu Purāṇas, which narrated the most shocking deeds of their God, perpetrated as He assumed the forms of Brahmā, Viṣṇu and Śiva. They extolled what appeared to the Jain the most hideous and immoral exploits of Naraśaṃha or Kṛṣṇa, the Lord's alleged avatāras or manifestations on earth. Akalaṅka, a celebrated ninth century logician

expresses the Jain indignation over worship of the Hindu Trinity in his famous stotra to a Jina².

The Jain could allow that the Purāṇic tales of the avatāras were probably figurative and therefore their teaching should be tested against more definitive texts like the Vedas, the Brāhmanas or the Dharma-sāstras, which claimed the prerogative to instruct on dharma and adharma. Even here the Jain was disappointed, for these texts bristled with self-contradictions and seemed to lack any universal ethic which could be applied at all times for all human beings³. Having, for instance, enjoined that "Thou shall not injure any being" (*na hiṃsyāt sarvabhūtāni*), the scriptures had no scruples whatsoever against openly prescribing killing of animals for the sacrifice to gods and also as offerings to the manes ! Even more obnoxious to the Jain was the fact that such sacrificial *himsā* was not only declared to be without evil, but was even labelled as "dharma", a virtuous act ! Hemacandra (1088-1172) indignantly asks . If hurt, how cause of merit ? If cause of merit, how hurt ?" The Dharmaśāstras, having said "Let him not speak what is untrue" (*nānṛtaṃ brūyat*), proceed to make an exception "For the sake of a Brahmin he may speak what is not true" (*Āpastamba*), they even list five occasions upon which speaking an untruth is not a lie when spoken in jest, when told in dealing with women, at the time of marriage, when in the peril of life, or in the complete loss of goods. (*Vasiṣṭa* XVI 36) Having forbidden stealing and having repudiated taking what is not given, Manu has no hesitation in saying "Even if a brahmin by violence appropriates another's goods, or by ruse, nevertheless there is on his part no taking of what is not given; for all this (world) was given to the Brahmins, but through the weakness of the Brahmins the outcasts enjoy it And therefore a Brahmin, taking it away, appropriates his own, a Brahmin simply enjoys his own, he dresses himself in his own, he gives away his own" (Cf. *Manusmṛti* I, 101)

Further, in examining the domestic rituals enjoined by the Law books the Jain found that a great many of these were acts of gross superstition, exploited by the brahmins to earn an easy livelihood. They scrutinized, for example, the ceremony of śrāddha to the ancestors by feeding the brahmins, a practice of great antiquity which forms the very foundation of the Hindu family system even to this day. This ritual is of crucial importance to the Hindu because it is considered a fulfilment of a major obligation under the varṇāśrama-dharma. A man must enter the stage of a householder (*grhasthāśrama*) by marrying according to the caste rules. ~~Regetting~~ ^{Regetting} a son is obligatory because only a son can guarantee the ghost (*preta*) of the dead (father) a new body and a safe passage to the world of ancestors (*pitṛs*); he does this by periodically offering nourishment in the form of śrāddha. Brahmins are fed sumptuous meals on these occasions and it is believed that they are able to transfer the merit directly to the deceased fathers. The son is rewarded for his service with the right to inheritance of the paternal property, and a prosperous lineage is expected to result from the blessings of the ancestors.

The Jain ācāryas forbade this ritual to their laity not only because it defied common-sense but also because it was in direct violation of the law of karmas. They argued rather sarcastically that there was no invariable causal relationship between the performance of the śrāddha and prosperity of the lineage. It was clear that most people who performed it saw no increase in their lineage; on the other hand, such creatures as donkeys, pigs and goats increased their lineage even without performing the śrāddha. And as for the claim that "What is enjoined by the Brahmins accrues to the ancestors", the Jain critic Malliṣeṇa (1292 A. D.) retorts . "Whoever is to agree to that ? For only in the Brahmin do we see the fattened bellies, and transference of these into their (the ancestors' bellies) just cannot be believed, since at the time of feeding no single sign of such transference is perceived, and because only on the part of the Brahmins is satisfaction witnessed".⁴

The claim that the departed soul depended on his son's offerings in order to acquire a new body was a rather serious one. The Jain believed that a departed soul automatically assumes a new body—human or animal, hellish or heavenly—forged by his past karmas, and also that the new incarnation occurs no more than three instants (samaya) after discarding the old body. The Jains had no place for the world of Fathers (Pitr-loka) in their cosmology and could not cherish the idea of preserving a "point of meeting between the living and the dead", which they saw as a constant source of fear and attachment. Nor could they accept the dictates of the varṇāśrama, pertaining to marriage and the begetting of a son, rather than being obligatory, these acts were considered optional and preferably to be avoided. A man owes nothing to either gods or ancestors, while kindness to parents is a virtue, it is nevertheless perfectly proper to renounce the world whenever one is ready to follow the higher call.

The Jain law-givers extended this same critical attitude towards variety of "holy" and "meritorious" practices which orthodox Hindus cultivated with the aim of coming closer to the divine manifest in nature. Somadevasūri (959 A. D) gives a long list of such practices which he labels as mūḍhatās (follies) 1. Offering libations to the sun, 2. bathing during eclipse, 3 spending wealth at saṃkrānti (winter solstice), 4. performing sandhyā ritual (ablutions at dusk), 5 worshipping fire, 6. worshipping a house, 7. worshipping one's own body (by smearing it with ashes, etc), 8 ritual bathing in rivers and oceans, 9 saluting trees, 10. jumping from holy mountains, 11 saluting the end of a cow's tail, 12. drinking cow's urine, etc. "These and many others", he warns, "are follies prevalent in the world. A Jain performing these, whether in order to obtain a favour or to maintain one's position in society, will surely lose samyag-darśana, the true insight into the nature of reality".⁵

The Jain idea of the "sacred" is clearly shown in one of their most ancient litanies, which lists four śaraṇas or refuges, also called maṅgalas, the auspicious

ones. These are arhanta (Skt. arhat), siddha, sādhu and the dharma taught by the Kevalin or omniscient one. The first of these, the arhat, means the Worthy, the Holy One, he is also called Jina (The spiritual victor), after whom the Jains take their name. Both arhat and jina were originally Jain terms, which were adopted by many other śramanas including the Buddhists, the terms are conspicuously absent in the Brahmanical tradition. The arhat is an ascetic, like Mahāvira, who by contemplation and exertion, has attained to omniscience and has acquired an irreversible state of freedom from the bonds of saṃsāra. While the current state of embodiment continues, he preaches the law (dharma) as he has perceived it through his omniscience. At the end of his normal life, his pure soul discards the last of the physical and karmic bonds, becomes totally isolated from all associations, and resides forever at the peak of the universe (loka-ākāśa), endowed with infinite knowledge and bliss. He is then called siddha, the Perfected One. Theoretically the siddha is higher than the arhat but the latter is given precedence in the Jain litany, for only the arhat is able to preach the law and be a guide to the disciples. The third refuge, the sādhu, is an aspirant, an ascetic who follows the path of purification and adheres to the doctrines preached by the arhat. These doctrines and practices will constitute what is called dharma, the fourth refuge, the mangala by which the Jain abides.

It is the contention of the Jain that a person becomes an arhat not by the grace of any Higher Being but by dint of his own insights (darśan) and exertions (cāritra). He is no doubt helped by the example and preachings of previous Teacher-arhats, called Tīrthankaras ('Ford-makers'), similarly, he will help others who follow in his wake. The line of Teachers had no beginning and will have no end, any one can at any time join the line, be counted a Teacher and become a siddha. The Jain thus replaces the Yoga doctrine of a single and eternally free Jīvara with an interminable succession of 'human' Teachers rising in the course of time. These Teachers do not respond to the aspirant's devotion (pranīdhāna), nor can they influence his career, they remain totally indifferent to whether their teachings are received or rejected. The relationship between a Jain and his Jina is strictly impersonal. There is no concept of īsta, although Mahāvira is recognised as a historical person and his nirvāna is commemorated by an era (the Vira-nirvāna-saṃvat, 527 B.C., probably the oldest historical era in India), he receives the same worship as any other Jina, since they all preached the same perfection and taught the same doctrine. The Jain layperson worships the image of the Jina totally independent of any priest, he does this in a rather lavishly furnished shrine—an imitation of the holy assembly (samavasaraṇa) where the Jina preached his sermon—and is fully aware of the absence of any Deity, considering the whole act as purely a reminder of his true goal. Nor is there any expectation of gaining absolution from the confessions (pratīkramana) he makes in the presence of the Jina image or of the sādhu, for the laws of karma are irrevocable and no power, however mighty, can enable one to escape the consequences of his own acts.

Through acts of worship a Jain may hope to secure such results as *karmakṣaya* (destruction of karma), *bodhi-labha* (attaining enlightenment) or *samādhimarana* (holy death in meditation), but as far as worldly gains are concerned, the Jina is past granting any boons, it is unbecoming to even entertain such thoughts in his presence. It is true that this situation makes it possible for the Hindu divinities and Jain demi-gods (*yakṣas*) to creep into the Jain temples in the guise of doorkeepers (*dvāra-pālas*) or guardian deities (*śāsana-devatās*), catering to the emotional needs of the weaker sections of the Jain laity. But the informed Jain pays no more attention to them than he would to a distinguished guest visiting the temple, for he firmly believes that one reaps the fruits of one's own karma, whether good or evil; no one can add to or take away from another's karma, not even the mightiest of the gods, for they too are subject to the same law. Karma is a psycho-physical complex, although neither holy nor sacred, it is nevertheless a power to be reckoned with, a power which is not to be propitiated but rather to be challenged by the aspirant and overcome by his insight and pure conduct. The Jain *ācāryas* who struggled against the *bhakti* movements contended that *Ivara* and karma are not compatible, the God will always be invested with powers labeled as "sacred", to intervene in the automatic operation of karma, to nullify its effects and finally to set it aside as mere illusion. They argued that such a belief destroys the roots of Universal ethics and justice, instead of making a man self-reliant and motivated to develop his innate powers, it makes him a fatalist resigned to the mercy and favour of a higher power. Therefore they attempted to depict the Hindu trinity of *Brahmā*, *Viṣṇu* and *Śiva* as a collection of shain gods (*kudevas*), not to be depended upon for salvation. Further, they exerted great effort in dealing with the two human *avatāras*, *Rāma* and *Kṛṣṇa*, for these could not be dismissed as mere myth, and their cults had become a real threat to the integrity of the Jain laity. The Jain *ācāryas* had no difficulty in accepting the hero of the *Rāmāyana*, whose life had been nearly ideal, except for the deplorable act of killing the demon king *Rāvana*, an act which was the main purpose of the *Rāmāvatāra*. They could not let him kill *Rāvana* and yet not take the consequences of going to hell.¹ Therefore they very ingeniously drafted a Jain *Rāmāyana* and saw to it that *Rāvana* was killed not by *Rāma* but by his younger brother *Lakṣmana*, and the latter was consigned to hell.² They made *Rāma* renounce the world in the time-honoured fashion of Jain ascetics, and accepted him as an *arhat* and a *siddha*, a true model for the Jain laity. The controversial *Kṛṣṇa*, however, did not fare so well. The *Mahābhārata* is filled with accounts of his trickeries as a statesman; he had killed countless humans and demons. The Jain *ācāryas* tried as best as they could to paint a more flattering picture of *Kṛṣṇa* in their *Purāṇas* (e. g. the *Harivaṃśapurāṇa* of *Jinasena*), making him a contemporary of one of their *Tirthankaras* named *Neminātha*, but finally had no alternative but to send him to purgatory to suffer the consequences of his actions. They did predict however, that when he emerges from purgatory in the near future, *Kṛṣṇa* will be a *Tirthankara* and will be worshipped by both gods and men.

By their rather bold but not altogether unexpected treatment of Rama and Kṛṣṇa, the Jains were proclaiming their firm belief that violence (himsā) is not compatible with the 'sacred', that the scriptures which approved violence as a means of dharma were not holy, and also that no person, however exalted, is to be emulated if his conduct brings harm to other beings. Non-violence or ahimsā is the basis of all dharma, and this ahimsā itself rests upon the knowledge that all beings, even the most insignificant ones, possess an immortal soul, capable of attaining perfection. This seed of perfection called samyaktva is the single most "sacred" thing for the Jain. Upon this foundation he has built a very elaborate network of holy practices for the realization of his true nature.⁷

References

- 1 M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York, 1959, pp. 11-13.
- 2 Akalanka-stotra, *Nityo-naimittika-pathavali*, Karanja, 1956.
3. Mallisenna's *Syādvādamāñjarī*, Agas, 1970
- 4 *Syādvādamāñjarī*, kārīka 11
5. See *Upāsakādhyāyana*, kārīka 136-140
- 6 Hemacandra's *Trisastisālāhāpurusaśarīra*, VII, 10, 231
- 7 For a full description of this path, see P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, California, 1979.

लेखसार

पवित्र ओ जैन धारणा

प्रो० पद्मानाथ एस. जैनी

कैलिफोर्निया विश्वविद्यालय, बर्केले, अमेरिका

ईलियेड ने अपनी पुस्तक 'दी सेकेड एण्ड दी प्रोफेन' में पवित्र और अपवित्र को स्पष्टतः विभेदित किया है और बताया है कि मनुष्य धार्मिक अनुभव से पवित्रता के प्रति उन्मुख होता है। उनका कथन है कि विश्व में अपवित्रता का गुण पहले नहीं था, बनी ही बाया है। यह मान्यता सर्वशक्तिमान् ईश्वरवादी, वेदविश्वासी, कर्मकाण्डी एवं अध्यात्मवादी हिन्दू परम्परा पर जो कुछ परिवर्तित रूप में लागू हो सकती है, लेकिन अनीश्वरवादी जैनो के लिये यह पर्याप्त अपूर्ण है। जैन मान्यता के अनुसार, पवित्रता का केन्द्र बिन्दु कोई अतिमानव या ईश्वर नहीं, अपितु मानव स्वयं को मानना चाहिये। मानव को सम्पूर्ण विकास की समता का केन्द्र बिन्दु मानना आध्यात्मिक विकास का मूल है। अनादि संसार और अनन्त मोक्ष की धारणा की सही व्याख्या जैन मान्यता से ही हो सकती है वेदान्त, सांख्य और मीमांसक लोग ईश्वर या वेदवादी

होने के कारण विश्व और उसकी पवित्रता के सम्बन्ध में सचार्थ नहीं कहते। हाँ, योष और जैन मान्यताओं के बीच कुछ सह-सम्बन्ध सोचा जा सकता है क्योंकि जैन भी योष का अभ्यास कर पवित्रता की ओर बढ़ते हैं। लेकिन पतंजल की 'पुरुष विषये' की मान्यता जैन और बौद्धों से बिल्कुल नहीं खाती। ऐसे विशेष देव या पुरुष की मान्यता मानव को अपने विकास के लिए परावर्तनीय बनाती है। मानव अपने श्रम और साधना से स्वयं ही पूर्ण विकास कर सकता है, यह महावीर और बुद्ध की मुख्यतः शिक्षा है।

ईश्वरवादी दर्शनों में कर्मकाण्ड और भक्तिवाद का विविध रूप में विकास हुआ। देवता के मन्दिर बनने लगे, पूजाओं की विविध विधियाँ आरम्भ हुई ईश्वर लोक की कल्पनायें की जाने लगीं और ईश्वरीय इच्छा के जागे सभी नतमस्तक हो गये। इन मान्यताओं के विरुद्ध शिक्षाप्रद करने वालों ने जैन सार्वप्रथम रहे। मध्यकालीन धार्मिक साहित्य के अवलोकन से यथा पक्का है कि जैनो ने वेद, बलिप्रथा, ईश्वर, कर्म-काण्ड आदि का विरोध किया और सम्भवतः आत्मविकास के लिये 'अपवित्र' ससार की बात कही।

जैनो ने ईश्वर के विपर्यय में आप्त पुरुष को बात कही और तर्क तथा वीराणिक कथाओं और आख्यानों के बल पर ईश्वर का खण्डन किया। शास्त्रों में वर्णित विरोधी आदेशों का उल्लेख किया। उन्होंने कर्मवाद और सामान्य अनुभूति के आधार पर आद्वय के समान अनेक कूट संस्कारों का विरोध किया। सोमदेव सूत्रि ने बारह मूठताओं का वर्णन करते हुए बताया है कि ऋद्धिवा सम्प्रदाय दर्शन में बाधक होती है।

जैन धारणाओं के अनुसार, विश्व में चार मण्डल और चारण होते हैं—अरिहन्त, सिद्ध, साधु और धर्म। कोई भी व्यक्ति अपने दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य की विशेषता से ही अरिहन्त हो सकता है, किसी की कृपा से नहीं। अनेक अवतार या शीर्षकर उसके लिये मार्गदर्शक का काम करते हैं। इस प्रकार जैन योगमत के अनुरूप किसी पुरुष विशेष को न मानकर समय-समय पर होने वाले पुरुष विशेषों या मुद्गों का मान्यता है। ऐसे पुरुषविषयों की पूजा-अर्पण से कर्मकाण्ड, बोधिलान, समाधिभरण सम्भावित है लेकिन इससे सांसारिक लाभ कुछ भी नहीं होता जैसा अन्य मत मानते हैं। कर्मवादी जैन कर्म को एक मनो-भौतिक जटिल छन्द मानते हैं जिस पर विजय पाना अति दुष्कर है। जैनाचार्यों ने बताया है कि ईश्वरवाद और कर्मवाद साथ-साथ नहीं रह सकते। ईश्वरेच्छा की पवित्रता मानव का उद्धार नहीं कर सकती। हिंसा और पवित्रता साथ-साथ नहीं रह सकते। अहिंसा ही परमधर्म है। इसी को जैन शास्त्रों में सम्यक्त्व कहा गया है। जैनो के लिये रत्नत्रय रूप सम्यक्त्व (अज्ञा, ज्ञान, चारित्र्य) ही पवित्र है। इसकी प्राप्ति के लिये शास्त्रों में अनेक उपाय सुझाये गये हैं। सम्यक्त्व के अनुवचन से मानव पवित्र होता है।

JAINISM AND MODERN SCIENCE—A COMAPARATIVE STUDY

Dr Duli Chandra Jain, York College, New york, U S. A.

Introduction

Religion is the science of living, and science and technology are essential for sustaining life on earth. Thus religion and science are two sides of the same coin. The Sanskrit word for religion is DHARM¹ which literally means attributes. Thus religion deals with the attributes of human life—of soul and matter. Religion teaches us the way to lead a healthy, meaningful and fulfilling life. It tells us how to deal with our fellow man and with other living beings. Religion is supposed to bring out the best in human beings.

Science is the systematic and accurate knowledge of things and events which occur in nature. It is the study of matter and energy, plant and animal life, the utilization of natural resources without upsetting the delicate balance in nature, making human life better on earth without hurting the environment—the vegetable and animal kingdoms. Science and Technology advance continually and thus life on earth keeps on changing, mostly for the better. Religion, being the science of living, is also supposed to change with time. In the present article, a few features of Jainism are compared with modern science in light of the above ideas.

The three jewels of Jainism and the Scientific process

The scientific process consists of the following steps

- 1 Making observations with an open mind without any bias.
- 2 Seeking a rational explanation of the observations and building a consistent theory.
- 3 Performing further experiments to test and extrapolate the theory.

For centuries, science has advanced by way of the scientific process and the state of scientific knowledge is still progressing. A theory is upheld as long as it provides a rational explanation of experimental observation and fits the current structure of scientific knowledge. If any theory proves to be inadequate due to some changes in the state of scientific knowledge or in view of further experimentation, it is discarded and replaced by another theory. There is no room for dogma or preconceived notions in science.

The scientific process is in complete agreement with the three jewels of Jainism (RATNATRAYA). These are the proper perspective (SAMYAK DARŚANA), the proper knowledge (SAMYAK JNĀNA) and the proper life-style (SAMYAK CĀRITRA).¹ The proper perspective involves observing and studying nature—living and non-living, with a view point without any bias. However, this does not preclude the study of religion, Philosophy and science. After a careful observation and thought comes the proper knowledge.²

This does not necessarily imply knowing what is written in the holy books or accepting what is preached by a learned person. The third jewel in the life of a Jain is adopting the proper life-style. This involves living in harmony with the fellow beings and with nature. It should be emphasized that the proper way of living does not end with such religious activities as worshiping, praying, chanting, listening to sermons, studying religious books, etc. On the other hand, indulging in these religious activities is undesirable if it is done with an intent of show, pride, greed of material comforts in this life or desires of comforts in after-life. The proper way of living involves being at peace with oneself and with one's environment. In fact, all religious activities are just as essential for learning and adopting the proper life-style as schooling is for career development.

It is obvious that the proper life-style entails minimizing violence of one's own feelings and violence towards other living beings. Thus non-violence is said to be the supreme religion. Further, telling a lie, stealing, wasting natural resources, etc., entail violence of self and of other beings. Therefore, practice of non-violence requires being truthful, non-stealing and avoiding the acquisition of unnecessary materials.

The Theory of Karma and the Scientific view of natural Phenomena

According to modern science, all natural phenomena involve interactions between matter and energy. Water from rivers and oceans is evaporated by the rays of the sun. The water vaporises, clouds are formed and it rains. Thus rain is the result of the interactions between solar energy, water, atmospheric particles, wind etc. Such interactions take place because of the intrinsic properties of matter and energy. Charcoal burns because atoms of carbon have the capability of combining with atoms of oxygen. There is repulsion between similar electrical charges and attraction between dissimilar electrical charges. Therefore, a proton attracts an electron. The electronic circuit in a radio receiver detects the radiowaves, amplifies and rectifies them, and, converts electromagnetic energy into sound energy. On the microscopic scale, matter (atoms, electrons, etc.) and energy (electromagnetic waves) possess certain attributes. Consequently, on the gross scale, the components of the radio receiver and radiowaves exhibit some specific properties which are responsible for the working of a radio set. These are examples of interactions between matter and energy. The Karma theory deals with the interactions between soul and ultramicroscopic particles of matter.

The theory of Karma states that ultrafine material particles (Karma) are associated with the souls of all living beings. Such souls are impure due to the association of Karma particles. Further, the activities of 'life' involve the interactions between impure soul and Karma particles. These interactions include the following -

- (a) The Karma particles of various types are attracted by the (impure) soul and the soul sets more Karma particles in its possession. This is known as influx and binding (Asrava and Bandha) of Karma.
- (b) The soul voluntarily or involuntarily sheds certain Karma particles. This is known as shedding (Nirjana) of Karma.
- (c) The Karma particles in the possession of a soul of one kind or intensity can be transformed by the soul into Karma particles of another kind or intensity. We shall call this as the transformation of Karma particles.³

In addition to Karma particles, there is pseudo-Karma (Nokarma)⁴ matter associated with impure souls. The pseudo-Karma include the body, food, medicine, apparel, family and other environments. The impure soul has the sensation of pleasure or pain due to the association of Karma and pseudo-Karma. The feelings and emotions of various kinds initiate and guide the interactions between the soul and the Karma particles mentioned above. However, soul is the master of self and the master of Karma, especially in view of the kind of interaction of type (c).

For example, consider 3 students, Sheila, Ram and Padma, who have to take an examination. Suppose all three have the same type of Karma particles associated with their souls. However, Padma studies and prepares well for the examination, takes it with composure and ends up with a good grade. Thus Padma succeeds in transforming the unfavorable Karma particles in her possession. Ram and Sheila fail the examination. Ram sets upset and angry. He blames his Karma and pseudo-Karma (teacher, books, the system, weather, etc.) for his failure. He feels miserable and accumulates more undesirable Karma particles. Sheila takes her failure in stride and makes a determination to study regularly in the future. Obviously, she accumulates particles which are of different kind from those obtained by Ram.

It should be remarked that it is only the impure souls which experience pleasure and pain through their bodies. Further, each individual soul is independent. The pseudo-Karmas such as a teacher, a visit to the temple, going to a movie or a health spa, may or may not give rise to the feelings and emotions of one kind or another. Thus the same pseudo-Karma may result in the influx of Karmas of different types and intensities in different individuals. This can be compared to a chemical reaction which proceeds differently and, in certain cases, results in

different products, depending on the experimental conditions. In any given situation, characterized by the presence of a set of Karma and pseudo-Karma in one's possession, any individual may have (or may lack) the willpower to mould one's feelings and emotions. Consequently, the person can control, to a lesser or a greater extent, the experience of the Karma in his/her possession and he/she can also influence the influx of new Karma particles.⁵ This is the phenomenon of mind over matter.

The realization of the fact that soul is different from the material particles (Karma and pseudo-Karma) and that a pure soul is not influenced by material particles is known as the science of differentiation (Bhedavijñāna). This leads to penance (Tapa) which is the absence of feelings and emotions-absence of all desires. This causes sheddings of Karma and cuts off the influx of new Karma particles. Eventually, the soul sheds off all Karma particles and attains salvation (Nirvāṇa). According to Jainism, each individual pure soul is God. It has the attributes of infinite perception (Anant Darśana), infinite knowledge (Ananta Jñāna) and infinite bliss (Ananta Sukha). Obviously, having the desire to attain salvation or the desire to accumulate 'good' Karma is improper. The right way is just to inculcate human qualities-to live every moment of life being guided by the three jewels of Jainism. However, this is a difficult path and one can only try one's best.

The Doctrine of Seven Aspects, Relativity and Quantum Mechanics

The Jain doctrine of seven aspects (Syāduāda or Anekānta) is unique in Indian Philosophy. It states that the result of an observation depends on the viewpoint of the observer. There are seven aspects which are useful in the observation and interpretation of the entities and events that occur in the universe

- 1 The positive aspect (Syādaṣṭi).
- 2 The negative aspect (Syādnāṣṭi)
- 3 The confluence of positive and negative aspects (Syādaṣṭināṣṭi)
- 4 The inexpressible aspect (Syādavakṭauya)
- 5 The positive inexpressible aspect (Syādaṣṭi Avakṭavya)
- 6 The negative inexpressible aspect (Syādnāṣṭi Avakṭavya).
7. The confluence of positive and negative inexpressible aspect (Syādaṣṭināṣṭi Avakṭavya)

It is rather difficult to understand the full implications of the doctrine of the seven aspects. On the surface, the positive, negative and inexpressible aspects, and, their confluence appear to be inconsistent, but, these different aspects are quite compatible with each other. For example consider the following :

- (a) Is a tea kettle indestructible ?

According to the law of conservation of matter and energy, the tea kettle is indestructible. This is, say, the positive aspect. However, the tea kettle is

subject to a variety of transformations. It can be broken into pieces and can be turned into some other object. Thus from this viewpoint, it is not indestructible. This is the negative aspect. A compromise of positive and negative aspects can be easily made in this case.

(b) Is a magnetic field associated with an electrically charged sphere placed in a laboratory ?^a

According to modern science, there is no magnetic field associated with a charge at rest. However, there is a magnetic field associated with a charge in motion. Thus if scientist in the laboratory performs an experiment to detect the magnetic field due to the charged sphere, the result will be negative. However, if an astronaut on a spacecraft performs the same experiment, he will detect a magnetic field due to the charged sphere because he is in relative motion with respect to the charged sphere.

(c) If a coin is tossed, will it come up heads or tails ?

Obviously, it is impossible to predict the outcome of the toss. This is the inexpressible aspect. Now if the coin is tossed 20 times, it is reasonable to expect that it will come up heads 10 times. However, in any given set of 20 tosses, there is a certain finite probability of its coming up no heads at all, there is a certain finite probability of it coming up heads only once, there is a certain finite probability of its coming up heads twice, and so on and so forth. Obviously, the answer to the question depends on the point of view adopted in answering it.

(d) Consider a ball tied to the end of a string being whirled round and round at a constant speed. It is fairly easy to determine the position of the ball at any instant of time. Now according to modern science, a hydrogen atom consists of an electron revolving around a proton. In this instance, it is not possible to predict the position of the electron precisely. This is the inexpressible aspect. Now if we determine the positions of the electrons of a large number of hydrogen atoms at a given time (or if we determine the positions of the electron of a single hydrogen atom at different instants of time), it is found that there is a definite probability of finding the electrons (electron) at a distance of about 0.0000000053 cm from the proton (proton). Note the similarity between the present experiment and the experiment of tossing a coin described in the previous example.

There is a rich variety of experiments in modern science which illustrate the doctrine of seven aspects.

According to Einstein's theory of relativity, the result of an observation depends on the relative motion of the frames of reference in which the body being observed and the observer are situated. Thus, if an astronaut in a speeding spaceship, observes the length of rod, the time interval between two events and the magnetic field due to a charged sphere, all placed in a laboratory, his observations

will differ from those of a scientist in the laboratory. Some consequences of the theory of relativity, which have been verified experimentally, are :

1. The mass of a particle increases with its velocity.
2. $\text{Energy} = (\text{mass}) \times (\text{velocity of light})^2$

This is the famous mass-energy equivalence equation which indicates that mass can be converted into energy and the energy can be converted into mass. A certain amount of mass is totally annihilated and converted into energy in atomic reactors. In the Phenomenon of pair production, energy is converted into mass, i.e., a pair of electron and positron (positively charged electron) is created out of energy.

According to modern science, in certain experiments, light waves (electromagnetic waves) exhibit the properties of wave motion and in certain other experiments, they behave like particles known as quanta. Quantum mechanics is the branch of science which deals with the motion of quanta. A fundamental postulate of quantum mechanics (which is also known as wave mechanics) is Heisenberg's uncertainty principle (or the principle of indeterminacy). It states that it is impossible to simultaneously determine the precise position and the precise momentum ($m \times v$) of a particle. Similarly, it is not possible to simultaneously determine the precise energy of a particle at a given instant of time. Much of modern scientific research is based on the principle of indeterminacy and on quantum mechanics. Further, there is the branch of science called the relativistic quantum mechanics in which aspects of the theory of relativity are incorporated in quantum mechanics. Researches in quantum mechanics and relativistic quantum mechanics have led to a great deal of scientific progress. At present, it is not possible to establish a one to one correspondence between the doctrine of seven aspects, and, the theories of relativity, quantum mechanics and relativistic quantum mechanics. However, it is evident that the principle of uncertainty is somewhat similar to the inexpressibility aspect, and, the theories of relativity and quantum mechanics are parallel to the Jain doctrine of seven aspects.

To a scientist, the theories of relativity and quantum mechanics provide powerful tools for scientific research and progress. To a human being, the doctrine of seven aspects, not only provides a means of achieving the proper perspective and the proper knowledge, but it also furnishes an effective means of living at peace with the self and the surroundings. The proper perspective, the proper knowledge and the proper action can result only if we understand the various viewpoints. Peace and harmony can come only if we try to understand others position. Thus the doctrine of seven aspects is the basis for acquiring the knowledge of the universe and it is also fundamental for adopting the proper life-style. It should be emphasized that understanding others viewpoint leads to the absence of anger (KRODHA), pride (MĀNA), deceit (MĀYĀ) and greed (LOBHA). This results in the shedding of KARMA particles and the prevention of the influx (SAMVARA) of new KARMA particles.

Matter and Energy

According to Jainism, matter (Pudgala) has the following four attributes .

Touch (Sparśa), taste (Rasa), smell (Gandha) and color (Varna). Touch is of two kinds Smooth (Snigdha) and rough (Rookṣa) The Sanskrit words Sparśa, Snigdha and Rookṣa have the common meanings touch, smooth and rough, respectively. However, in Sarvārthasiddhi, Ācārya Pūjyapāda has written

Snigdharookṣatvaguṇanimittāvidyut.

This literally means that lightning is the result of the Snigdha and Rookṣa attributes On this basis, Prof G R Jain has identified the Snigdha and Rookṣa kinds of Sparśa with the positive and negative kinds of electrical charges. Thus Sparśa refers to electrical charge Further, color (Varna) can be related to the characteristic radiation emitted and absorbed by the nuclei, atoms and molecules of the various kind Possibly, the words Rasa and Gandha also do not have their common literal meanings in this context This may also apply to the words Asti, Nāsti and Astināsti of the doctrine of seven aspects Incidentally, the names given by the modern scientists to the attributes of some elementary particles are charm, flavor and color In this context, these words also have meanings at variance with their common meanings

One remarkable aspect of the Jain concept of matter (Pudgala) is that light, heat, sound, images, etc., have been enumerated as the transformations of matter (Pudgala).¹ The equivalence of mass and energy which is a consequence of the theory of relativity is in complete agreement with this concept of Jain theory of matter Further, the Jainas say that the binding of the various particles occurs due to the Snigdha and Rookṣa attributes This is also in agreement with modern Science.

Conclusion

It is evident from the above discussion that the broad premises of Jainism and modern science agree to a great extent Further, there is a lot of room for scientific study as far as the Jain concepts of universe, matter and souls are concerned An objective study of the Jain principles may bring out some detailed agreement between Jain concepts and modern science.

References

- 1 The Sanskrit word SAMYAK means rational and proper.
2. PRAMĀNANAYAIRAHIGAMAH-TATTVĀRTHASUTRA by UMA-SWAMI, Chapter 1, SUTRA 6 It means that the knowledge is attained by means of experimentation (experimental proof) and logical thinking.
- 3 This includes (a) change of Karma of one subclass to Karma of another subclass (Sankramana and Udvelana) (b) decrease in intensity and duration (Apakarṣana) and (c) increase in intensity and duration (Utkar-

ṣaṇa) of Karma Tattvārthasūtra (Hindi) by Pt. Phool Chandra ji Siddhantashastri, published by Varni Granthamala, Varanasi, First edition pages 395, 398-404.

Also, see Gommatasāra Karmakāṇḍa, Gāthā 409.

4. Ibid, Gāthā 3. Nokarma is also known as Nimitta
5. Tattvārthasūtra by Umaswami, Chapter 6, Sūtra 6.
The type of incoming Karma particles depends on the following
(a) intensity of feelings, (b) intentional or unintentional nature of actions,
(c) type of pseudo Karma and (d) capability of the individual
6. Cosmology Old and New by Prof G. R. Jain published by Bhartiya Jñāna Pīṭha, 2nd edition, pp viii-ix

लेखसार

जैन धर्म और आधुनिक विज्ञान : एक तुलनात्मक अध्ययन

डा० हुलीचन्द्र जैन, यार्क कालेज, न्यूयार्क, अमरीका

वस्तुतः विज्ञान और धर्म एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। धर्म हमें जीवन में जीने की कला सिखाता है। विज्ञान जगत के सभी द्रव्यों और घटनाओं की व्याख्या करने और हमारे जीवन को भौतिक सुखी बनाने का प्रयास कर हमारे धार्मिक जीवन को उन्नत बनाने में योगदान करता है। विज्ञान निरीक्षण, परीक्षण एवं सिद्धान्तीकरण को प्रक्रिया द्वारा पूर्वाग्रह रहित पद्धति को अपनाता है एवं हमारे ज्ञान तथा क्रियाओं को प्रभावित करता है। जैन धर्म के अनुसार भी धार्मिक जीवन के लिए रत्नत्रय का मार्ग बताया है। दर्शन निरीक्षण का प्रतीक है, ज्ञान परीक्षण का प्रतीक है और चरित्र इनके प्रयोग और व्यापकीकरण की समावना का प्रतीक है।

जैन धर्म का कर्मवाद भी कर्मकण और आत्मा के संबंधों के आधार पर जीवन को मुक्ति दिलाने का मार्ग प्रशस्त करता है। कर्मों के साथ मोक्ष भी रहते हैं। इनकी प्रकृति का प्रभाव हमारे जीवन पर पड़ता है। इनकी भिन्नता के कारण ही एक ही कला में पढ़ने वाले तीन विद्यार्थियों का परीक्षाफल भिन्न-भिन्न होता है। वस्तुतः सारी जीव ही दुःख एवं सुख का अनुभव करता है, परन्तु उसमें ईश्वर बनने की क्षमता है। इन कर्मों का विलग्न एवं नये कर्मों का अमागमन ही हमारे जीवन का शुद्ध बना सकता है। इस विषय पर अब वैज्ञानिक भी ध्यान देने लगे हैं।

जैन धर्म का स्वाहाद आज के सापेक्षतावाद से कही जाये है। यह तो गूढ़ क्वाण्टम सिद्धान्त का ही एक ईसापूर्व बुध्दीमत् रूप है। इसके अनुसार, वस्तु या घटना का विवेचन निर्देश बिन्दु पर निर्भर करता है। इसी सिद्धि के अनेक विवरण सापेक्षताधारित क्वाण्टम यांत्रिकी के आधार पर ही दिये जा सकते हैं। आज के इन सिद्धान्तों को स्वाहाद का समान्तर तो माना ही जा सकता है।

जैन धर्म के अनुसार, पदार्थ और ऊर्जा एक ही द्रव्य के रूप हैं। क्वाण्टमवाद ने यही तर्क तथा प्रयोगों से सिद्ध किया है। इसी प्रकार, दो कणों के बीच स्थायी संयोग उनके विरोधी विद्युत् गुणों के कारण होता है, यह साम्यता भी पूर्वतः विज्ञान समर्थित है।

इस प्रकार जैनधर्म के सिद्धान्त और आधुनिक विज्ञान पर्याप्त अंशों में एक-दूसरे से सहमत हैं। फिर भी, जैन धारणायों को वैज्ञानिक रूप से अध्ययन करने की पर्याप्त आवश्यकता है।

SOME REMARKS ON THE PRAMANYA-VADA OF JAINISM

Dr. Atsushi Uno, Hiroshima University, Hiroshima, Japan

The *pramāṇya-vada* deals with a problem how the truth value of a cognition is determined objectively and subjectively. This has for a long time been of interest to all the Indian philosophical systems, as was the problem of the knowledge and the means thereof. As regards the determination of the truth value of a cognition, viz. truth (*pramāṇya*) and falsity (*apramāṇya*), most of the philosophical systems accept either of the two alternatives whether the truth value of cognition, in origination (*utpatti*) and apprehension (*jñapti*), is produced by its intrinsic conditions (*svataḥ*), or by some additional conditions (*parataḥ*). To confine the discussion to the 'truth' of a cognition, the determinant of *svataḥ* in its origination, comprises all the possible conditions which produce the mere cognition (*jñāna-matrotpādakakāraṇa-sāmagrī*), whereas that in its apprehension is included factors which bring about the apprehension of the mere cognition (*jñānagrāhaka-kāraṇa-sāmagrī*). A cognition is said to be originated or apprehended as true externally (*parataḥ*), only after some additional necessary conditions are added to either of the afore-said determinants.

This topic was first developed by the Mīmāṃsakas concerning the validity of Vedic scriptures as source of all cognitions and as such was basically confined to the scope of verbal testimony (*śabda, āgama*) only, later to have been dealt with in relation to other sources of cognition, or better, to all kinds of cognition. Though the Sanskrit term *pramāṇya* may have originally been understood to be equivalent to *pramāṇatva* signifying a property in a means of cognition, both of the terms are generally taken, in an epistemological sense, to mean an abstract property ascribed to a true cognition, thus being identical with *pramāṇatva*.

In his *Sarvadarśanasamgraha* (Jaimini-darśana), Mādhava quotes two verses which summarize the views of four principal systems viz. the Sāṃkhyaas, Naiyāyikas, Bauddhas and Mīmāṃsakas as follows:¹

pramāṇatvāpramāṇatve svataḥ sāmkyāḥ samāśritāḥ,
naiyāyikāḥ te parataḥ saugatāḥ cāramam svataḥ,
prathamam parataḥ prāhuḥ pramāṇyam veda-vādināḥ,
pramāṇatvam svataḥ prāhuḥ parataḥ cāpramāṇatvam.

Among these four views, the first one seems not to be found in any extant Sāṃkhya text. It might have possibly been dealt with in some of the extinct texts

belonging to this system. The view attributed to the Buddhists in the above verse is neither traceable to any available Buddhist texts nor consistent with any tenet found in them. It is very likely that the view in question was either thus postulated in conformity with the Buddhist doctrine *anityatva* (*kyāñakatva*), or maintained by a particular Buddhist school whose source materials have been buried in oblivion long since.

In short, the combinations of the two truth values and two-fold determinant mode (*svataṭva* and *parataṭva*) may be tabulated as follows :

- | | |
|---------|--|
| truth | (1) <i>svataṭ</i> (origination, apprehension)
Mīmāṃsaka, Śāṅkara-vedāntin, Sāṃkhya |
| | (2) <i>parataṭ</i> (origination, apprehension)
Nyāya-Vaiśeṣika |
| falsity | (1) <i>svataṭ</i> (origination, apprehension)
Sāṃkhya |
| | (2) <i>parataṭ</i> (origination, apprehension)
Mīmāṃsaka, Śāṅkara-vedāntin, Nyāya-Vaiśeṣika |

Unlike the Nyāya Vaiśeṣikas and others, the Jainas regard the *pramāṇa* as a true knowledge which has subjective cognitive function or faculty, and it denotes its resultant cognition as well as its process.⁸ Devasūri (1080-1169) explains in his *Pramāṇanayatatvāloka* (PNT) that the truth of cognition is the consistency of cognition with the object, and the falsity is the inconsistency of cognition with the object, (I 18, 19). He further exemplifies the above contention in his own commentary *Syādvādaratnākara* (SVR) as follows : "This consistency of knowledge with the object must be with regard to the object different from the self (= knowledge, cognition), since for anything to be inconsistent with itself is absurd. Thus any cognition is true in relation to itself, and there is no false cognition. On the other hand, in relation to objects other than the self some cognitions are right and the others are false (I 19).⁹ And what is established by *pramāṇa* is its result (*ānantaryeṇa phalam*) and the other is the mediated one (*pāramparyeṇa phalam*) (VI 1, 2). Out of the two, the mediate result, being that of all kinds of knowledge except for *kevalajñāna*, consists of the judgement of acquiring (*upādāna*), that of abandoning (*hāna*) and that of indifference (*upakṣā*), whereas the former is the annihilation of ignorance (*ajñāna-nirodhi*) which is nothing but the determination of the self and the others (*sva-paravyavasiti*) (VI. 3, 4, 5). Furthermore, the result is neither exclusively different from nor totally the same as the knowledge (*pramāṇa*) according to the Jaina theory of non-absolutism (*syād-vāda*); hence the result is, in a way, its *pramāṇa* (VI. 6, 7, 8). Such being the case, truth is understood to be a property attributed to a true cognition, and is dependent on the consistency with the objects other than the self.

Devasūri holds in his PNT that truth and falsity are in their origination and determined externally only, while they are ascertained in their apprehension exter-

nally or internally (I.20). Thus like other Indian realists, the Jainas try to seek truth or falsity in terms of consistency of cognition with objects other than itself, and the truth value is not to be attributed to *pramāṇa* as a means of cognition. Devasūri further elucidates in SVR that, these values are internally ascertained when the object is well-acquainted by repeated experience (*abhyāsa-darśayām*).⁴ A similar idea is found in the *Parīkṣamukhasūtra* (PM) of Mānikyanandin and its commentary *Prameyaka-mālamārtayda* (PKM) by Prabhācandra⁵, to which Devasūri undoubtedly owed his work. 'Take for instance one's own palm, one need not resort to any means other than *jñānagrāhaka*, it being internally known to be true. But, in the case of an unacquainted object, the first cognition arises, is followed by volitional action to acquire the object (*pravṛtti*), and therefrom the second cognition is obtained. The truth of the first cognition which has produced action towards the object (*pravṛtaka-jñāna*) is ascertained through the second cognition, in accordance as the latter is a subsequent confirmatory cognition (*samvādaka-jñāna*, *samvādin*, *avisamvādin*) or a cognition of pragmatic consequences (*arthakriyā-jñāna*) etc in relation to the former. In this case, the *samvādaka-jñāna* or *arthakriyā-jñāna* etc. is accepted to be true by the Jainas, without resorting to further verification, and thus the infinite regress is evaded.

So far as the external determination is concerned, truth and falsity in origination and apprehension depend on excellence (*guṇa*) and deficiency (*doṣa*) respectively, thus the Jainas postulate two distinct positive factors. But suppose a cognition is first originated and apprehended as true, as the Mīmāṃsakas hold, independent of any other means, and it is changed into a false one only by subsequent deficiencies. Then only one determinant viz *doṣa* is to be accepted. Does it necessarily follow that the absence of *doṣa* which determines the truth might signify nothing but excellence (*guṇa*)? On the other hand, if, like the view attributed to the Buddhists by Mādhavācārya, falsity is originated and apprehended internally and is developed into truth by subsequent positive factor viz *guṇa*, then is the absence of *guṇa* not identical with *doṣa*? All the polemic works dealing with this topic are invariably devoted to the inquiry into the characteristics of *guṇa* and *doṣa* with a detailed and subtle discussion. Here such controversy is passed over.

The peculiarities of the Jaina theory might be summed up as follows:

- 1 The determination of the truth value of a cognition has been examined hitherto from two-fold aspect viz *utpatti* and *jñapti*, according to general treatises like SVR etc. However, Prabhācandra (980-1065) in his PKM and *Nṛjāyakumudacandra* (NKC) establishes three-fold of division viz *utpatti*, *jñapti* and *svakārya*.⁶ The term *svakārya* (the result of *pramāṇa*) is intended to conform with the aforesaid *phala*, as is contrasted with *pramāṇa*, which consists of *pravṛtti*, *niṣṛṣṭi* and *upkeśa*.

Though apprehension (*jñapti*) invariably presupposes, with the exception of the case of a well-acquainted object (*abhyāsa-viśaya*), *pravṛtti* by which to verify

the truth value, yet *prāpti* and the like, as the results of *pramāṇa*, are here postulated for the scrutiny whether such actions are necessarily preceded by the awareness of the truth value viz: truth or falsity. Prabhācandra applies the same rule to the case of *sva-kārya*. The idea of *prāpti* is here introduced from two distinctive standpoints. In the case of *jñāpti*, *prāpti* is employed as a volitional action which determines the truth value, whereas the bone of contention, in the case of *sva-kārya*, centres about whether such responsive behaviour viz *prāpti* (inclusive of *niṣṭi* and *apokṣā*) is determined by the apprehension of the truth value of cognition. Thus *prāpti* has a double character, one is to determine the truth value, and the other is to be determined by the truth value.

Anantavīrya (12th cent.) in his *pramāyainamālā*, another commentary on PM modelled after PKM, establishes two-fold division viz. *utpatti* and *sva-kārya*.⁷ In this case, the term *sva-kārya* refers to the two aspects: one is 'determination of object' (*viśaya-paricchiti*) which involves *utpatti*, and the other is subsequent response towards the object like *prāpti* etc. This two-fold division seems to be a more faithful interpretation to the original aphorism of PM than Prabhācandra's, in conformity with the afore-said division of *pramāṇa* and *pramāṇa-phala*, whether mediate or immediate.

2 The later Nyāya-Vaiśeṣikas like Vācaspati-miśra and Udayana try to avoid infinite regress by postulating some kinds of self-validated knowledge which require no further confirmation.⁸ The Jainas also stand on the same footing with them, in saying 'On some occasions truth is apprehended at once, like in the case of primal perceptual cognition unconfirmed by repeated experiences. Since such cognition is never ascertained to stand in unfailling correspondence with the object, its truth is apprehended by a subsequent confirmatory cognition of the same object, by a cognition of its pragmatic consequences, or by a cognition of object concomitant with it. And the truth of cognition of this kind is self-evident and there is no loophole for the charge of infinite regress.'⁹ such a presumption is quite an unescapable fate to those who maintain the external determination of the truth value of cognition.

3 The apprehension (*jñāpti*) is not always fixed either internally or externally. The truth value of any cognition is apprehended from the outset of its origination when the object is well-acquainted by repeated experiences. This is the idea generally held among the Jainas. With all my limited research, it is very likely that Vidyānandin or Mānukyanandin was the first Jain to take up this view.¹⁰ However, such theory was not a monopoly of the Jainas alone, but seems to have been borrowed from such Buddhist works as *Tattvataṅgrahāṇ* and its commentary *Pañjikā*. In the latter work, four alternatives are first set forth and are finally rejected on the strength of the view that such manifold congruous combination of two values and two-fold determinant mode (viz. *svataṭva* and *paraṭva*) are of an

unrestricted or unfixed (asīyanta) nature.¹¹ This base of contention quite agrees with the Jainas. The Navya-naiyāyikas also came later to hold a similar view,¹² in saying that the truth value of a cognition need not be proved if there is not the slightest doubt about it, and any motiveless doubt of a possible contradiction is of no account.

References

1. Sarvadarśanasamgraha, Government Oriental Series, Class A, No. 4, p 279.
2. The term 'buddhi' synonymous with 'jñāna' is generally understood to have three meanings. Athalye explains to this effect in the following way. "First the act of knowing, which may be called 'understanding'; secondly the instrument of knowledge which is 'intellect', and thirdly the product of the act of knowing, which is 'cognition.' It is the last sense that the word is invariably used in Nyāya and Vaiśeṣika philosophies." (Tarkasamgraha Bombay Sanskrit Series, No. LV, second ed., p. 173)

There is a divergence of opinions, among scholars, about English equivalents to 'jñāna' etc (Cf Ingalls, Materials for the Study of Navya-Nyāya, p 29 ft, Matilal, The Navya-nyāya Doctrine of Negation, p. 6 ft.) In this thesis I have tried to use 'cognition' for the Sanskrit term 'jñāna', in the third meaning, so long as the truth value is taken into consideration in terms of its locus. In Jainism, however, 'jñāna' is primarily understood to refer to the first and the second meanings and secondarily even to the third meaning, thus being applicable to the widest denotations, as contrasted with other similar Sanskrit terms. Every school lays an emphasis on a particular aspect denoted by 'jñāna', so it seems almost impossible to give a precise English translation to the 'jñāna' shared in common by every school. In Jainism 'pramāṇa' is considered a true knowledge (samyag-jñāna). Such being the case, for the terms 'jñāna' and 'pramāṇa' I can hardly give a precise English equivalent, and thus some ambiguity and confusion cannot be avoided.

3. PNT, I. 19, 20 jñānasya prameyavyabhicāritvam pramāṇyam iti. tad-itarat tvapramāṇyam, SVR, Poona edition, p. 240. prameya-vyabhicāritvam ca jñānasya sva-vyatirikta-grāhyāpekṣaiḥ lakṣaṇīyam. svasmin vpbhicāritvāsambhavitvāt tena sarvam jñānam svāpekṣayā pramāṇam eva na pramāṇābhāsaḥ bahir-arthāpekṣayā tu kim cit pramāṇam kim cit punas tad-ābhāsam
4. PNT, I. 20, tad ubhayam utpattau parata eva jñaptau tu svataḥ parataḥ cet. SVR, p. 249ff. anabhyāsa-dāśīyām parataḥ pratipadyata iti. kutaḥ pratiyata iti cet. anabhyāsa-dāśīyām pramāṇam parato jñānate samā-

yāpadatvād ity ata iti brūmaḥ yadī hi jñānena sva-prāmānyam svayam eva jñāyeta yathārtho-paricchedakam aham astīti, tadā pramāṇāpramānaḥ vedatḥ jñānam iti prāmānya-tathāsyaḥ kadācid api notpadyate jñānatva-samśayaḥ.

- 5 PM, I. 6, tat-prāmānyarṇ svataḥ parataś ceti.; PKM, ed. by Mahendra Kumar, loc. cit., p. 149ff.
6. PKM, p. 149ff, NKC, ed by Mahendra Kumar, vol. 1 p. 199ff
- 7 Prameyaratnamālā, ed. by Phoolcanra & Vālacandra, p. 19ff.
8. Nyāyāuārttikatātparyatikā, Kāshī Skt Series 24, p 13, Nyāyavārttika-tātparyapariśuddhi, Bib. Ind, pp 119 120.
- 9 Pramānamīmāṃsā, Singhi Jain Series No. 9, p. 6 (I 1 viii), kvacit parataḥ prāmāny-niscayah, yathā anabhyāsa-paśāpanne pratyakṣe, na hi tat arthena gr̥hitāvyabhicāram īdī tad eka-viśayāt samvādakāta jñānatarād vā, arthakriyā nirbhāśād vā nāntariyārtha darśanād vā tasya prāmānya nisciyate teṣām ca svataḥ prāmānya-niscayān nānavasthādi-dausthyāva-kāśeh
- 10 There are no fixed opinions available among scholars about the dates of the said two logicians Dr Mahendra Kumar agrees with Pt Kothiya that Vidyānandin flourished in 775-840, while he fixed the date of Mānīkyaṇandin in 993-1053 Cf Aptaparikṣā, ed. by Kothiyā, Intr pp. 26-34, Siddhiviniscaya, vol. 1., ed. by Mahendra Kumar, Intr. pp 49-50
Tattvārthasāhokavārttika, ed. by Manoharlal, p 177, tatrābhāśāt pramānavastvam niscitah svata eva naḥ, anabhyāse tu parata ity āhuḥ peccid amjāsā (115). tac ca syādvādinām eva svārtha-niscayanāt sthitam, na tu sva-niscayonmuktaniḥśeṣa-jñānavācinām (127). kvacid atyantābhyāsāt svataḥ pramānavastvasya niscayān nānavasthādi-doṣaḥ, kvadid ābhyāsāt parataḥ tasya vyavasthiter nāvypitir ity etad api syādvādinām eva parmāthataḥ siddhyet svārtha-niscayopagamāt. na punaḥ svarūpa-niscaya-rahita-sakala-sarvaveda-vādinām anavasthādyanuṣaṅgasya tad-avasthatvāt. .
- 11 Cf. Pramānamīmāṃsā, op. cit., Bhāṣātippaṇāni, pp. 16-19.
Tattvasamgraha, 3100, abhyāsikaḥ yathā jñānam yramānam gamyate svataḥ, mithyā-jñānam cāthā kimcid apramānaḥ svataḥ sthitam.; Pañjika, on 3123, na hi bauddhair eśām caturṇām ekatamo 'pi pakṣo' bhīṣṭo 'niyama-pakṣasyeṣṭatvāt. tathā hi—ubhayam apy eiat kimcit svataḥ kimcit parataḥ iti pūrvam upavarnitam. ata eva pakṣa-catuṣṭayopanyāsar 'py ayuktaḥ. pañcama-pakṣasya sambhavāt
12. Tattvacintāmaṇi, Bib. Ind., pp. 277-79, 282-84; S. C. Chatterjee, The Nyāya Theory of Knowledge, p. 99.

जैन प्रामाण्यवाद पर एक टिप्पणी

डा० आत्सुशी जूनो, हिरोसिमा विश्वविद्यालय, हिरोसिमा, जापान

प्रामाण्यवाद ज्ञान की सत्यता को वस्तुनिष्ठ या ज्ञातानिष्ठ रूप से विचार करता है। इस पर प्रायः सभी भारतीय दर्शनों ने विचार किया है। ज्ञान का प्रामाण्य दो प्रकार से समझा जा सकता है स्वतः और परतः। ज्ञान-मान्यतावाद कारण सामग्री हमसे स्वतः प्रामाण्य उत्पन्न करती है जबकि ज्ञान-वाहक-कारण सामग्री से ज्ञान में परत प्रामाण्य आता है।

प्रामाण्यवाद पर सर्वप्रथम मीमांसकों ने विचार किया था। उन्होंने आगम के आधार पर ज्ञान का प्रामाण्य स्वीकार किया था। सर्वदर्शन सग्रह में चार प्रमुख भारतीय दर्शनों का ऐतद्विषयक मत प्रकट किया गया है जिसका संक्षेप निम्न है

- | | |
|---------------------|---|
| ज्ञान का प्रामाण्य | (i) स्वतः (उत्पत्ति, ज्ञप्ति) मीमांसक, सांख्य, शंकर वेदान्त |
| | (ii) परत (उत्पत्ति, ज्ञप्ति) न्याय-वैशेषिक |
| ज्ञान का अप्रामाण्य | (i) स्वतः (उत्पत्ति, ज्ञप्ति) सांख्य |
| | (ii) परत : मीमांसक, न्याय, वेदान्त |

न्याय के विपर्याय में जैन ज्ञान को ज्ञातानिष्ठता के आधार पर प्रमाण मानते हैं। देवसूत्र ने प्रमाणनयतत्वात्मात्मा तथा स्वादावरत्मात्मा में इस विषय में यही तथ्य स्पष्ट किया है। इसके अनुसार, उत्पत्ति के समय प्रामाण्य परत ही होता है जब कि ज्ञप्ति के समय यह स्वतः भी हो सकता है और परत भी हो सकता है। इस विषय में परीक्षामुल तथा प्रमेयकमलमार्तंड भी द्रष्टव्य हैं।

ज्ञान का प्रामाण्य, उत्पत्ति या ज्ञप्ति दशा में गुण-दोषों पर निर्भर करता है। दोषों के कारण ज्ञान में अप्रामाण्य आता है। मीमांसकों और बौद्धों ने इन गुणों और दोषों पर विचार किया है। लेकिन जैन दार्शनिकों ने इस पर विशेष चर्चा नहीं की है।

प्रामाण्यवाद के सञ्च में जैन मत को निम्न प्रकार संक्षेपित किया जा सकता है :

(I) ज्ञान के प्रामाण्य का विचार उत्पत्ति तथा ज्ञप्ति दशा के आधार पर किया जाता है। प्रमात्र ने इसमें स्वकार्य की तीसरी दशा भी जोड़ दी है। ज्ञप्ति के लिए प्रवृत्ति आवश्यक है जो ऐच्छिक क्रिया पर निर्भर करती है। यह प्रवृत्ति न केवल ज्ञान को प्रमाणता देती है अपितु इसका निर्धारण भी प्रमाणता के आधार पर ही होता है। अनन्तवीर्य ने प्रमेयरत्नमाला में प्रामाण्य को उत्पत्ति एवं स्वकार्य दशा में विषय परिच्छिन्न और प्रवृत्ति के रूप में निरूपित किया है।

(II) न्याय-वैशेषिकों के समान जैनो ने भी अनवस्था को दूर करने के लिए कुछ स्वयं सिद्ध ज्ञान माने हैं जिनका प्रामाण्य सिद्ध करने की आवश्यकता नहीं है।

(III) ज्ञप्ति के विषय में यह निश्चित नहीं रहता कि यह स्वतः ही होती है या परतः। यह ज्ञानोत्पत्ति की दशा एवं वस्तु-परिचय पर निर्भर करती है। विद्वान्नि और माणिक्यवंदि का यह मत तत्त्वसंग्रह और उसकी पंक्ति के समान ग्रन्थों के आधार पर बना प्रतीत होता है। नय्य नैयायिकों ने भी बाद में इसी के अनुरूप मत स्वीकार किया है।

THE TALE OF THE ELEPHANT DRIVER IN ITS ĀVAŚYAKA VERSION

*Adelheid Mette** University of Munich, W Germany

The tale of the elephant driver (*minṭha*) better known after its first and last part under the title of "The cunning woman with the anklet and the jackal"¹ was composed in Sanskrit ślokaś by Hemacandra in his *Parīśistaparvan* (II 446-640). This version (written between 1159 and 1173 A D) was edited, translated, retold and compared with its parallels known till 1914 by H. JACOBI J. HERTEL and J. J MEYER²

A condensed summary of its six parts should be good enough to recall the outlines of the story

I A young man falls in love with a married woman whom he caught sight of while she was bathing. By means of a semantic message which is transmitted by a wandering nun (*parivrāṇikā*) she calls him to a rendezvous³

II In the night of love the sleepers are discovered by the lady's father-in-law who steals one of her anklets (*nūpura*) for evidence. But she succeeds in convincing her husband of her innocence and she is even able to deceive the yakṣa through whose legs she has to pass as an ordeal⁴

III The deceived father-in-law can't sleep any more being so grieved by all that has happened. For this reason he is well fit to guard the king's harem by night. Here he notices that one of the queens betrays the king with an elephant driver. While the old man, comforted by this event, regains his sleep, the adulteress discloses her identity when she unsuccessfully manoeuvres to conceal her fault to the inquiring king⁵

IV She and her lover succeed in avoiding penalty of death because of his skill in handling an elephant whom he is capable of turning back after standing on only one foot above an abyss. The lovers are sent in exile.⁶

V The queen betrays and leaves the elephant driver and runs off with a robber. The robber forsakes her at the shore of a river and leaves her taking all her goods with him. The elephant driver is taken as the robber and consequently condemned to death. After his death he becomes a *vyāntara* god⁷

My English translation was supervised by Miss stud phil Barbara Fraenkel.

VI : The vyāntara god sees his former lover sitting forsaken in the reeds. To lead her on to the right path of the Jaina religion he gives her an example of her misbehaviour : by magic he creates a jackal who looses his prey because he is greedy for a tastier meal.⁸

For HERTEL it was clear that Hemacandra was the first author to join the motifs to this tale from different literary sources where they occurred, and also JACOBI was not able to find a single original text which Hemacandra could have used

In 1962 The Prakrit Text Society has published the *Ākhyānakamanikosa* of Nemicaṇḍra with the *vr̥tt* composed in 1135 A D by Āmradeva. This commentry also contains an account of parts I-V of our story in 117 Prakrit āryā stanzas written at least 25 years earlier than the *Parīṣṭaparvan*⁹ But of far greater interest is another text, likewise inaccessible at the times of JACOBI and HERTEL and doubtlessly the source for Āmradeva and Hemacandra as well This is the *Āvaśyaka* commentary in its divided tradition of *cūṛṇ* and *tikā* (the latter represented by Haribhadra and Malayagiri) In the treasure of stories, which this tradition presents to us, there is also included an older version of the *mintha-kathā* in its complexity (parts I-VI) by which this can be dated back to at least the 7th century A. D (at that time the *Āvaśyaka-cūṛṇ* attained its literary form)¹⁰

But already in verse 846 of the *Āvaśyaka-niryukti* to which the concerning passage of the prose commentaries (*cūṛṇ* and *tikā*) belongs, the catchword *mintha* is mentioned. The purpose of this catchword was to give a hint how the technical term *akāma-nirjara* 'unvoluntary extinction of karman'¹¹ should be explained by the expounders of Jain doctrine the elephant driver of our story, when condemned to death, suffers from thirst A Jain believer promises to bring him water if in the meantime he would invoke the arhats While doing so the *mintha* dies thus performing *akāma-nirjara* The compiler of the *niryukti*-several centuries older than the literary wording of the *cūṛṇ*¹² while choosing the catchword *mintha* must have been acquainted at least with those parts of the story in which the elephant driver figures

To get a more qualified judgement of the age if not of the whole composition but at least of the formulation of its single parts in Prakrit language we must examine the text itself as given in the *Āvaśyaka-cūṛṇ* The inserted stanzas, whose high number in this generally rather plain set-up is astonishing, deserve our special interest There are 11 stanzas spread all over the text vv. 1 seq are composed in the āryā meter,¹³ v 3 is a śloka (sanskrit), v. 4 a prthvī (sanskrit), v. 5 an āryā of the older type, v 6 a śloka (sanskrit, a well-known subhāsita), v. 7 a vaitālīya, vv 8 seq are triṣṭubhs, vv 10 seq ślokas.

The variety of meters is of course an indicator of the undeniable fact that the whole of the story was a contamination. On the other hand some of the verses prove to be of a considerable age as they are counterparts to verses of the Pali *jātaka*

(vv.8-11) or composed in meters not used in more recent poetry (vv 5 and 7). The most conspicuous of the meters is the older form of the *āryā* as represented by v.5, which belongs to the second part of the story. Although not recognized by the editor of the *cūrṇi* and requiring the slight alteration from *vilakḥho* (= *vilakṣaḥ* 'confused', a late adjective) to *vilakḥha* (= *vilakṣya* 'being confused, baffled' absolute) in its first *pāda* this stanza is nevertheless unmistakable: the form *ahayam* for *aham* and the particle *khu* show clearly that a metrical feature is intended.

In this way we are able to trace this very rare type of meter in a non-canonical Jain text for the first time. It was known so far as "restricted to the very oldest Jain texts, viz. *Āyāra* 1, 9, *Sūyagaḍa* 1, 4 and (partly) *Uttarajjhāyā* 8"¹⁴ and to some likewise very old poems of the Buddhist Pali canon, here ALSDORF counted 43 instances, one of them in the *Talapatta-jātaka* (no 96)¹⁵, that means in respect of its source comparable to the verse discovered in our text. In later times this meter was forgotten. By good luck the *cūrṇi* has preserved it in our case, at the same time it is characteristic for the development of the *Āvaśyaka* text tradition that in the *tīkā* the stanza has become unrecognizable.

The context of the stanza shows that it is not inserted here as a quotation but belongs to the tale rightly. Its contents is the reaction of the *yakṣa* when the lover "disguised as a *piśāca* has grasped the *sari*" of the perfidious woman and she has spoken the formula which is meant to prove her innocence, namely: "besides him who was given to me by my parents (for being my husband) if I know (i. e. if I am sexually touched by) any other man with the exception of the *piśāca*, then you (the *yakṣa*) know me". Here follows the stanza

"The *yakṣa*, being baffled, pondered: look here, which sort of things she is contriving. Even I myself am deceived by her, there is indeed no decency in this impudent woman". (Verse 5, in the text.)

If by means of the meter this part of the tale can be supposed to have been existing in the third century B.C., then this would be by far the oldest instance of the later on famous motif of 'the falsified ordeal'¹⁶ and not, as was presumed up to this time, the Greek romance of *Leukippe* and *Kleitophon* written by *Achilleus Tatios*¹⁷. Here the adulterous *Melite* has to descend into the waters of the *Styx* that ascend up to the throat of a faithless woman but recede from a pure one. She is able to conquer the ordeal because in her oath she refers to a date earlier than the adultery had happened. On behalf of its earliest papyrus manuscripts this romance can be assumed to have been written at the end of the second century A. D.¹⁸ The tale of the *Andabhūta-jātaka* (no. 62), where the wife of a *brāhmaṇa* promises to go through a fire ordeal and uses the same trick as our *Nūpurapandita*, does not yield an earlier date because it is accounted only in the prose text, not referred to in the verses of the *Jātaka Pali*.

When *Achilleus Tatios* and the author of *jātaka* 62 as well as later poets who used the motif of the falsified ordeal let the women prove their innocence by

water or fire, then they possibly recurred to the regular procedure of an ordeal. However, the kind of a trial chosen in the Nūpurapanditākathā has an exact meaning. In Jain tales yakṣas often appear as cruel demons to whom, for instance, young girls must be offered. So it is according to the yakṣa's nature that the woman, if she cannot stand the proof, is to be taken by him as a prey, *laggai antar' andena*, as the cūṛṇi says with a coarse expression (only the younger texts 'peak of his thanks, jaṅghā, instead of anda). Also the phrase 'then you know me', which the Nūpurapanditā uses in her oath (see above) is to be understood in the sense of touching sexually likewise as of course 'if I know any other man' in the same sentence. THEODOR ZACHARIAE in his article *Scheingeburt*, 1910¹⁹, had already called attention to this special kind of ordeal known to him from the later versions of our tale in Śukasaptatī and Parīśataparvan. In connection with other instances of 'creeping through the legs' he was inclined to regard the action as an imitation of the occurrence of birth. Obviously he did not see that the point of our tale is not the coming free of the successful but, on the contrary, the imprisonment of the unsuccessful endurer.

The third part of our story apparently belongs to the same layer of literature like the earlier type of the āryā meter, also the *vaitāliya*, the so-called 'bard's meter', with a variable opening part as used in v. 7 disappeared after the period of early Buddhist and Jain literature.²⁰ In this case, too, the *tikā* has not preserved the metrical feature of the first half of the stanza failing to understand the nominative *āruhantiyā* (derivative from *āruhanti* like for instance *dadantikā* from *dadanti* in Buddhist Hybrid Sanskrit, cf. EDGERTON, Dictionary). The king recites the stanza after the discovery of the guilty queen.

Used to climb on the maddened elephant you are afraid of the elephant made of straw. Here swooning while beaten by a lotus stalk there she does not swoon being beaten by a chain. (Verse 7, for the text see below.)

The fourth part has no verses in it. It is quoted in nearly the same words by Śān'isūri and Devendra/Nemīcandra in their explanation of *Uttarajjhāyā* 22, 46 as an example for a well-trained elephant.²¹

The four last verses (8-11) correspond to the verses 1 seq. and 4 seq. of the *Culladhanuggahajāta* (no 374). In general it can be said that parallels of this kind point to an early common source lying outside of the sphere of both religions. But a closer examination of the stanzas reveals that the relationship between the two versions is complicated. The first stanza is spoken by the woman, who has forsaken her former lover (in the jātaṅga her husband), addressing the robber. According to the Prakrit version she says.

The river appears full of water, (so that) the crows are able to drink. All my goods, my friend, are in your hand. As you wish to cross over to the other side, surely you wish to get hold of my goods. (Verse 8, for the text see below.)

This *triṣṭubh* ought to have been spoken before the robber left the queen, in fact (I cannot see why, if not due to influence of the Pali version or its forerunner) our text cites it after the flight of the robber. The corresponding Pali *śloka* is better adapted to the situation :

Having taken all the goods you have crossed to the other side, oh *brāhmaṇa*
Come back quickly; instantly you must let me too cross the river now.²²

The resemblance between both versions of the first half of the next *triṣṭubh* is close, but here the Prakrit text shows a difficulty in its wording : it is hard to understand the form *mellevi* in *pāda* b, we would expect a passive form of the verb *mallaī*, *mellai* = *muñcati*. So perhaps it will be allowed to read *mellāvio* va instead of the transmitted *akṣaras mellevitāva*. The form *jāṣeppi* in *pāda* c surely is the absolutive, actually an *Apabhraṃśa* form (cf. PISCHEL, *Prakrit Grammar* § 588) and consequently indicating a more recent poetry if compared with vv. 5 and 7. The robber answers in the Prakrit text .

He who was (your) intimate since long is forsaken for the sake of another
made intimate through a lie, he who is reliable for the sake of an unreliable.
Knowing your innate behaviour which reasonable man could trust you ?
(Verse 9, for the text see below).

In the Pali version the robber's word are :

For the sake of me the not intimate you exchanged your intimate, my lady,
for the sake of the unreliable, the reliable one, me too, my lady, you might
exchange for the sake of another man,—I shall go far away from here.²³

If we compare both version of these stanzas a difference jumps to the eye . while in the *Āvaśyaka* text the vv. 8 seq. are *triṣṭubhs*, in the *Jātaka* only the meter of v. 2 is *triṣṭubh* v. 1 being a *śloka*. However, the couple of verses forming a dialogue between the woman and the robber can be expected to have been composed originally in the same meter. It might be too bold to recommend the one or the other of the possible assumptions about the original shape of the tale.²⁴ The *triṣṭubh* verse of the *jātaka* is transmitted also as verse 4 of the *Kanavera-jātaka* (no. 318, cf. note 7, supra),²⁵ here forming the concluding stanza after a series of *ślokas*. Has it replaced in *jātaka* 374 an original *śloka* ? The remaining stanzas of this *jātaka* all are *ślokas*.

HERTEL already had compared the vv. 4 seq. of *jātaka* 374 with vv. II 635 seq. of Hemachandra's *Parīṣiṭaparvan*, the older model which Hemachandra made use of and which we possess in the *Āvaśyaka* tradition (vv. 10 and 11, belonging to the sixth part of the story) is more closely connected with those Pali verses. The woman says in the *jātaka* :

Oh jackal, you foolish, you stupid, unwise are you, oh jackal (*jambuka*).
Having lost fish and flesh seeming wretched you stand reflecting²⁶.

The jackal answers :

Easy to see the fault of others one's own is difficult to see. Bereaved of husband and lover, you too, I think, stand reflecting²⁷.

In Prakrit the corresponding verses are

Having let down the piece of flesh you strived for the fish, oh jackal (jambuga). Deprived of fish and flesh you stand reflecting miserably, oh jackal (kolhuga). (Verse 10, for the text see below).

Oh you, wrapped in a covering of leaf, oh you, covered with reeds, deprived of husband and jackal you stand reflecting miserably, you bitch (Verse 11, for the text see below).

Pāda a of verse 11 shows the feature of the first three gāṇas of the āryā meter, interchangeable with the first and third śloka pāda in later Prakrit poetry. The first half of this verse displays a trait which is missing in the Prakrit prose tale and in the Pali prose and verse as well, but which belongs to the fable in the Pañcatantra and Parīkṣitaparvan. the robber has stolen the clothes of the woman, therefore she has to cover herself with reeds.

As already HERTEL, referring to Hemachandra's version, had remarked the compiler of our story has not bothered to alter the expression 'husband' (paṇi) in pāda c. thus revealing that the incident of the mocking jackal originally did not belong to the former parts of the tale. The omission in the Ākhyānakamanikōśavṛtti gives further confirmation of this fact.

The remaining stanzas of our text (vv 3. 4. 6), all composed in Sanskrit, are to be considered as quotations. Haribhadra omits vv 4 and 6, Malayagiri omits v 6, but also in the cūṛṇi quotations of this kind are rare, the transmission of a pṛthivī (v 4) probably is unique here. Like v 3 this stanza should belong to the field of Kāmasāstra literature while v 6 has its source in the Cānakya-nīti²⁸.

As there does not exist a critical edition of the Āśvadyaka cūṛṇi, I here present the text of the mintha-kathā according to the print of the Jainabandhu Printing Press (Indore 1928) with the necessary emendations made with the help of the śikā²⁹. Supplemented words or aksaras are marked by acute brackets. (< . >).

अकाममिज्जराए ।

1. वसंतपुरं नगरं । तत्रैवा इममवहुता नईए णहाइ । अज्जो य तरुणो स इदं भणइ—

सुखाय ते पुच्छइ एस नई मत्तवाणकरोइ ।

एए य नईवत्ता बय च पाएसु ते पणया ॥१॥

ताहे सा वि तं भणइ—

सुखा होइ नईजो विर च बीबं तु वे नईवत्ता ।

सुखानपुच्छाच वत्तीहम्मो पियं काठं ॥२॥

ताहे सो तीए वं वरं वा वारं वा न वाचय-ति—

अन्नपानैर्हरिद्राक्षां वीचनस्त्रां विमुचयौ ।
वैष्णो लीमुपचारेण वृद्धां कर्कशसेवया ॥३॥

तोसे य बीड्ज्वाणि चैड्ज्वाणि रुक्मे पलोएताणि अच्छंति । तेण तेसि पुष्पाणि फलाणि य विभ्रानि । पुच्छियाणि य—का एसा । कस्त वा तेहि भगिय—अमुगस्य सुष्ठा । ता सो तोसे अइयारं नो लभेइ । चितेइ—चरिगा भिक्खस्त एइ । सा य—

कुमुभसवुसप्रभं तनुवुक पट प्रावृता
नवागवविलेपनेन शरविन्दुलेखा इव ।
यथा हसति भिल्लुणी सुललितं चिट्ठंभित्ता
द्रुव सुरतगोचरे चरति गोचरान्धेयिणी ॥४॥

त ओलगाइ । सा तुठा भणइ—किं करेमि । —अमुगस्य (सुष्ठाए) न भणाहि । सा गया (तोए समाव) । भगिया य जहा—अमो तो एवगुनाई पुच्छइ । तीए कट्टाए पत्तोस्सगाणि धोवतीए भसिल्लेण हस्सेण पट्टीए आह्या पचगुलिय । पच्छादारेण य निच्छूडा । सागया साहइ जहा—नाम पि न सहइ । तेण जाय जहा—काक पचभीए । ताहे पचमविवसे पुणरवि पत्तरिया पवेस-जाणणानिमित्त । ताए सलज्जाए जाहणिकण असोगमणियाए छिडियाए निच्छूडा । सागया साहइ जहा—नामपि न सहइ जाहणित्ता य अवरवारेण वाडिया मि । तेण जाओ पवेसो । तेण सो अवहारेण अइगओ । असोगमणियाए सुत्ताणि ।

- II जाव ससुरेण विट्ठाणि तेण जाय जहा—न होइ मम पुत्तो—ति । ताहे से पायाओ नेउर गइयि । बेइय च ताए । भणियो य सो—नास लहुं । सहायकिच्च करेज्जासि । परछा इयी वत्तण भसार भणइ—चमो एत्थ । असोगमणियं जाओ । गयाणि य सुत्ताणि य । जाहे सो सुत्तो ताहे उट्टवेइ । उट्टवेत्ता भणइ—पुम्म एयं कुलाणुक्ख न मम सुत्तियाए ससुरो पायाओ नेउर गेहइ । सो भणइ—सुयाहि । पभाए लमिहिसि । बेरेण सिट्ठ । सो कट्ठो भणइ—विबरीओ सि बेरो । सो भणइ—मए जओ दिट्ठो । ताहे बिबाए सा भणइ—अह सोहेमि । —एवं करेहि । ताहे व्हावा अक्खवर गया । ओ कारो सो लमाइ अतरण्णेण बोलेत्तओ । अकारी मुच्चइ । सा पहाविया ताहे सो पिसायरूप काळण सावएण गेहइ । ताहे सा तत्थ अक्ख भणइ—ओ मम मायापिईहि विन्नेस्सओ व च पिसाय मोत्तण अइ अन्न जाणमि तो मे तुमं जाणसि-ति ।

अक्खो विक्कक्ख चितेइ— वेच्छह आरिसाणि मतेइ ।

अहय पि वंचिओ जाए नत्थि सइत्तण सु वृत्तीए ॥५॥

जाव चितेइ ताव सा मज्जिति निपकडिया । ताहे बेरो सम्भेण लोणेण हीलियो ।

- III तस्स ताए अट्ठईण मिदा नट्ठा । ताहे रण्णो कण्णं यई । लहे रण्णा अतेउरपालगो कओ । भाभि-सेक्क च हत्तिपरयणं वासअरस्स हेत्था अइ अच्छइ । देवी हत्तिपरिडेण जासत्तिया । नवरि रत्ति हत्तिया हत्थो गवक्खेण पसारिओ । सा ओत्तारिया । पुणरवि पभाए पडिबिलइया । बव बच्चइ

वत्तीहामो : वत्तिहामो Haribhadra, disregarding the meter (पटिष्याम : Chāya)
वेइयं Cārṇi, बिलक्खो Cārṇi, सरिडिस्सि Cārṇi,

काको । अजया—चिरं कार्य—तिहृत्विर्मिठेन हृत्विचकलाए बाहुवा । सा भणइ—सो एरिसको छारिसको बेरो न मुयइ । मा रुसइ । त बेरो पेच्छइ सो चितेइ—जइ एयाको वि एरिसोको कि नु ताको जइमहिवाको—ति । एवं चितेतो सुतो । पमाए कोमो सुम्नो उट्टियो । सो न उट्टेइ । रण्णो सिद्ध । राया भणइ—सुचउ । सत्तमे विक्के उट्टियो । रण्णा पुच्छियो । ककियं जहा—एया देवी । न बाणामि कयर—ति । एवं सवमहरइ । ताहे रण्णा भिम्भमको हृत्वी कारियो । सम्माको अत्तेउरियाको भणियाको—एयसा अरवणिय करेता जोलम्भेह सम्माहिं जोलम्भियो । सा नेच्छइ । भणइ—जह वीहेमि । कि न—

शकटं पञ्चहस्तेन दसहस्तेन शृङ्गिणम् ।

हस्तिनं शतहस्तेन देशस्वायेन दुर्जनम् ॥६॥

ताहे रण्णा उप्पलनालेण बाहुया । मुच्छिया किल पडिया । ताहे से उवमय जहा—एसा कारि-ति । भणिया य—

मत्त मयमाच्छ्रितिया मिच्छमयस्स गयस्स भावसी ।

इह मुच्छिय उप्पलाहुया तत्त्व न नुरसइ लंकलाहुया ॥७॥

पट्टो से जोइया । जाव सकलप्पहारो दिट्ठो ताहे

IV . रण्णा मिठो सा न तिसि वि छिन्नकणए विरइयाणि । मिठो भणियो—वाडेहि हृत्वि । दोहिं पासेहिं वेत्तुयणाहा ठिया । जाव एयो पावो बापासे कको जयो भणइ—कि एस तिरियो जाणइ । एयाणि आरेयणाणि । तहा वि राया रोसं न मुयइ । तको दो पावा बापासे । तइयवाराए तिसि आपासे । एयेण ठियो । ताहे कोयेण अक्कदो कको । भणियो (राया)—कि एयं रयण विणासेह । ताहे रण्णो चित्त जोगकिय । भणियो (मिठो)—तरसि हृत्वि नियत्तेउ । भणइ—जइ अथय देसि । विद्ध । तेण अंकुसेण नियत्तियो जहा भमेत्ता बके ठियो । ताणि जोसारेत्ता भिम्भिसयाणि कयाणि ।

V . एयाव पच्चवपामे सुन्नचरे ठियाणि । तत्त्व व रति वानेत्तयपारदो चोरो तं सुन्नचर भणयो । तेहिं भणिय—वेडेउं अक्कामो मा कोइ पयिसउ । गोसे पेच्छामो । सो वि चोरो कोट्टो किह वि तीसे हुक्को । तीए फासो बैइयो । सो हुक्को पुच्छियो—को सि तुम । —चोरो ह । तीए भणियो—तुम मम पई होहि । एय साहायो जहा-चोरो-ति । तेहिं पथाए मिठो गहियो एयाए उवइट्टो-ति । विचडतो सुलाए निम्नो ।

तेण समं सा बण्णइ जाव अउरा नई । ताहे सा तेण भणिया—एत्थ सरत्थवे अक्क जाव जह एयाणि बत्थाणि आचरणाणि य उत्तारेमि । सो यको । उत्तिण्णो पहावियो । सा भणइ—

पुण्णा नई बीसइ कामपेज्जा

सब्बं पिया मंडवें तुज्ज हत्थे ।

जहा तुम पारमईउकामो

सुव तुम संजगहेउकामो ॥८॥

कट] व इ Cārni, उत्तारिता Cārni, जोलम्भो Cārni, भणमयस्स Cārni,
परदो Cārni, कोलो Cārni, गहेनुकामो] गहेनुकामो Cārni,
मेत्तेविताव धुव जल्लवेण Cārni,

सो भणइ—

विरसंभुषो वासिभसंभुषे
सेत्ताविभो व भुषं भद्रभुषे ।
आकेपि तुलं पणइस्समाभं
पणो नरो को तुलु विस्सयेत्ता ॥९॥

सो भणइ—कहि जासि । सो भणइ—जहा सो भणविभो एव भवं पि कहिपि मारावेहिसि ।
इयो तत्त्व विद्धो उदयं भणइ । तत्त्व एगो सद्धो भणइ—बड भोक्कारं करेसि सो ते देमि । सो
उदयस्स भट्ठा गबो । जाव पमि एते वेव भोक्कारं करेसो कालगबो । बाणमंतरो जावो । सो य
सद्धो आरणिअयपुरिसेहि गहिबो । सो ओहि वतंबइ । जाव वेच्छइ त सरीरण सद्ध व बड ताहे सिअं
विउब्बेता मोएइ ।

VI : त व सरत्थंभण्णे वेच्छइ । ताहे से विणा उप्पमा । सिवालकं विउब्बेता मंसपेसी (ए) हृत्यगया
(ए) उदयतीरेण ओकेइ । जाव मच्छय वेच्छइ त मंसपेसि ओतु तस्स मच्छस्स पहाविभो । त पि
सेणेण हरियं । मच्छो वि अलं भइगबो । ताहे सिआलो ज्ञायइ । तीए भणिय—

मंसपेसि परिच्छन्नं मच्छं पत्थेसि बंधुया ।
भुक्को मच्छं व मस व कलुणं ज्ञायसि कोलुया ॥१०॥

तेण भणइ—

पतपुडिपरिच्छन्ने सरत्थवेव पाउए ।
भुक्का पई व जारं व कलुणं ज्ञायसि बंधुमी ॥११॥

एव भणिया विजिया जाया । ताहे सो सयं स्व वसेइ । पण्णाविया भणिया—पण्णायाहि-ति । तेण
सो राया तज्जिबो । तेण पडिबसा । सक्कारेण निक्कता । दियकोणं गया । एव अकामनिज्जराए
मिठस्स ॥

कहि वि Cūrṇi, सो ता Cūrṇi, सद्ध व बड] तं सद्ध वज्जं Cūrṇi,
सरत्थवे व पाउए Cūrṇi, (अणयस्स अजसकारिए Haribhadra).

References

1. गुपुर् पण्डितायावच श्रीमामोक्ष कथा Hemacandra, Parīṣṭāparvan II 445
2. The text was edited with an introduction by HERMANN JACOBI, Calcutta 1891, 1932. JOHANNES HERTEL published his German translation in *Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parīṣṭāparvan*, Leipzig 1908. He also dealt with our tale in his article *Der kluge Vezier*, *Zeitschrift des Vereins fuer Volkskunde* 18, Berlin 1908, p. 66 seqq. JOHANN JACOB MEYER in his book *Isoldes Gottesurteil in seiner erotischen Bedeutung*, Berlin 1914, scrutinized all available versions of the single motifs of the tale.
3. The well-known parallel to this part is the first table of the *Vetālapāyca-vimṣati* in all its versions.

4. The oldest parallel preserved in Indian literature is contained in Pali jātaṅga no. 62 (see below). Another early buddhist version is preserved in chinese translation in TAISHO 206 (cf. E. CHAVANNES, Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois, Paris 1910-1934, vol. 1, p. 387, no. 116). The 15th tale of the Śukasaptati (ed. RICHARD SCHMIDT, Leipzig 1893) comes closest to Hemacandra's version
5. As the closest parallel to this part of the story HERTEL has shown Śukasaptati textus simplicior 9, textus ornatior (ed. R. SCHMIDT, Muenchen 1898).
6. The well-trained elephant is the theme of Pali jātaṅga no. 122.
7. Cf. Pali jātaṅga no. 318. A courtesan lets her lover be hanged in exchange for a robber to whom she suddenly feels affection (see below).
8. To part V and VI corresponds Pali jātaṅga no. 374 and in later literature Pañcatantra textus simplicior (Jaina Pañcatantra) IV 10 (11); textus ornatior IV 8
9. Ācārya Nemicaṇḍa's Ākhyāṇaka manikōśa with ācārya Āmradeva's Commentary ed. by Muni Śrī Punyavijaya, Benares 1962, p. 188-191
10. Cf. JACOBI, Parāṣṭaparvan p. VII seq.
11. Cf. WALTHER SCHUBRING, Doctrine of the Jainas (English transl. 1962) § 86, p. 179. Extinction or consumption of karma so far as it is not brought about by ascetic methods is called akāmanirjarā (cf. Aupapātikasūtra § 65, p. 61, ed. LEUMANN)
12. JACOBI, Parāṣṭaparvan p. VII and ERNST LEUMANN, Uebersicht über die Āvaśyaka-Literatur, Hamburg 1934, p. 28 b, assumed the date of about 80 A. D. for composition of the collection of niryuktis
13. These two verses are quoted as vv 10 and 12 in the Nūpurapanditā version of the Ākhyāṇakamanikōśavṛtti. Vv 5 and 7 of the Āvaśyaka text are recognizable in the āryās 62 and 89 of that version
14. Cf. L. ALSDORF, Itthiparinnā, Indo-Iranian Journal 2, 1958, 250 = Kleine Schriften, Wiesbaden 1974, p. 194
15. Cf. L. ALSDORF, Die Ārya-Strophen des Pali-Kaṇḍa, Abh. Mainzer Akademie, Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1967, 4, especially p. 18. In this article ALSDORF presents a detailed description of the āryā meter. Our stanza is built exactly to the normal pattern
16. Cf. J. J. MEYER, l c (supra, note 2). For further literature see The Types of Folktales, A Classification and Bibliography, Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen, transl. enlarged by STITH THOMPSON, FF Communications Vol. 75, No. 184, Helsinki 1973, p. 417 seq. no. 1418 (The equivocal oath). For the reference to this literature I thank LÁSZLO VAJDA.

17. Achilles Tatius, Leucippe and Clitophon ed. by Erbe Vilborg, Goteborg 1955, VIII 11.12 14. (Cf ERWIN ROHDE, Griechischer Roman, ¹Leipzig 1876, p. 484, ²Hildesheim 1961, 515 seq.)
18. Cf. R. A. PACK, The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt, ²Ann Arbor 1965, no. 1-3.2258
19. Zeitschrift des Vereins fuer Volkskunde 20, 141-181 = Kleine Schriften, Bonn und Leipzig 1920, 245-293, cf. p. 283.
20. Cf. L. ALSDORF, Das Jātaka vom weisen Vindhura, Wiener Zeitschrift fuer die Kunde Suedasiens 15, 1971, 27 = Kleine Schriften, S 884; A. K. WARDER, Pali Metre, London 1967, 106.
21. The quotation is introduced with the following words **अथ च बुद्धसप्रदाय । नेउरपण्णियक्खापय भणिकण जाव सव्वो उट्ठेण राहण'""**
22.

सम्भ भण्ह समादाय	पार तिण्णो सि बाह्ण ।
पच्छा मच्छ कट्ठं लिप्पं	अप्पि तारेहि दासितो ॥

Jat. III 221 v. 1 FAUSBLL)
23.

असन्नुत्त मं चिरसन्नुतेन	निमिज्जि मोती अचुवं बुवेन ।
मयापि मोती निमिनेम्व अञ्ज	इत्थी अहं कूरतरं मसिस्स ॥

Jat III 221 seq. v 2 (FAUSBLL)
24. By the way, the Pañcatantra version (see note 8 supra) does not supply us with a versified dialogue in the corresponding passage (which indeed, if it did, would not be true to style)
25. The stanza appears also in the Mahāvastu-version of the same tale (Vol. II, p. 176, SENART), which, however, in this text has lost much of its resemblance to the mīṇṭha-kathā.
26.

सिवाक बाल दुग्धैव अल्पपञ्चोसि बुभुक् ।	
जीनो मच्छ पेसिञ्च कपणोषिय	जायससि ॥ Jat. III. 223, v. 4 (FAUSBLL)
27.

सुदत्त वज्ज अञ्जेसं अत्ते	पन दुहंसं ।
जीनो पसिञ्च कारञ्च त्वमपि मञ्जे च जायसि ॥	Jat. III. 223, 5 (FAUSBLL)
28. Cf L STERNBACH, Cānakya-Nīti-Text-Tradition, Vishveshvaranand Indological Series 27, Vol. I. Part 1, 7, 7 (Vṛddha-Cānakya-prārambhāḥ; cf also BOEHTLINGK, Indische Sprueche no. 6341)
29. Cūṛṇi Vol 1, p. 461-465, cf. Haribhadra's ṭīkā, Āgamodaya Samiti 1916, p. 349a — 352a and Malayagiri's ṭīkā, Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustakodhār Fund Series no. 85, Vol. 3, 1936, p. 461b-463b.

आवश्यक पाठ में महावत की कथा

डा० एडेलहीड सेंटे, म्यूनिख विश्वविद्यालय, वरिष्ठ जर्मनी

महावत की कथा को हेमचन्द्र ने परिशिष्टपर्व (1859-1173 ई०) में 'वृषभपञ्चिकायाश्च गोमायोश्च कथा' के नाम से संस्कृत श्लोकों में निबद्ध किया है। इसे जर्मन विद्वानों ने संपादित कर 1891 व 1932 में प्रकाशित किया था। इन विद्वानों का विचार था कि इस कथा के मूलकर्ता हेमचन्द्र ही हैं। लेकिन जब 1962 में जर्मन के वृत्ति के साथ मेमिचन्द्र का आख्यानकमणिकोश प्रकाशित हुआ, तो उसमें भी यह कथा मिली। यह कथा हेमचन्द्र से कम से कम 25 वर्ष पूर्व लिखी गई थी। लेकिन इस कथा की श्रोत इससे भी प्राचीन है। यह आवश्यक टीकाओं में भी प्राप्त होती है। इससे यह कथा सातवीं सदी की ठहरती है। यह 'मिम्ब कथा' के नाम से भावकों की अकामनिर्जरा के निदर्शन के रूप में लिखी गई है। एक भावक एक वरणासन प्यासे महावत को कहता है, "तुम अटिहन्त का ध्यान करो, तबतक मैं तुम्हारे किये पानी लाता हूँ।" पर पानी लाने के पहले ही महावत की मृत्यु हो जाती है। इस इस प्रकार महावत को अकाम निर्जरा होती है।

आवश्यक निर्युक्ति में भी गई 'मिम्ब कथा' जूनिवों में भी गई कथा से प्राचीनतर है। जूनिवों में भी गई कथा उसके विभिन्न छन्दों के आधार पर विभिन्न भाषा में पढ़ी है। फिर भी इस कथा के कुछ अंश पूर्ववर्ती विभिन्न आयोजन में निबद्ध हैं और पाकी जातकों में भी पाये जाते हैं। ये ही छन्द जैनों के पर्वत प्राचीन ग्रन्थों-सुययज्ञ तथा उत्तरज्ज्ञपण में भी पाये जाते हैं। इससे इस कथा की प्राचीनता ईसापूर्व तीसरी सदी तक जाती है। इस प्रकार यह एकलस टेरिजोस की कथा से भी प्राचीन ठहरती है जो द्वितीय सदी की है। अठमसुजातक में भी यह कथा है, पर वह उत्तरवर्ती समय की है।

केलक ने इन सभी स्रोतों का तुलनात्मक परिशीलन किया है। उन्होंने कथा को छह अंशों में विभाजित कर उसके प्रत्येक अंश की छन्द-रचना, कथावस्तु की विशेषता तथा अन्य आधारों से आवश्यक निर्युक्ति की कथा को प्राचीन सिद्ध किया है। उन्होंने यह भाषा भी व्यक्त की है कि इस कथा का धार्मिक उद्देश्य होने के कारण इसका एक अच्छा संपादित संस्करण प्रकाशित किया जाना चाहिये।

TWO DEFINITIONS OF AHIMSA

Dr. Unto Takinen

University of Jyväskylä, Finland

There are two different ideas of *ahimsā* in Indian thought. We may name them "Śramanic" and "Vedic". The former is for instance mentioned by *Śaṅḍilya-Upaniṣad*.¹ It means not to cause suffering to any living being at any time either by mental, vocal or bodily activities. The Jainas, Buddhists and Yogins approve the idea of *ahimsā* in this sense. The point is that any intentional act causing harm or suffering to any living being is to be named as "*hiṃsā*". Therefore also *ahimsā* as a concept is applied to all living beings.

However, the moral tradition based on the originally Vedic sources is different. In the *Chāndogya-Upaniṣad* we find an important Vedic statement regarding the meaning of *ahimsā*. He who practises *ahimsā* towards all creatures, except at holy places (*śrīṭha*), does not return to this world again.² "Holy places" refers here to the place of animal sacrifice.

Manu says that the *hiṃsā* prescribed in the *Vedas* should be construed to mean *ahimsā*, because moral duties spring out from the *Vedas*.³ This Vedic conception of non-violence appears in a clear form also in the *Mahābhārata*: the violence done to an evil-doer (*asādhū-hiṃsā*) for maintaining worldly affairs (*loka-yātrā*) is *ahimsā*.⁴ This appears to mean that "violence to an evil-doer" is bracketed into the concept of *ahimsā*.

The Vedic conception of *ahimsā* is hence not universal. It means "refraining from causing harm to a living being in the way not enjoined by the *Vedas*". We can draw the (rather surprising) conclusion that according to the Vedic concept of *ahimsā* killing an enemy in a war, executing a criminal or killing an animal in a sacrifice are indeed all acts of "*ahimsā*" provided they are performed according to the commands of the authoritative scriptures.

Thus there are two different definitions of *ahimsā*. The term when used does not simply mean the same in all contexts. There are other differences of opinion also. The Vedic idea is motivated by social concern, whereas the śramanic idea refers to an individual motivation.

The Jainas have very laboriously dealt not only with *ahimsā* but also with the meaning of *hiṃsā*. *Hiṃsā*, to them, meant the hurting of life-principles (*prāṇa-vyaparopāṇa*) due to the passionate activity (*pramatta-yoga*).⁵ Another later

Jain text says that *hiṃsā* is any injury whatsoever to the material (*dravya*) or conscious vitalities (*bhāva-rūpa*) of life caused through passionate activity (*kāṣṭha-yoga*).⁸ Even when there is injury to life, it cannot be considered *hiṃsā* if the person is not motivated by any kind of passion and carefully follows the code of right conduct. On the other hand, if one acts out of ignorance motivated by passions, violence takes place irrespective of whether another being is killed or not.⁹

Further, some texts treat *ahiṃsā* as "internal purification". A Jain text says that the absence of attachment (*rāga*) and other passions is *ahiṃsā*.¹⁰ Renunciation of both types of possession, external (*bāhya*) as well as internal (*ābhyantara-aparigraha*), is also said to be *ahiṃsā*.¹¹ These references point out a concept of *ahiṃsā* in which purity of mind is the predominant moral characteristic.

Thus the śramanic or ascetic *ahiṃsā* differs from the Vedic concept of *hiṃsā*. The supporters of the former have ardently opposed the Vedic idea of *hiṃsā*. The *Yoga-Sāstra* by Hemacandra makes a covert reference to *Manu-smṛiti* and some other brahmanic writings as "*hiṃsā-śāstras*" (sciences of violence).¹² While referring to Manu and Jaimini, he acidly states that "these dulls, having given up the *dharma* based on restraint, morality and compassion meant for the welfare of the universe have declared even *hiṃsā* as a duty."¹³ It is better to be a poor materialist (*cārvāka*) who is an open heretic rather than a demon in disguise like Jaimini, preaching the *Vedas*.¹⁴

However, the critics of the Vedic idea of *hiṃsā* are not confined to Jainism. Also within the "orthodox" thought there are representatives of the śramanic ideas. The *Sāṃkhya-Kārikā* opposes scriptural means sanctioned by the *Mīmāṃsā* system for terminating suffering only temporarily, and not completely either, because it involves impurity (*avuddhi*) in the form of *hiṃsā*, destruction of moral merit (*kuṣa*) and surpassability (*atīta*) in the result.¹⁵ Impurity is ascribed to the killing of animals as well as the destruction of the living sprouts for purposes of completing sacrifices such as *soma* or others.¹⁶

A later but authentic commentator on the *Sāṃkhya-Sūtra* says that the scriptural means of the *Mīmāṃsā* are in truth equal to the worldly means because they are full of sin caused by *hiṃsā*, and the result is also only a temporary good (*vināśi-phala*), and is unequal to that experienced hereafter. The critic adds that there is no proof of limiting the scope of the general statement *na hiṃsyāt sarvā-bhūtāni* (not violating all the living beings).¹⁷

The above references demonstrate that the peak of criticism of the Vedic *hiṃsā* is directed against the approval of exceptions to the universal principle. In this criticism the Jainas, Sāṃkhya, Yoga and the Buddhists appear to take the same side.

References

1. *Saṅgītya-Upaniṣad* 1.1.
2. *Chāndogya-Upaniṣad* 8.15.1.
3. *Manu-smṛiti* 5.44
4. *Sānti-Parva* 13.49.
5. *Taittirīya-Sūtra* 7.13 *Śrāṇakācāra* by Amitagati 6.12.
6. *Puruṣārtha-Siddhyapāya* 3.43.
7. *Ibid*, 3.45-46.
8. *Ibid*, 3.44.
9. *Ibid*, 3.118.
10. *Yoga-Sāstra* 2.37, also śloka 33-36.
11. *Ibid*, 2.40
12. *Ibid*, 2.38.
13. *Sāṃkhya-Kārikā* 2
14. Vācaspati Miśra on *Sāṃkhya-Kārikā* 2
15. Vijñānabhikṣu on *Sāṃkhya-Sūtra* 1.6.

लेखसार

अहिंसा की दो परिभाषायें

डा० बन्धू डाहिटनेन, ओक्स्फोर्ड विश्वविद्यालय, फिनलैण्ड

भारतीय विचारधारा में अहिंसा के संज्ञक में दो प्रकार की विचार-धाराएँ-अमन और वैदिक-वाई जाती हैं। बौद्ध और योग के समान अमन विचारधारा में किसी भी प्राणी को मन, बचन और काम से किसी भी प्रकार के कष्ट न पहुँचाने की प्रवृत्ति और क्रिया को अहिंसा कहते हैं। इस धारा का जोत शास्त्रिय उपनिषद् में पाया जाता है। वैदिक विचारधारा को छान्दोग्य-उपनिषद् में बताया गया है। इसके अनुसार तीर्थस्थानों को छोड़कर अमन अहिंसा का अन्वय किया जाता है। अनुस्मृति और महाभारत में भी कहा गया है कि बुरा काम करनेवाले के प्रति की गई हिंसा भी अहिंसा का ही एक रूप है। अहिंसा के सम्बन्ध में यह वैदिक मान्यता सामाजिक नहीं है। इसका कारण यह है कि यह मान्यता सामाजिक परि-वेष्ट से संबंधित है जबकि अमन-मान्यता व्यक्तिगत चरित्र पर आधारित है।

जैनो ने हिंसा-अहिंसा पर परिश्रमपूर्वक विचार किया है। उन्होंने इसे आम-प्रथम माना है। यह अन्तरंग के लोचन का एक उदाहरण है। राग, द्वेष, परिग्रह (अन्तर्बाह्य) आदि के त्याग से अहिंसा प्रकट होती है। ये सब मानसिक प्रवृत्तियाँ हैं। फलतः जैनधर्म में मन की शुद्धता नैतिकता का प्रमुख लक्षण माना गया है।

जैनो ने वैदिक अहिंसा की मान्यता की काफी आलोचना की है। इसकी आलोचना शांख्य, योग और बौद्ध भी करते हैं। उनका कथन है कि 'न हिंसाय् सर्वमृताणि' का कोई अर्थवाद नहीं होना चाहिये।

UTTARAJJHAYANA STUDIES

(AN EDITION AND TRANSLATION OF THE FOURTH AJJHAYANA, WITH A METRICAL ANALYSIS AND NOTES)

K. R. Norman, Cambridge, England

I. Introduction

The importance of the *Uttarajjhayana-sutta* was recognised by European scholars at an early date, and a translation of the whole text was included by H. Jacobi in his translations of Jaina Sūtras (*Sacred Books of the East*, Vol. XLV, Oxford 1895), while individual ajjhayanās were studied by E. Leumann (*WZKM*, V, 111 ff VI, 1 ff) and J. Charpentier (*ZDMG* LXII, 725-47, LXIII, 171-88 *WZKM* XXIV, 63 ff.). Both Jacobi (Ahmedabad 1911) and Charpentier (Uppsala 1922) published editions of the whole text. In more recent years L. Alsdorf published a series of studies of the *Uttarajjhayana-sutta* (*Ind. Ling* 16 (1955) 21-28, *S. K. Belvalkar Felicitation Vol* (1957), 202-8, *W. Norman Brown Commemoration Vol.* (1962), 8-17, *IJ VI* (1962), 110-36), and also a monograph on its Āryā stanzas (*The Āryā Stanzas of the Uttarajjhayā*, Mainz 1966). In a series of articles entitled 'Middle Indo-Aryan Studies', which have appeared in the *Journal of the Oriental Institute* (Baroda) since 1960, I have discussed a number of words occurring in the *Uttarajjhayana-sutta*, and in the fourteenth of that series I have examined the evidence for believing that a number of traces of the dual number occur therein. I have also published a metrical analysis, with text and translation, of the eighth ajjhayana, which is written in the Old Āryā metre (*Mahāvīra and His Teachings*, Bombay 1977, 9-19). As part of my continuing work upon this very important text, I wish in this paper to examine the fourth ajjhayana, which is written in a mixture of Triṣṭubh and Jagatī pādas.

No MSS were directly available to me for the production of a critical edition, but I have made use of the following printed editions, and I have noted the readings of Jacobi's edition and the MSS used by Charpentier, as quoted in his edition.

- C = Charpentier's edition (Uppsala, 1922)
- V = the edition by R. D. Vadekar and N. V. Vaidya (Poona, 1954). This is a corrected version of C, with some better readings taken from Devendra's commentary.
- S = *Suttāgame*, Vol II, the Sthānakvāsī edition by Muni Śrī Phulchandji Mahārāj (Gurgaon, 1954).

N = *Uttarādhyāyāni trīmāṇa-Namīcandraśāstrīyavivacīnāṣṭakabodhānamayā vṛttiyā samalāṅkātrīni* (Valad, 1937).

L = the edition published by Jaina Vidyā Bhārati Prakāśana (Ladnun, 1975).

J = Jacobi's edition (Ahmedabad, 1911), as quoted by C.

A }
B1 } = MSS quoted by C
B2 }

Śāntisūri's commentary was not available to me, but I have noted such of his readings as are quoted in the notes to C.

II. Text

1. asaṃkḥayaṃ jīviya mā pamāyae, jarovaniyassa hu n' atthi tānaṃ.
evam vijānāhi jāne pamatte, kin nū vihiṃsā ajayā gahintu
2. je pāva-kammehi dhanam manūsā samāyayanti amam gahāya,
pahāya te pāsa-payatṭhe nare verāṇubaddhā narayam uventi
3. tene jahā sandhi-mune gahie sa-kammunā kicca pāva-kāri,
evam payā pecca ihaṃ ca loe kaḍānā kammāna na mukha atthi
4. saṃsāram avanna parassa atthā sāhāranam jam ca kare; kammam,
kammassa te tassa u veyā-kāle na bandhavā bandhavayam uventi.
5. vittaṇa tānam na labhe pamatte imamam loe aduvā paratthā,
diva-ppanatthe va ananta-mohe neyāuyam dattum adattum eva.
6. suttesu yāvi paṇibuddha-jīvi na visase paṇḍiyāsu-panne.
ghorā muhuttā; abalāra sarīraṃ. bhārunda-pakkhi va car' appamatte.
7. care payam paṇisamkamāno, jam kinaci pāsam iha mannamāno
labhantare jīviya vūhantā, pacchā parinnāya malāvadhamāsi.
8. chandaṃ-nirohena uvei mokkham, āse jahā nikkhiya vamma-dhāri.
puvvaī vāsāim car' appamatte, tamhā munī khippam uvei mokkham.
9. sa puvvam evam na labhejja pacchā esovamā sāsaya-vāyānam
visiyāi siḍḍhile āuyamam kālavanie sarīrassa bhee.
10. khippam na sakkei vivegam eum tamhā samutthāya, pahāya kāme,
samicca loyam samayā mahesi āyānurakkhi cara-m-appamatte
11. muham muham moha-guṇe jayantam anega-rūvā samanam carantam
phāsā phusanti, asamaṇajasaṃ ca na tesu bhikkhū manasā pause.
12. mandā ya phāsā bahu-lohanujā, taha-ppagāresu manam na kujjā.
rakkhejja koham, vinaejja mānam, māyam na seve, payahejja loham.
13. je 'saṃkḥaya tuccha para-ppavāi, te puja-dosaṇugayā paraṇujhā
ee ahamme tti dugamchamāno, kankhe guṇe jāva sarīra-bheu tti bemi.

III. Critical Apparatus

In this apparatus no account is taken of such orthographical variants as ~~-nd/-nd-~~, ~~-nd/-nd-~~, ~~-nd/-nd-~~, ~~-ndh/-ndh~~, ~~-nm/-nm~~. Except where quoted, JABl. 2 must be presumed to have the same reading as C.

l b : N ḡ', c : N ḡyan, SNL ḡyāpāhi. d : C ḡḡḡḡ, V ḡḡḡḡ, S ḡḡḡḡ nu,
N ḡḡḡḡ, L ḡḡḡḡ, Bl. 2 ḡḡḡḡ.

2 a : S *-kammehiṃ*, NBl 2 *maṇussā*. b : A *saṃāyanti*, Śāntisūri quotes v. l. *amayanti*, c : L *pāsa payanti* as two words; N *para*.

3 c · Śāntisūri reads *pecca* d · VN *mokkhu*, L. *mokkha*.

4 b . A karenti. d . N pa

5 a : N pamatto. d . N seyāyayay.

6 a. N *avī*. b. N *na*, CVSL *paṇḍit*, S-*paṇḍit*. d. S *bhāraṇḍa*; S *cara* 'ppamatti. N *cara* 'ppamatti, L *cara*ppamatti

7 b . SN *mannamāno* c SJBL. 2 *bāhaitā*.

c CYSL *puvvaṁ*, N *vāsā*, S *cara* 'ppamatto, N *cara* 'ppamatto, L *carappamatto*

9 c - Bl. 2 vutyan, A duntari

10 a N ṣa c : N sammacca, NJ logam d : NLJ appāṇa-rakkhī, Bl. 2
appāṇurakkhī, S care 'ppamatto, NL-appamatto

11 a *A muham muham*, c *S phusamti*, d *VNL teru*.

12 c CVS *rakkhiṣṣa*, JBL 2 *mohaṣṣ* (for *kohaṣṣ*). d SNJBL. 2 *sveṣṣa*
paheṣṣa.

13 a. NL *samkhayā*, C *tucchā*, S *tuccha-* as compound. b C *parabbhā*.
c JA *etc*, N *ahammu* d VL-*bheo*, N-*bheo*

IV. Metrical Analysis

Of the 52 padas in this ajhayana, only two (1a and 2c) are Jagati. The remainder are Triṣṭubh. When establishing the text, I have selected that reading which best suits the metre. Where the reading involves the lengthening and shortening of a syllable *m e* (= *metri causa*), I have marked the pāda number with an asterisk (*), and have commented upon it in the Notes.

Openings (syllables 1-4) *v-v* 1ab, 2bc, 3bde, 4d, 5b, 6b, 7a, 9ac. 10c, 11abd, 12b.
-v- 1cd, 2ad, 3ac, 4abc, 5acd, 6acd, 7bcd, 8a*bcd*.

9bd, 10bd, 11c, 12acd, 13abcd

Breaks (syllables 5-7, the caesura is marked by ,)

$$|-vv : 1a^*, 2c, 3ab, 4bcd, 5d, 6b^*, 7c^*, 8b^*d, 9b, 11a, 13avd$$

-v/v = 1bc, 2a, 3cd*, 4a*, 5c, 6d, 7d, 8a, 10ab, 12b, 13c.

-vv : 1d, 2b*d, 5ab, 6a*c, 7ab, 9a, 10cd*, 11bc*d*, 12acd

-v : 8c

|vv- : 9c

-v : 9d

-vv (with the caesura after the eighth syllable) : 13b

Cadences (syllables 8-11/12) : all the Tristubh pādas have the cadence -v-v (with shortening m. c. in 3d*).

both Jagati pādas have the cadence -v-v-

This analysis shows that although lengthening and shortening of syllables m. c. took place consistently in the openings and cadences, the necessary changes to produce the standard breaks -vv and vv- were not always made.

V. Translation

1. One should not waste (one's) life (although it is) imperfect, assuredly there is no protection for one brought close to old age. Thus know people are careless, what will the unrestrained get by violence ?

2. Those men who acquire wealth by evil actions, practising folly, will go to hell, leaving (their wealth) behind, bound by their hatred (like) a man enveloped in snares.

3 As a thief, an evil-doer, caught in a hole in a wall, is destroyed by his own action, so people (are destroyed) when they pass away and (also) here in (this) world There is no release from actions (which have been) performed.

4. Whatever action one who has arrived in the *saṃsāra* does for another or in common (for both of them), at the time of experiencing (the result of) that action they do not (both) go to the place of punishment as relations

5. A careless man would not obtain protection by wealth in this world or in the next; like one who has lost his lamp in endless darkness, (although) having seen the right path he is as though not having seen it.

6. And although with wakened soul among sleepers, a wise man with quick intelligence should not be confident Times are hard; the body is weak. He should remain vigilant like a Bhārunda bird.

7. He should continue to mistrust his footsteps, thinking that whatever is here is a snare. Promoting life until the acquisition (of release), afterwards (abandoning it) after careful consideration, he abolishes impurity.

8. By suppressing desire one goes to release, like a horse carrying armour (when it is) trained. One should be vigilant in the early years; on that account a sage goes quickly to release.

9. (If) he (did not obtain it) early on, similarly he would not obtain it afterwards, that illustration (that one can obtain it later on) belongs to those who preach (that life is) eternal. One despairs, being slack in respect of life, brought close to death at the dissolution of the body.

10. One cannot go quickly to seclusion. Therefore, making an effort, giving up sensual pleasures, treating the world with impartiality, a great seer should remain vigilant, guarding himself.

11. Again and again external contacts of many forms impinge upon an ascetic as he continues to overcome the strands of delusion, but a monk should not unbecomingly hate them in his mind.

12. External contacts are also pleasant and desirable to many; one should not set one's mind upon things of such a kind. One should guard against anger, one should dispel pride, one should not cultivate illusion, one should abandon lust.

13. Those who are imperfect, vain, false teachers, are subject to love and hatred and are offenders. Dispensing them as unrighteous, one should desire virtues until the dissolution of the body.

VI Notes

1. Although there would seem to be no difficulty in translating *asaṃkhyā* (= Sanskrit *asaṃskṛta*) as 'imperfect' both here and in verse 13, Jacobi translates 'you cannot prolong your life'. He is apparently following the commentary (= cty), which takes the past participle in the sense of a future passive participle (*asaṃskṛtam* = *asaṃskṛantiyam*). A comparable phrase occurs at *Sūyagadāṅga-sūtra* 1.2.2.21 = 1.2.3 10. *na ya saṃkhyam āhu jīvīyam*. Śīlāṅka explains. 'na ca' naiva 'jīvatam' āyukam kālaparyāyena trūṣitam sai punaḥ 'saṃkhyam' iti saṃskṛitum—tantuwa sandhātum śakyate ity evam āhus tadvidvāḥ and 'na ca' naiva trūṣitam jīvītam āyuk 'saṃskṛitum' sandhātum śakyate, evam āhuḥ sarvajñāḥ. We could get the word-play by translating 'imperfectible' here and 'imperfect' in verse 13, but the former does not quite give the sense of 'unextendable' which the cty's interpretation would require.

I take *jīvīya* to be accusative (with -ṃ omitted m. c.) as the object of *paṃāyas*, It could equally well be nominative, in which case the first two words of the *pāda* would form a separate clause. For *paṃāyas* in the sense of 'forfeit, squander (an opportunity)' see Alsdorf, *IJ* VI (1962), 113

In *pāda c* the cty takes *jaṣe paṃāṭṭe* as plural, as the subject of the verb *gahṇīti* (= Sanskrit *grahayanti*). Although the singular of *jaṣa* can be used collectively in Sanskrit, one would expect a singular verb with it. It is possible that the words are vocative singular, going with the imperative *vijāpāhi*, although Pischel, *Comparative Grammar of the Prakrit Languages* § 366 lists such forms for Māgadhi, not Ardha-Māgadhi. A more likely solution is that the words *jaṣe paṃāṭṭe* form a separate clause, but the comparable difficulty with the word *nare* in verse 2 cannot be resolved in the same way.

In *pāda d* the editions vary between the readings *kaṃ* and *kaṃ*. I read *kaṃ* (with -ṃ > -n before nu) with the -ā of *nū* lengthened m. c. The cty explains

viṣṣṣā as *viṣṣṣarāḥ*, but since this word occurs in late Sanskrit only, I prefer to see *viṣṣṣā* as a truncated instrumental singular of a noun in *-ā*, cf. *saṃyā* in verse 10.

2 In *pāda* b the final vowel of *saṃyāyanti* is lengthened m. c. In *pāda* c the cty explains *nare* as being plural, as it did for *jaye* in verse 1. Since there is no obvious reason why the author of the verse should not have written the plural *narā* (which scans equally well) has he wished to, I assume that we have here a 'patch-work' verse, with originally separate *pādas* strung together. I translate the nominative singular as though it were a metaphor or simile.

- 3 There is a close parallel to *pādas* abc in Pāli (*Theragāthā* 786)
coro yathā sandhī mukhe gahito sakammunā haññati pāpadhammo,
evam pajā pecca paramhi loke sakammunā haññati pāpadhammā

There is no way of deciding whether the vowel *-ī-* in *gahite/gahito* is m. c., or a genuine development from Sanskrit *grhīta*.

In *pāda* d the loss of *-m-* in *kaḍḍa kamṇā* is m. c., as is the writing of the stem form in *mukkha*. If this is for *mokṣyā*, agreeing with *payā*, then *pādas* c and d go together and we should translate 'people are not to be freed from their actions'. The reading *makkha* in VN and the gloss *mokṣe* in the cty, however, suggest that *mukkha* is m. c. for *mokkha*.

4. In *pāda* a *āvaṇa* is a nominative singular without a case ending m. c. In the same *pāda* *aṭṭhā* is a truncated dative of purpose (= *aṭṭhāye*), similar to the truncated instrumentals of *-ā* stem nouns in *-ā* in verses 1 and 10, although the cty explains it as an ablative.

In *pāda* d the cty explains: *na navo bāndhavāḥ svajanāḥ yodarthaṃ karma kriyān te 'bāndhavatām' bandhuitām tad vibhajanāpanayanādina 'wimti' tti upayanti*. I think, however, that there is an intentional word-play between *bandhavā* and *bandhavayam* and I believe that the latter word is the equivalent of Sanskrit *bandha-padam* 'the place of punishment.' The idea behind the verse is that we each suffer the consequences of our own actions; the person for whom we do a deed does not thereby become, so to speak, a personal relation, a co-heir to the fruit of the action.

5. The cty glosses *aduṣā* in *pāda* b as *athavā*. It is rather to be derived from *yad u vā*, or *yad vā* (with a svarabhakti vowel *-u-*), and represents a borrowing from a dialect where the relative pronoun lacked the initial *y-*, such as the Eastern dialect of the Aśokan inscriptions.

The cty explains that *divappapaṭṭhe* is a Prakrit version of *paṇaṭṭhadire*. Comparable compounds occur elsewhere, e. g. Pāli *puñña-kata* (= *kata-puñña*) 'one who has done merit', *akka-ecchinna* (= *chinna-akka*) 'with broken axle', *nāga-hata* (= *kata-nāga*) 'killed of an elephant.' It is possible that such compounds should

be analysed differently. The past participle is to be taken as an action noun, giving a *satpura* compound in the first place, e. g. *akkha-cchinna* 'the breaking of an axle', and then a *bahuvrīhi* compound 'possessing the breaking of an axle, i. e. with a broken axle' (see K. P. Norman, *Elders' Verses* I, London 1969, p. 160).

For *moha* in the sense of 'darkness or delusion of the mind' see Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, s. v. *moha*

In *pāda d nyāyaya* does not have the specific meaning 'knowing the Nyāya philosophy' as in Sanskrit, but the more general meaning 'connected with the right way (*nyāya*).' The cty explains *daṭṭhum* as meaning *dr̥ṣṭvā*, but *adaṭṭhum* *eva* as *adraṣṭava*, having seen, he is a non-seer indeed' I take both words to be infinitives used as absolutes, and I assume that *eva* here stands for *iva*, cf. *visam* *eva* (*Uttarajjhayaṇa-sutta* XVII. 20) glossed *visam iva*.

6. Although N reads *avī* in *pāda a*, the cty explains 'caḥ' *pādapūraṇe*, 'apīḥ' *sambhāvaṇe*, which makes it clear that the correct reading is *yāvī*, where the final -ī is m. c.

In *pāda b* I have adopted the reading *paṇḍiya* from N, it is a nominative singular without case ending m. c. The variant reading in the other editions can be made to fit the metre if we scan it *paṇḍie*. Cf. the note on *kālovaṇṇe* in verse 9.

In *pāda d* the cty glosses *carā* 'pramattaḥ'. I assume that, with the exception of *viyāpāṇi* in verse 1 (which I take to be in parentheses, so to speak), there are no imperative forms in this *ajjhayana* but only optatives, as the reading of S indicates. I therefore punctuate *car'* *appamatte* (= *care appamatte*) here and in verse 8, and I assume that *cara* in verse 10 is m. c. for *care*.

7. In *pāda a* *care parisaṃkamāyo* is an example of the usage of the root *car-* with a present participle, as in Sanskrit, in the sense of 'to continue doing something'. Cf. *jayanāṇaṃ carantam* in verse 11.

In *pāda c* the loss of *m* in *jīviya* is m. c.

In *pāda d* the cty explains *parinnāya* = *parijñāya sarvaṇṇaṃ prakāraṇaṃ roṇabudhya*. Elsewhere, however, it is made clear that knowledge (*parijñā*) is twofold: comprehension and renunciation (see H. Jacobi, *Jaina Sūtras* I, p. 1 n. 2). Cf. the cty on *Uttarajjhayaṇa-sutta* XII.41 *parijñāya jñāparijñāya jñātvā pratyākhyākāparijñāya pratyākhyāya*.

8. In *pāda a* *chandaṃ-nirohena* is m. c. for *chanda-niroheṇa*.

In *pāda b* I take *sikkhiya* and *vammadhārī* separately, to obtain a parallel with *pāda a*. If this is correct, then *sikkhiya* is a nominative singular without case ending m. c.

In *pāda c* only N reads the form *puvvaṃ* which is required m. c., but it follows this with *vāsāṃ*, which like the reading *vāsāṃ* of the other editions

goes against the metre. No edition reads *nāsi*, which the metre requires. For the punctuation *car'appamattā* see the note on verse 6.

In *pāda* d the final *-ī* of *muṣī* is m. c.

9. Jacobi translates *pāda* a: 'If he does not get (victory over his will) early, he will get it afterwards', but I think the cty is correct in believing that the word *evam* implies a comparison. '(As he does not get it) before, so he would not get it afterwards'.

In *pāda* c the final *-ī* of *visīyaī* is m. c. The cty takes *sūhile* as locative and explains: *sūhile ātmaprasaṅgān muṭcalaḥ āyusi*, but I assume that it is nominative singular, and with the locative *āyamaṁ* means (as *sūhila* does in Sanskrit) 'careless in (respect of)'.

In *pāda* d *kālovaṇṭe* goes against the metre, but can be made to fit if we scan *kālovanṭe*. Cf. the note on *paṇṭya* in verse 6.

10. In *pāda* c *saṁaya* is a truncated instrumental singular of a stem in *-ā*. Cf. the note on *vihimsā* in verse 1. The cty explains: *saṁatayā saṁatāyāstratayā*.

In *pāda* d, despite the cty (which explains: *cara apramattāḥ*) I assume that *cara* is m. c. for *cara*. See the note on verse 6. S repeats the reading it has in verses 6 and 8, which is unmetrical here. The consonant *-m-* is a 'hiatus-bridger' consonant

11 For *jayantaṁ carantaṁ* in *pādas* ab see the note on verse 7.

In *pāda* c the final *-ī* of *phusaṁī* is m. c. The cty explains *aramaṁjasaṁ ca* as. *asamaṁjasaṁ eva ananukūlam eva*, which indicates that the text being commented upon included the word *va*, not *ca*. I read *ca*, and assume that these two words are to be taken with *pāda* d.

In *pāda* d the final *-ā* of *bhikkhā* is m. c.

12. In *pāda* a the cty explains *maṁḍā* as being for *mandāḥ*, but since it is parallel to *bahu-lohaniṣṭa* it is probably to be taken as standing for *mandrāḥ*.

13. In *pāda* a *tuccha* is a nominative plural form without case ending m. c. NL read *saṁkhyā*, but the explanation of the cty shows that we are to understand a negative *na tātṭvikaśuddhimantaḥ kintūpacitavṛttayaḥ*.

In *pāda* b all the editions except C read *paraṁjḥā*, and the cty explains: *paraṁjḥā*. I can only suggest that the word is to be derived from either *aparādhya* 'not praiseworthy' (although we should expect *-pp-*), or some derivative of the root *aparādh-* meaning 'sinner'. If either of these suggestions is correct, then we should need to punctuate *'paraṁjḥā*.

In *pāda* c N reads *es ahammu itṭi*, and glosses: *etṭi adharmahetutvāṭi adharmaḥ itṭi*. We should need to translate this: 'despising them as being (individually) an unrighteous man'.

In *śāda* the construction of *śāda* with the nominative *śāda* (the other editions also read a nominative) is unusual. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, s. v. *śāda*, records a usage of *śāda* in Sanskrit with a nominative followed by *iti*. The metre here, however, shows that *iti* is not to be taken in that way, but is, as usual, part of the phrase found at the end of each *ajjhayaṇa*.

लेखक

उत्तराध्ययन का अध्ययन

चतुर्थ अध्यायन का अनुवाद और संपादन : सन्ध-विश्लेषण और टिप्पणी

यूरोप के विद्वानों ने उत्तराध्ययन-सुत का महत्व बहुत पहले जान लिया था। इसीलिये उसके अनेक संस्करण जर्मन, स्वीडन और इंग्लैंड के विद्वानों ने तैयार कर प्रकाशित किये हैं। इस लेखक ने भी अनेक शोधपत्र-ग्रन्थों के माध्यम से इस ग्रन्थ की विशेषताओं का निरूपण किया है। इस शोधपत्र में इसके चौथे अध्यायन के अंग्रेजी अनुवाद के साथ विचार किया गया है। इसमें अनेक पूर्ववर्ती संस्करणों के सहायता की गई है।

यह अध्यायन विष्टुम और जागती पदों में लिखा गया है। इसमें 52 पद हैं। इनके पठन से ज्ञात होता है कि इनमें आरंभ और अन्त-संगति के लिये कुछ अक्षरों में बटा-बढ़ी की गई है। प्रस्तुत विषय में इन पर अनेक टिप्पणियों के साथ विचार किया गया है।

परिशिष्ट

जितवाणीके प्रखर प्रवक्ता भाषमोके व्याख्याकार एव समाजके उन्निनीषु
पठितप्रवर कैलाशचन्द्रजीको हमारी शुभ कामनाएँ

मधुमल सेठी

हिम्मत सिंह जैन

मदनलाल पाण्ड्या

निर्मलकुमार सरावगी

राजेश्वरकुमार जैन

पूरनचन्द्र जैन

मिथीलाल काका

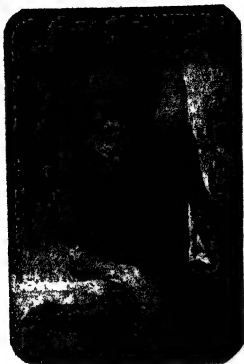
रतनलाल यशवाल

अचयकुमार जैन

कमलकुमार जैन C A

चक्रेशकुमार जैन

शानचन्द्र जैन



**षट्खण्डागम प्रथम खण्ड जीवट्टाणके सत्प्ररूपणाके सूत्र ९३ में
'संजद' पाठके सम्बन्धमें पू० आचार्य (स्व०) शान्तिमागरजीका**

अन्तिम अभिमत

जिनदास पार्ष्वनाथ फडकुले और गुणवचन्द्र मलाराम गाधी

जीवट्टाणके सत्प्ररूपणाके सूत्र ९३ में संजद पदके होनेके संबंधमें एक समय बड़ा विवाद था। एक बार पू० श्री १०८ आचार्य शांतिसागरजीका चातुर्मास शोलापुरमें हुआ था। उस समय षट्खण्डागम जीवस्थान प्रथम भागका स्वाध्याय चलता था। उस समय यह माना जा रहा था कि द्रव्य-स्त्रीवेदीको भावसयम नहीं होता, अतः उसे प्रथम पाँच गुणस्वान ही होते हैं। चूँकि द्रव्य-स्त्री वस्त्रादिकका त्याग नहीं कर सकती, फलतः उसके उच्चतर गुणस्वान नहीं हो सकते। फलतः सूत्र ९३, द्रव्यस्त्रीके सयमका वर्णन करता है, यह आचार्य श्री का आग्रह था। इस अभिप्राय का तत्कालीन अनेक विद्वानोंने समर्थन किया था।

इसके विपर्यासमें अनेक विद्वार्थोंका मत यह था कि यह सूत्र भावस्त्रीके सदवर्णन करता है और इस सूत्रमें 'संजद' पद होना चाहिये, किन्तु लिपिकारकी असावधानीसे वह मूल सूत्रमें छूट गया। अर्थात् लिपिकार 'संजद' शब्द लिखना भूल गया। सूत्रकी टीकाके मूक अध्ययनसे भी सूत्रमें संजद पदके

१ षट्खण्डागम पू० ७ की भूमिकामें स्व० प० लोकनाथ शास्त्री, मृच्छविद्वीका २४-४-४५ का पत्र प्रकाशित हुआ था जिसमें उन्होंने सूचित किया था कि पबलाकी दो तादपत्रीय प्रतिबोमें ९३में सूत्रमें



पूज्यवर श्री १८ आचार्य शान्तिसागर महाराज के बबला सङ्गोषण सम्बन्धी अन्तिम मत्त के
 लेखनमग्न प० जिनदास शास्त्री फडकूले



पूज्यवर श्री १०८ आचार्य शान्तिसागर महाराज क धवलागत सजदपद
सम्बन्धी अन्तिम मत पर विचार लीन ब्र० गुलाबचन्द्र मल्लाराम
गोधो सोलापुर

हमारे सहायक : स्वागत समितिके सदस्यगण*

संस्थाएँ और ट्रस्ट

१ जीवराज ग्रन्थमाला	खोलापुर	१५००)
२ दि० जैन विद्वत् परिषद्	सामर	१०००)
३ वर्षा शोध संस्थान	काशी	५०१)
४ स्याद्वाद महाविद्यालय	काशी	११११)
५ भारतीय ज्ञानपीठ	दिल्ली	१३००)
६ भा० दि० जैन सभ	मथुरा	१००१)
७ आदिनाथ जैन ट्रस्ट	आरा	५०१)
८ महावीर ट्रस्ट	इन्दौर	५००)

स्याद्वाद महाविद्यालय, काशीके स्नातक

१. गुलाबचन्द्र वर्धनाचार्य	जबलपुर	१००१)
२. डॉ० भरविन्दकुमार	ललितपुर	५००)
३ बाबू चेतनलालजी	डालमियानगर	५०१)
४ बाबूलाल जैन, भगीरथ आइस क०	दिल्ली	५०१)
५ श्री हरिश्चन्द्र भाईजी	जबलपुर	२५१)
६ डॉ० ताराचन्द्र चौधरी	ललितपुर	२५१)
७ डॉ० कपूरचन्द्र महरोवीवाले	टीकमगढ़	२५०)
८ धन्नालाल दुलीचन्द्र जैन	बीना	५०१)
९ शीतलप्रसाद जैन	मुजफ्फरनगर	२५१)
१० पन्नालाल व्याकरणाचार्य	छतरपुर	१५१)
११ प्राचार्य पी सी जैन	डिब्रूगढ़	१५१)
१२. डॉ० केशरीमल जैन	कटनी	१५१)
१३ प्रो० उदयचन्द्र जैन	वाराणसी	१५१)
१४ मंगुलचन्द्र चौधरी	नजीबाबाद	१०१)
१५ डॉ० दरबारीलाल कोठिया	वाराणसी	१०१)
१६ डॉ० गुलाबचन्द्र	विदिशा	१०१)
१७ ए० श्यामलाल जैन	ललितपुर	१००)
१८ चन्द्रकुमार जैन	डालमियानगर	१०१)
१९ मोतीलाल जैन	"	२५)

१०. डॉ० ज्योत्सनाकुमार झाझी	कलकत्ता	१००)
११. डॉ० शिवरचन्द्र लहरी	भोपाल	१०१)
१२. हनुमन्त सरफि	चाबियाबाब	१०१)
१३. डॉ० डी० सी० दामपति	जबलपुर	१०१)
१४. डॉ० रामचन्द्र जैन	सतना	१०१)
१५. श्री वरबारीलाल जैन	ललितपुर	१०१)

समाजसेवी सहायक

१ श्री मिथीलालजी काला	कलकत्ता	५०००)
२ श्री रमेशचन्द्र जैन	दिल्ली	२५००)
३ रतनलालजी शमवाल	"	२००१)
४ स० सि० धन्यकुमार	कटनी	१००१)
५. मदनलाल पाण्ड्या	कलकत्ता	१०००)
६ बाबू सोहनलालजी	"	१०००)
७ हिम्मत सिंह जैन	"	१०००)
८ कमलकुमार जैन	"	५०१)
९ निर्मलकुमार जैन सरावगी	कलकत्ता	५०१)
१० प० माणिकचन्द्रजी चबरे	कारजा	५००)
११ नथमल सेठी	कलकत्ता	५०१)
१२ श्रीमती गजाबेन	बाहुबली	५००)
१३. श्री बाबूलाल सतभैया	टीकमगढ़	५००)
१४ श्री बालचन्द्र देवचन्द्र शाह	बम्बई	२५१)
१५. गुलशनराम जैन	मुजफ्फरनगर	२५१)
१६. श्रीमती सरोज जैन	"	२५१)
१७ त्रिलोकचन्द्र जैन	"	२५१)
१८ राजेन्द्रकुमार जैन	कलकत्ता	२५१)
१९. पूरनचन्द्र जैन	"	२५१)
२० ज्ञानचन्द्र जैन	"	२५१)
२१ चक्रेशकुमार जैन	"	२५१)
२२ सर सेठ चायचन्द्र सोनी	जजमेर	२५०)
२३. राजमल राजेन्द्रकुमार जैन	कुरबाई	२५०)
२४. विनेन्द्रकुमार जैन	दिल्ली	२५१)
२५ डॉ० धनुष्यवी सोनेजी	जहमदाबाद	१५१)
२६ सरावगी स्टील ट्रेडर्स	रायपुर	१५१)
२७. ताराचन्द्र बडवालवा	रायपुर	१५१)
२८ महताब सिंह जैन	दिल्ली	१५०)

२९. केशरीमल कस्तूरचन्द्र जैन	रायपुर	१०१)
३०. सन्तोषकुमार वर्मा	रायपुर	१०१)
३१. सिलरचन्द्रजी, विनीत टाफीज,	जबलपुर	१०१)
३२. राजकुमार सिंह काशलीबाल	इन्दौर	१०१)
३३. भगवानदास शोभालाल	सागर	१०१)
३४. जमितकुमार	शहडोल	१०१)
३५. खेमचन्द्र	शहडोल	१०१)
३६. श्रीमती निशा सिंघई	गरियाबन्द	१००)
३७. श्रीमती चचला बहन शहा	बम्बई	५१)
३८. श्री तुलीचन्दजी पहाडिया	रायपुर	५१)
३९. सेवाराजजी जैन	"	५१)
४०. डॉ० सुरेशचन्द्र जैन	रायपुर	१७९)

२-९-८० तककी सूची । हमारी प्रबन्ध-समितिके गठनका मूल आधार यही सवस्यता है ।

सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन समारोह आयोजन समिति

१ श्री सुलतान सिंह बाकलीवाल	अध्यक्ष	३० श्री गोकुलप्रसाद जैन
२ , रमेशचन्द जैन	उपाध्यक्ष	३१. ,, गुनवीरकुमार जैन
३. ,, मुखराज जैन	"	३२. ,, हरीचन्द जैन
४ ,, मदनलाल जैन	"	३३. ,, जैचन्द जैन
५. ,, महेन्द्रकुमार जैन	"	३४. ,, जगमोहन जैन
६ ,, सुखवीरचन्द जैन	"	३५ ,, लालचन्द जैन
७ ,, सतीशकुमार जैन	महासचिव	३६. ,, करमवीर सिंह जैन
८ ,, पदमचन्द जैन	वित्त सचिव	३७ ,, काशमीरचन्द गोधा
९ ,, महावीर प्रसाद जैन	सचिव	३८ ,, मनीलाल डोसी

विशिष्ट सदस्य

- १० श्री जैनेन्द्रकुमार
- ११ डॉ० दीलत सिंह कोठारी
- १२ डॉ० लक्ष्मीमल सिंघवी
- १३ धर्माधिकारी श्रीरन्द्र हेमगढे
- १४ श्री अक्षयकुमार जैन
- १५ ,, यशपाल जैन
- १६ डॉ० सत्यव्रतशास्त्री
- १७ ,, वयानन्द भार्गव

सदस्य

- १८ श्री शीलचन्द जैन जीहरी
१९. ,, बिमलकुमार जैन
२०. डॉ० सत्येन्द्रकुमार जैन
- २१ ,, बिमलप्रकाश जैन
- २२ श्री अजितप्रसाद जैन
- २३ डॉ० बी० एस० जैन
- २४ श्री भारतभूषण जैन
२५. ,, ब्रजकिशोर जैन
२६. ,, वक्रेशकुमार जैन
- २७ ,, दीपचन्द जैन
- २८ ,, दीपक शेट
२९. ,, धरमचन्द जैन

- ३९ ,, महेन्द्रप्रसाद जैन
- ४० ,, महताब सिंह जैन
- ४१ ,, नाहर सिंह जैन
- ४२ ,, प्रेमचन्द जैन
- ४३ ,, पारसदास जैन
- ४४ ,, प्रेमचन्द जैन
- ४५ ,, प्रकाशचन्द जैन
- ४६ ,, रमेशचन्द जैन
४७. ,, रमेशचन्द जैन
४८. ,, रमेशकुमार जैन
४९. ,, श्रीचन्द जैन
- ५० ,, सत्येन्द्रकुमार कोचर
- ५१ ,, सन्तलाल जैनी
- ५२ ,, सुरेशचन्द जैन
- ५३ ,, श्रीराम जैन
- ५४ ,, श्रीमन्वरदास जैन
- ५५ ,, सुरेशचन्द जैन
- ५६ ,, सुरेशचन्द जैन
- ५७ ,, सुभाष जैन
- ५८ ,, त्रिलोकचन्द गोयल
- ५९ ,, ताराचन्द 'ब्रेमी'
- ६० ,, विजयकुमार जैन
- ६१ ,, मुखवीर सिंह जैन

